

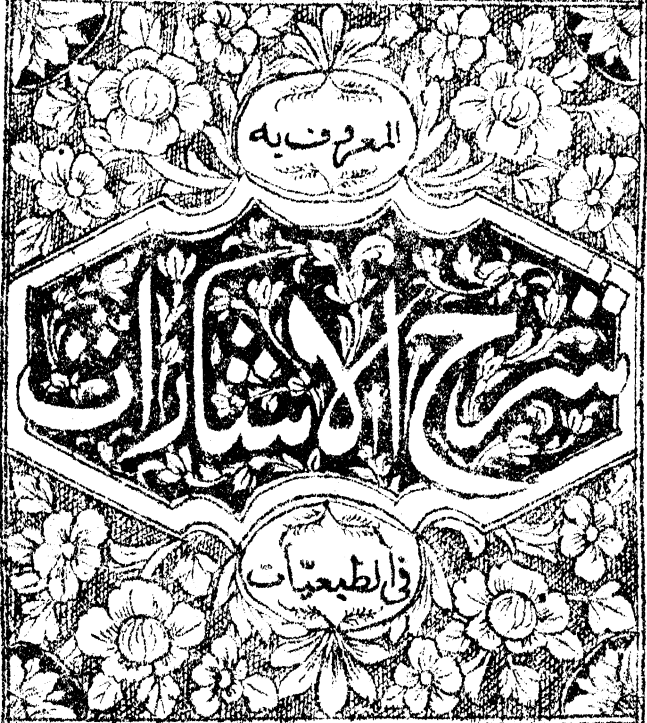
UNIVERSAL
LIBRARY

OU_232546

UNIVERSAL
LIBRARY

وَمِنْ بَرِّكَ حِكْمَةٌ فَقَدْ لَوْ حَيْرًا ثَمِيرًا

قد طبع الكتاب المذكور في داره مناهج الحكمة والجهات



للحكيم الكامل نصير الدين الشهيد المحقق الطوسي

في المطبعة الناصرية في القاهرة

وَمِنْ بَرِيكَتِكَ حِكْمَةٌ فَقَدْ وَجَدْتُ خَيْرَ النَّاسِ

تَدْبِيعَ الذَّالِمِينَ بِحَقِّ بَأْسَاتِهِ مِنْهَا هِجْرُ الْحِكْمَةِ وَالْجِهَاتِ

المعروف به

سراج الاستبصار

في الطبعيات

للحكيم الكامل نصير الدين الشهيد بالحق الطوسي

في المطبعة النا للملكة منشأة لكشور



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتبديات على حمل لستبصرها من تيسرته
ولا ينتفع بالاصوح منها من نفس عليه والتكلم على التيقوق وانا اعيد وصيتي
والكرمة التماسي ان يضمن بما يشتهل عليه هذه الاجزاء كل الضمن علي من لا يوجد فيه
صا اشترطه في اسره هذه الاشارات التي من هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني
الطبيعي والالهي لا يخلو عن الغلاق شديد اشنتبأه عظيم اذ الوهم يعارض
العقل فما خذها والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذالك كانت مسالكهما معاركة
الاراء المتخالفة ومصا دم الا هو اع للمقابلة بحيث لا يرجحان قطا بق عليهما اهل زمان
ولا يكادان يتصالح عليهما نوع الانسان والباطل فيحتاج الي مزيد تجريب
العقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانعتما ع من الشوائب
الحسية وانفصال عن الوسوس والعاذبة فان من تسيره الاستبصار فيها فقد ضا
فوزا عظيما والآن قد خسرنا تاميذا لان الفاتور بها مترك الى مراتب الحكماء
محققين الذين هم افاضل الناس والحاسر فيهما نازل في منزلة المتفلسفة المقلدين
الذين هم اذال الخلق ولذلك وصي الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كله التحفظ
وامر بالضم به كل الضمن وانا اسئل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ

شرح اشرف

والطغيان واشترط على نفسه ان لا تعرض لذكر ما اعتمده بغير اجراء **قال** فما اعتقد
 وكان التقدير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قال**
 النمط الاول في تجوهر الاجسام **قال** الفاضل المشاهر النهج الطريق الواضح
 والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالتشبه بابواب هذين العلمين
 بالنمط لان المنطق يعلم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه
 انما جاء وهذه مقصودة بالاشارة فكانت انما كما قال والجوهر يطلق على الموجود لاني
 الموضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء
 جوهرًا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول
 لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق
 حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا يتجزى واما من المادة والصورة واعلم ان هذا
 النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان العلم الاول
 ابتداء وتعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس اليها وختم بالفلسفات
 التي هي اقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجًا في التعليم من مبادئ
 الجسمانيات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم
 الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث الماديات والصورة التي
 يتبع عليه العلم مصائد درات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي
 ايضا في الفلسفة الباحثة منها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنف الخبز
 الذي لا يتجزى وتناهى الابعاد والشيوخ اراد ان يتشدد بالطبيعيات ايضا ولكن
 بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحيز
 المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما
 اولًا ولما قصد الزم ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل
 الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفع الجزء الذي لا يتجزى لانه
 اخر ما يخل اليه مقاصد التي لا يبتني على مسئلة يقتضيه حوالة اخره
 فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و
 قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيع المعروف وجوده

ع
 الخوارزمي
 المازيني
 عمربن الحسين
 الخليل
 الازك
 شرح اشرف
 المنطق ١٢

الاشرف

بالضروورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعنى الطول
 والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الحكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد
 منهما هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حد المذكور
 اما اول ذوات الجوهر ليس جنسا لما تحتها واجال بيانه على ما ذكر كتبه واما ثانيًا
 فبان قابلية الابعاد ليست يفصل لاثباتها وكانت وجودية لكانت عرضا اذ هي
 نسبة ما يلزم من كونها عرضا احتياجا محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم
 ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما يبطل كون الجوهر جنسا
 في كتبه بان اخذ مكان الجوهر المراد كافي موضوعه والبطل حثونه جنسا وهو لا يتردد
 من لوازم الجوهر ولا شك في ان لا يلزم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه البطل
 كون قابلية الابعاد فضلا وهي ليست بفصل لاتها لا تتحمل على الجسم بل الفصل هو
 القابل للابعاد المحمول على الجسم وهي شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه
 هذا الترتيب مخالفة لافاد ان الجسم يكون اما من لفا من اجسام مختلفة
 كالحيلان او غير مختلفة كالشربير واما مفردا او لا شك في انه قابل للانقسام فلا
 اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين
 فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فلهذا احتمالات اربعة اولها كون
 الجسم متألفا من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء
 واكثر المتكلمين من المحرثين وثانيها كونها متألفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية
 وهو ما لزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونها غير
 متألفة من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره
 محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمنهاج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه
 الموسوم بالجهر الفرد ورابعها كونها غير متألفة من اجزاء بالفعل
 لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ
 ان يثبتها واما الجسم المؤلف فيسعى في موضعه القول فيه انشاء الله تعالى قال وهم واسارة
 قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل
 او السوال باطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضه الوهم

و

ع

اياها فتسمية الرأى لباطل والسؤال للباطل بالوهم تسمية للسبب باسم السبب مجازاً وقد تر
 انه ليسمى الفصل المشتق على حكم ما يجتمع في ثبوتها الى برهان بالاشارة والفصل المشتق
 على حكم يكفى في ثبوتها تجديداً للموضوع والمحمول عن الواحق او العرف فيما سبقه
 من البراهين بالتبنيده ولما ادا في هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة
 المذكورة فغتر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة فقول
 من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اقول فقوله كل جسم
 ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هو الواضع
 التي يتفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعياها عند مثبتتي
 الجزء لا يمكن ان يتفصل الجسم عند غير هاتين هاتين بمفاصل الحيوان
 وسماها قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام
 وزعموا ان تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام الا كسراً ولا قطعاً ولاوها وقرضا
 وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن القياس قول فذكر
 للاجزاء احكاماً اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتألف منها
 والثالث انها لا يقبل الانقسام اصلاً والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها
 يحجب الطرفين عن القياس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا
 الرأى ورد الاول منها لتقرير المذهب والباقية تمهيداً لما يناقضهم به
 على ما ينبغي ان يفعله ناقصوا الادعاء وفي الحكم الثالث اشارة الى وجود
 الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل
 الانقسام والتشكك بعسر كالايشاء الصلبة او بسهولة كالايشاء اللينة واما
 ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر الثاني بالقطع والثالث
 بالوهم والفرض والفاكدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على
 استحضار ما يقسه لصفه او لانه لا يقدر على الاحتاط بما لا يتناهى والفرض العقلي
 لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة
 عنهما في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا الا كسراً ولا قطعاً ولاوها وفرضاً وفي بعضها لا
 لفظة لاعن القطع وفي بعضها بانباتنا ايضاً في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة

الوهمية والفضية فمن وضع من الكتاب قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان
 كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وانما ليس ولا واحد
 من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شرع في النقض وانما اخذ
 من الحكم الرابع وببانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقى الطرفين
 او يلاقيهما وان لاقها فاقابلها بالاسر ولا هذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجباً لها وايضا
 يقضى تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد
 ملاقات الاجزاء والتألف ايضا ينافي كونه حاجباً لها عن التماس ايضا يقضى تدخلك الاجزاء
 وهو محال في نفسه ومناقض الحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي
 والثالث يقضى التخرية والشبه لم يذكر القسم الاول والثاني او كل منهما ان لا يلاقى
 الطرفين او يدخلاهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم الثالث الذي
 يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وقد
 تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال
 نقيضه المشتمل على القسمين المترولين اعني الاول والثاني فكان نقيضه شتولنا
 ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق
 مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح
 برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً
 غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خصه
 بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع حالته
 مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة
 قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال
 هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب
 اليها ما ذهب قوله وانما يجب لو جاز يجوز فيه مداخلة الوسيط حتى تكون
 مكائهما اوحيزهما او ما شئت فسمه واحداً لم يكن له بد من ان ينفذ
 وفيما قول يريد بيان احالته على القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره او بالاتحاد
 المكائنين او الحيزين واعلم ان المكائنين عند القائلين بالجزء غير الحرف

منه

الجزء

وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومة الغوى وهو ما يعتقد عليه المتمكن
 كما لا ريب ولا اعتقاد عندهم هو ما يسميه الحكماء ميلا وما الخبز عندهم فهو
 الفخ المتروك المشغول بالشئ الذى لو لم يشغله لكان حلاء كما داخل الكوز
 للماء وما عند الشيخ وهو الحكما فيهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوية
 المماس للسطح الظاهر من الحوى فلما لو يكن المتارعة فيه مفيدة ههنا وكان
 المفهوم من المكان او الخبز عندهم معلوماً غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله
 مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لتلايا قش والعبارة والمعنى ان الطرف
 لو حيز مجوزان يدخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط **قوله فيلق**
غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتروك للمداخلة اقول
 اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر الذى لقيه
 حال المماس قبل النفوذ دون اللقاء المتروك للمداخلة والمراد بيان
 مغايرة الملاقى فى الحالىن من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين
 يمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ فى الوسط قبل
 تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال
 النفوذ غير ما يلفاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتروك للمداخلة وذلك يقتضى
 قسمة الوسط بثلاثة اقسام والفاضل الشارح فسر على هذا الوجه ثم طعن فيه
 بان هذا البيان اقتضى لارهاقنا واقول هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو حيز
 ما اقول وهو حال المماس ووسط وهو حال الذى بعد المماس وقبل تمام المداخلة واخر
 وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأى نقاة الجزء الذى لا يتجزى وهو ان يكون
 الحركة متصلة فى ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على
 رأى مثبتته فان التحرك لا يمكن ان يلاقى بالجزء الواحدة عندهم شيئاً
 منقسماً فلا يمكن للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة والحق باخرى فاذن
 هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقتناعاً بل يكون شتملاً
 على مصادرة على المطلوب **قوله واللقاء المتروك للمداخلة** يجب ان يكون ملاقى
 الوسط ملاقياً لآخر الطرف ملاقاته الوسط له وان لا يتمين في الوضع

اذلا فراغ عن لقاءه فح لا يكون ترتيب ووسط وظهر ولا ازدياد حجم فان
كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسس
بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاني القول والمداخلة التامة يقتضيان ان يكون الطرف
الملاقى للوسط بعينه المداخل باياه ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فانهما متلازمان
بالاسس وروح يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين ولوضع ههنا هو كون
الشئ محيثا ليشترك اليه اشارة حسيّة وذلك لان الاشارة الحسيّة الواحدة
يكون بعينها اشارة الى الاخر اذلا فراغ عن لقاءه وعلى هذا التقدير لا يكون
ترتيب ووسط وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور
للجزء ولا ازدياد حجم اى يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شئ من ذلك
اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسس وروح يناقض
الحكم الثالث فنفسه الجزء والحاصل ان تجوز المداخلة يناقض الاحكام الثلاثة
المذكورة جميعا وتخص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول بالحد
ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها وملاقاها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول
بالحد ثلثا اشياء اما امتناع اختلف الاجسام منها وعدم امتيازها في الوضع
التجزئي وهذه محال فالقول بها محال فهذا التقرير هذه الحجّة والمفاضل
الشامخ او رد من حجج مشيقي الجزء معا برضة لها وهى ان الحركة موجودة
غير قارة الذات وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى
ما في الحال ولو لا وجود لما كانت الحركة موجودة وهوان القسم لم يكن
جميعه موجودا الكونه غير قارة فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة
ولا لا ينقسم ما في الحال من الحركة فواذن جزء لا يتجزى وينحل هذا
الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتى قوله وهم واسارة ومن الناس
من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية
قول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاخر بعد
المذكورة وهو كما هو مقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدر واعلى مردها اذ عن
الها وحكمها بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لو يفرضوا

ل
شئ ما حث
اتصال الجسم
والتقسيم
المبني عليه

غيب

بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهي فيها حصل فيه بالفعل فحكوا باشتراكه على ما لا يتناهي من اجزاء صوحيا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتألف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذا قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما وانه لا يقبل القسمة فينتج فاسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالخبر والله لا يتجزى وقد لزموهم وان لم يصبر جوابه الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهو لا يذهبون الى ما لا يتناهي فهو كلاء كادوا ان يقولوا هذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قليل وقد تناظر الفرقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناهية ارتكبو القول بالظفرة ولما الزمهم ايضا وجوب كون الشتمل على ما لا يتناهي غير متناهية في الحجم حوزا واتداخل اجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجرية الجز القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب البطامن ارتكبو القول بسكون البطيء في بعض زمنا حركة السريع ولزموهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشديد بين الفريقين بالظفرة وتبعكك الرحا على ما هو المشهور وقال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها **قول** قال الفاضل الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد بنفسه وعلى ما يكون بالقيام الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكثرة والتأنيبه من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيهما اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة يقع على الجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه

لكنه يكون من جهة ان كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية
 فاذا ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذه
 لفظية قلبية الفائدة اذ المقصود واضح قال فاذا كان كل متناه يوحّد منها مؤلفاً من احاد
 ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيداً المقدار بل عسى العدد
اقول تقرير لكل عدد متناه من لكثرة اذا اخذ مؤلفاً فلا يخجل امان ان لا يكون حجم
 ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذا انقسام والشئ اشتراك الى ابطال القسم
 الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً لمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد
 به ثم قال بل عسى العدد اي بل عسا لا يفيد العدد ايضاً ولم يقل بل العدد
 قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الطعن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن
 يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد ايضاً لان الاجزاء اذا كان مقدارها
 مساوياً بالمقدار الواحد منها يكون في الخبر الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز
 بينها بنفس الجهة او شئ من لوازمها اذا لا يختلف الحجم ولا شئ من العوارض لانها
 متساوية النسبة الى جميعها واذا الامتياز اصلاً فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن
 محتاجاً الى هذا البيان لم يحرم بالنعى ولا ثبات بل بنى الامر على التجيز واقول عدم الامتياز
 في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان للنقط التي هي الطرف انصاف اقطار
 الذي يجمع عند المركز بحيث لا يمايز في الوضع ويختلف المواضع العارضة
 بحسب مآلاتها الخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبارات والحجج
 ذلك ان التعدد من لواحق التغير والتغاير قد يكون عقلياً او قد يكون وضعياً
 وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقل فيرتفع للتعدّد الوضعي دون
 العقل فلذلك حكم الشيخ بارتقاع التعدد على سبيل التجيز وقال وان كان
 لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها
 في جميع الجهات حتى كل حجم في كل جهة كان جسم **اقول**
 هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة
 متناهية جسماً ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ان يزداد الحجم بانه يزداد
 الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى تصير المؤلفات

طوبى لغيرها عبقاً فيكون جسماً و قوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اى حصل
 حجم في كل جهة فحصل جسم و اما قال ذلك لان الجسم لا يطاق الا على المتصل فلهوات
 الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مما منع لان يدخل فيه آخر مثله قال
 الفاضل المشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك بان يقال و اما كنت
 الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم
 الشيخ والناسخ او حذفها الشيخ للدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار
 احتياج لان الهاء في قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى
 الاحكام التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات
 بينها في الجهات لان يفرض ولا تأليف الكثرة في جهة ثم يحتاج للتأليف في الجهات
 الاخرى غير تلك الكثرة وبكات الفاضل المشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم
 من مكان الاضافات امتكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية
 وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد
 ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صير و مرها جسماً
 لا قباها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم
 ان الشيخ لو انشور على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم
 يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تألف مما لا يتناهى بل يتناهى
 بذلك بل تصديان ازا اجسام المتناهية المقادين لا يتألف مما لا يتناهى اعني ما يقال ان
 نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناه نسبة متناه القدر الى متناه
 القدر **قول** هذا قال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها
 حجم الى قوله فكان جسم والجميع متعديلة شريطة وذهب لفاضل المشارح الى ان قوله
 فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجمه الذي احاده الى قوله متناهى القدر قضية
 واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناه
 القدر وكان لفظة كان رابطة والجمهور على التالي للمقدم المذكور والظاهر اذ كررنا
 و نقد الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل
 من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناه

القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر
 واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام
 الا بعد ان صير جسمك ذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نزه واحد
 كالجسم والسطح والخط مثلا قال لكن ازدياد الحجم يجب ازدياد التاليف والنظم
 فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناهية
 الى متناهية حال اقوال هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به انما
 نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
 من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى ما ازدياد حجم الواحد فليس بازدياد منه
 والثانى باطل لانه لا يفيد زيادة المقدر والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان
 نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف
 مما لا يتناهى نسبة متناهية الى متناهية لكانا كسبه الاجزاء الى الاجزاء فنسبة
 متناهية الى متناهية كسبة غير متناهية الى متناهية وهذا خلف حال فليس
 الاول حقا واذ باطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى
قوله اليس اذا وجب النظران الجسم لا يجوز ان يكون مؤلف من مفاصل
غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية او ما لا
ينفصل فقد وجب امكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل اقوال
 لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية
 ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض اجسام غير
 منقسمة بالفعل مع كونه قابلا للانقسام وهذا هو المطلوب في هذا الفصل
 وبما تنبها لعدم الاحتياج فيه الى برهان ترايد على ما تقدم وانما
 انورد القضية الاولى مهمة وهى ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم
 لان الثابت البرهان في الفصل الثانى هو ان الاجسام المتناهية لا تقاوم تجزى
 يكون متناهية مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهية
 القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد
 لم يحكم بذلك كليتا ولم يحكم ايضا جزئيا لتلاوي كذب الكلية فاهلها وسببها

بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناه هو القدر كدياً قال الفاضل الشارح ان
 قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية
 ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون
 ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي
 الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء
 غير متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المتناهية التي لا يتجزى ويدل
 عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع توريثية منها وتوان الواجب ان يقول
 في هذا القسم ايضاً يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني
 ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز
 هذا التاليف ثم لما ابطاه او رد ههنا نقض ذلك وهو الحكم بان لا يجوز ولما
 قال في الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب
 فلما ابطاه او رد ههنا نقضه وهو الحكم بان لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى
 مهمله كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا
 ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل الاثر من اجزئاً وهو قوله فقد
 اوجب مكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب عرضة ههنا وذكر الفاضل الشارح
 عليه سواها وهوان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهي بالفعل يقتض
 الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ
 فقد اوجب مكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه
 بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاماً وايضاً ان كان خاصاً فقوله صحح
 ذلك لان الامتناع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها
 فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عليه
 المفاصل الا لما نزع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون
 الجسم مركباً عن اجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان **قال** بل هو
 في نفسه كما هو عند الجس **اقول** الحسن يحكم بانفعال الجسم وثبات المفاصل على ما ذهب
 اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلاً في

نفس الامر كما هو عند المس في انه لكنه ليس مما لا يتصل بوجه بل يجب ان يكون قابلاً
 للانفصال ووقوع المفصل فيه اما بترك وقطع واما باختلاف عرضين
 قارين فيه كما في السلسلة وقارين على طرفيها ان امتنع الفلك
 بسبب اقول والجسم الذي حكماً يكونه تدبيره تفصال ليس مما لا يتصل بل يجب
 ان يكون قابلاً للانفصال لما هو في انفصال الاقوال واسباب وقوع المفصل لا يخلف عن الثلثة المذكورة
 في الكتابي ان الانفصال مما ان يكون شيئاً الى الاقوال ان لا يكون والتأني يكون
 اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفلك والقطر ومثال الثاني ما باختلاف عرضين
 ومثال الثالث ما بالوهم تذييل ليس الا ان يكون تأني من احاد لا يقبل القسمة
 وحب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف
 المراد النهائية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطباب والمستبصر بشدة
 القدر الذي نوردته اقوال لما ابطال احتمالين من الاربعة المذكورة بقي ان الحق
 احد الاخرين فاشارة هذا الى بطلان احدهما بقوله وحب ان يكون احد وجوه
 القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهائية وتعين الرابع الذي هو مذهب
 الجمهور من الحكماء ووجه القسمة غير الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية
 لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا ينسب الى القسمة الوهمية وسمى الفصل
 تذييلاً لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسألة الجزء الذي
 لا يجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اختلفوا
 الكلام فيها والمستبصر بشدة القدر الذي نوردته اي في هذا الكتاب وفي بعض
 النسخ القدر الذي وردناه قولاً فليعلم انك ستعلم ايضاً مما علمته من حال
 احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها زمان تلك الحركة
 ايضاً كذلك وانه لا يتألف ايضاً مما لا ينقسم حركة ولا زمان اقول
 قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل بنفسه قابل للقسمة الى غير
 النهاية والزمن من ذلك كون الملكية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي
 الذي يدل على مغاييرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدله اشكاله
 ايضاً كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام والمخطوط التي بها

ينتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح و
 الخطوط يسمى مقادير فالشيز نبيه على جميع ذلك ثم يربطها بقوله من حال احتمال
 المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكر وتصريحا لانه لم يبين وجودها
 بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير متحركة كالحركة والزمان حكم المتصلات
 القارئة وذلك لظايفهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها
 وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذا كانت الحركة متوافقة من اجزائها لا يتجزئ
 ولا زمان ويتبين من ذلك ان تسمية الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
 وحال لا تقع في الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
 المشتركة بين المقادير لا يكون اجزائها لها والا لكان التخصيف تشبيها
 بل هو وجودات مغايرة لما هو حدوده بالذات فاذا قد ظهر مصاد الحجية المذكورة
 على اثباتها في قول اشارت قد علمت ان للجسم مقادير متصلا بقول
 المقهور من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فان مقدار بحسب اللغة هو الكمية
 وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والنقطة
 اسم محشوما بين السطوح والاشكال الذي يقابله رقة القوام فالنقطة يدل بالاشتران
 على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فضل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الفرق
 من الاجسام والمراد بهذا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما
 صفة لشئ لا يقاسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
 يشترك في الحدود والمتصل هذا المعنى يطلق على فضل الكدر وعلى الصورة الجسمية
 المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على
 الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد
 بالحجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثا بينها صفة للشئ بقيامه الى غيره
 وهو ايضا معنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار امر ويقال لذلك
 المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك
 بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم
 كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فنقول بحسب الاصطلاح الى

الاول وما تقرره هذا فنقول المقدر في قول الشيخ مقلداً انخذنا متصلاً ينبغي ان يحمل
 على المعنى التلاين كسر المتصل والتخين على ما هو فضل الجسم التعليمي والمتصل
 علم ما هو فضل الكم المتصل وحرى كون المجموع هو الجسم التعليمي لانه
 كمية متصلة تخينة وانما قدم التخين لانه اعرف فان القايلين بالحيز ويعترفون
 بشحانه الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديره الاعرف في الاقوال المشارحة اولاً والمقدار
 التخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك
 لانه يبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشعرة التي يجعل نارة كورة
 صهبا مثلاً هو امر عام في الجسم ويكون معني قول الشيخ قد علمت ان الجسم
 الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي
 غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً بنفسه
 كما هو عند الحس وكان كونه ذاك كمية وداخلة امر بيننا غير
 متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون
 الجسم ذاك كمية وداخلة واتصال هو كونه ذا جسم **تقريباً**
 فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم تعرف ان الجسمية شيء مغاير
 لهذه الامور فانه ما لم تعرف مغايرته لم يمكن اثباتها لانه كونه موجوداً الا
 في موضوع اعني جوهرية او وضع شيئاً له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئاً
 من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فضله الذي يتحصل به
 جوهرية قولنا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال هو الانفكاك
 كما ذكره قال الفاضل المشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجرئيته الحكم من الافلاك
 واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال باحد معانيه اعني
 الوهمية ولاجل ذلك بيننا وطا هذا البرهان على ما نسجيم ببرانه فالصواب
 ان يقرب انه جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيرها غير منفصل
 لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه والعدم
 اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة
 عليه على ما مر قال وتعلم ان المتصل بئانه غير القابل للانفصال والافصال

قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامر ^{بغيرها} ^{القول} يريد بالمتصل بذاته ههنا
 الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها
 بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهو ذلك الامتداد الذي هو في التعمير حال كونها
 كرمية ومكعباً ومشكلاً بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطوق
 على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير عرض
 هذه العبادات الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى
 الصورة ولوح بالمتصل بذاته ههنا في الجسم التعليمي الذي هو المقدم
 كان البرهان على اثبات الهيولى بجماله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل
 للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضاً متصلة
 ولذا كان يغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال
 بقوله قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامر لان مقابل للاتصال
 والانفصال يق بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف
 بجمها وهو المادة لا غير ويقال بالمجانز ومن حيث اللف الذي يطراء عليه احدهما
 نيتني بطرانه فلا يكون موصوفاً بالطارى كالصورة التي ينعدم هويتها بالاتصال
 عند طرانه الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالاتصال فان الاتصال
 لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قيل الانفصال لكان الشيء قابلاً
 لعدده وان قيل الاتصال لكان الشيء قابلاً لنفسه قال فادن قوة هذا القول
 غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورة ^{اقول} قوة الشيء بمعنى امكان
 وجوده وامكان وجوده ووجهه متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال
 وقيل وجوده في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال
 ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير
 الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة
 الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي الا ان
 لها فائدة كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضاً على ان الشيخ
 انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدم قال الفاضل

الشارح قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود القبول نتيجة قياس مذكوره
 بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي انضاف
 اليه وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل
 ما هو حاصلة قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فاذا قوة قبول الشئ غير
 وجود ذلك القبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لو ممنوع الباقيين ثم قال
 والثبات المادة لا يمكن لهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض
 له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شئ
 اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل والامور
 العدمية لا يستدعي محلاتها فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال
 لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية
 التي يستدعي محلاتها اذ بيتنا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ اخر
 هو الهوى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعلام الملكات ليست اعدادا
 صرفة فهي ليست محالاتا بثة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال
 عما من شأنه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شأنه ان يتصل
 والمعنى ان مراد الشيخ من ذلك مغايرة قوة الانفصال للانفصال في
 كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان
 كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طر يانه وبعده اذ لا يعجل
 يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث
 حال الاحتياج النية من غير ان يستمر وجوده قال وتلك القوة لتغير ما هو
 ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند
 عود الاتصال يعود مثله متجددا اقول المتصل بذاته ما دام من وجود
 الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طر الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد
 المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصال اخر انما اشخص متصلان اخران
 بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود
 متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا الشئ

وهذا هو المعنى

الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعاً غير المتصل بذاته وهو الهوى
 وتلخيص هذا البيان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يتخلو عن اتصال ما في ذاته
 وانه قابل للانفصال حال كونه متصلاً فتقوة قبول الانفصال حاصلة
 له حال الاتصال ونفس الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يكون حال
 كونها اتصالاً هو صفة بالانفصال فاذا الجسم شئ غير الاتصال به يقوى
 على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل بقوة بعد اخرى فهو الهوى واعلم
 اننا لا نعلم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضيين
 متعاقبين على شئ واحد هو موضوعهما وهو الجسم كما سبق الى اوهاه
 المشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ يجب ان يكون في ذاته
 غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو
 لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسماً البته بل
 هو المسمى بالمادة ولا بد من انضيات شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسماً
 وذلك الشئ هو الصورة والجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل
 للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضاً على الاطلاق ينسبون ان يكون الجسم متصلاً
 في نفسه امر ذاتي متقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة
 الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضاً لا تعرضان للمادم الا بعد تشخصها المستفاد
 من الصورة لتوقفت على احوال التشبيه المبدئية على انصاف المادة بالوحدة
 والتعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وخبره كقولهم لو كان تعدد الجسمين
 بعد وحدتهما مقتضياً لا بعداهما وهو جأ الى مادة توحيد في الحالين لكان
 تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لا لعدم المادة الاو الى
 وجوباً الى مادة اخرى وتبلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة
 الموجودة في الحالين غير موصوفاة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل تمايزت بهما
 عند تعاقب الصور والفاضل المشارح عارض الشبهة باقامة حجة على نفى
 الهوى وهوى الهوى على تقدير ثبوتها ان كان يقتضية فاما على سبيل
 الاستقلال فاذا كان حلول الجسمية فيها جميعاً للثنتين وايضا لو يكن هي

بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لا نجد اجتنابا هيئوي اخرى وانما على سبيل التبعية
 فاذا كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يمكن متخيرة استحال
 حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالذات هذه الحجة غير مشتتة على حساب
 منحورة فان ما لا يتحيز على سبيل الحول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد
 بل ربما يتحيز بشرط حوله الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير
 قوله وهم وتدبيه واعدك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفلك
 والتفصيل وليس كل جسم فيهما احسب كذلك القول هذا
 هو الزهم وتقريره ان يقال انكم استدلتم بما كان وجود الانفكاك
 والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارن لا قبل ذلك لا يقتضى
 وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقبيل فان منها ما لا يقبل ذلك والتفصيل
 بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الدائمة وان كان قابلا بحسب التوهم
 قوله فان خطر هذا بالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة
 القول هذا هو التنبيه المنزى لذلك الوهم وهو يتذكر في فهم الامتداد
 الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصايرا الذي لا يبقى هو بقا الامتدادية
 عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم يتذكر كون كل ذي حجم يجب وسطه
 طرفه طرفه من الملافاة واجب القبيل للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب
 هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل
 والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتخالفهما
 فيما لا يتعلق بهذا المعنى كون بعضها فلكا وبعضها عطر او ما يجري مجراه
 واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو وكل جسم ساكن
 او متحركا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ
 من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون
 اذا اخذت من حيث هو في الخارج ولا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك وشار اليه
 بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما هو ولا شك في انه
 من حيث هو طبيعة شئ واحد في نفسه مغاير لسائر الطبايع قوله وما لها من الغنى

من القابل والباحاجة اليه متشابهة اقول وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو
هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالاسر المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف
لكونه ماخوذاً من امر يقتضي الاختلاف قوله واذا عرف بعض احوالها حاجتها
الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت
طبيعتها له عدة ما يتم من التفتيح كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة
اقول اي اذا صار بعض احوالها هو اماكن طريان الانفصال عليها امتناع
وجودها مع الانفصال مع فالسكنى كما محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة
فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
عن القابل لو كانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية
محصلة يختلف بالخارجات عنادون الفصول اقول قد بينا ان الطبيعة
ليكن باى الاختيارات مادة وياتها جنسا وياتها نوعا فذات الطبيعة الوجود
ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضات اليها محصلا اياها ولا مادة لانها
مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فمن اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضيات معنى
العرف واليه ابقى وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية كما محالة كذلك لان الشيء الذي
يختلف بالفصول هو الجنس كالحوان مثلا يكون مقتضيا لبعض الص
شيء كالضحك وهو عند تحصيله بفصل كالناطق ولا يكون مقتسبا
في سائر الصوره وكان هذا السلام جواب عن ايراد لفض للحك
المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون
غيره من ساير الحيوان فلهذا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتصبا لوجود القابل
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني
الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنوا في ان اقتضت شيئا
اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة
جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هي غير محصلة

اذا تحصلت لتبقى انضاف اليها وخر في وجودها المحصل فان تحققت شيئا
 مع ذلك الشيء الغير المحتاج عنه لم يقضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك
 المحصل بعينه والفاضل المشايع اور والشك او لان ان الجسمية طبيعيا
 نوعية واحدة باصهتها غير معلومة والاشترك في قبول الابعاد الذي هو معلوم
 لازم لها والاشترك في الوازم لا يقتضي الاشتراك في المنزومات وناقض الوجوه
 الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك
 وثانيا بان الحكم بجلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحمول بل
 يتمنى صحته فاذا يمكن الاجل فيه البعض الآخر والجواب عن الادل ان
 الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته
 قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل هذا القدر معلوم ومشتك ومقتضى
 الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداها مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجوه
 ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على سبيل بيانها وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة
 يقتضي وجوب الحمول لما من لا امکان للحمل لعدم الحمول والشك في ذلك
 اورد هنا على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون
 غيرها كاختلاف النوعية المتعلقة بسوء اعتبار الكليات وتخل بمراعاة ما ذكرنا
 فلا فائدة بنا لتسويل بالاعادة قال وهم وتنبه اولئك تقول ليس الامتداد
 جسماني الواحد بقابل للانفصال التبه وانته انما ينفصل الجسم المركب من
 اجسام بسيطة لاحتمال فيها الانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاورام
 وما تشبهها اقول قد ذكرنا في ضد النقطات الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في
 الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبتبني حكم المؤلفات نقول من المذاهب
 المتعلقة بهذا الموضوع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذ
 بمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببساط على الاطلاق
 بل ناهي متألفة من بساط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألّف البساط
 انما يكون بالقياس والتجاور فقط والجسم البسط الواحد منها لا ينقسم فكما اصله وينقسم
 وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبرها شكها مختلفة وربما عر

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول
 في الارض وحده وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البساط كرية
 الشكل وفيه نظرات الشينج حكي في الفتن الثالث من طبيعيات اشفا انهم يقولون
 انها غير متخالفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة
 لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسات الخمسة المذكورة
 في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك
 وذكر اختلافات كثيرة لهم لافائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه
 مذهب مثيتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهبي عليها
 ووجه تعاقدهما الرضعات الحجة المذكورة في نفى الاجزاء انما اقتضت كسرة
 كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهبي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات
 الميوه مستتية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذا لو كانت
 البساط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس
 لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهاذا الهم هو هذا المذهب والامتداد
 الجسماني الواحد الذي ذكره الشينج هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما واحدا بسيطا
 قال فان خطر هذا ابالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة
 بسبب اختلاف عرضين واثنين كلسواد والبياض في البلقه او بمضامين
 كما اختلاف محاذ اثنين او مواز اثنين او محاسنتين يحدث في المقسوم
 التثنية مما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع
 الحجة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين متباينين
 اثنين اخرين فيصير اذن بين المتباينين من الاتصال الراجع الاثنية
 الانفكاكية مما يصح بين المتساوين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الراجع
 للاتحاد الاتصال مما يصح بين المتباينين قول هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو
 باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البساط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتساوية
 انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهبي من حيث
 الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج

عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لا اشتراك لجمع فيها ويجب من ذلك لتشارك
 جميع هذه الاربعة اما في الاستماع من قبول الانفصال والاتصال في جوار قبولها واكوال
 ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شئ يقارنه
 قلنا الانزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول في الفلك انما المقصود ههنا هو انما كان
 الفصل والوصل على الاجسام مفروضة من حيث طبيعتها النقية وذلك يكفينا
 في اثبات المادة والشئ قد خص القسمه الفرضية والتي باختلاف عرضين
 بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونها على تلك البسائط بخلاف الفلكية
 وتسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب وعرضين قارين والى ما يكون
 بسبب عرضين اضامين و اراد بالقارما للموضوع في نفسه وبالاضافة
 ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره واما بسط القول بذكر هذه الاقسام
 لان جميع هذه مما يجوزونه ثم يبين ان كل قسمة من هذه يحدث اثنيثية
 في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنتين وطباع
 مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يرافقهما في النوع والماهية غير
 مختلف فيما يقتضيه لانهما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد
 لان الطباع اعم من طبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولى
 لكل شئ والطبيعة فتخصص بما يصدر عنه الحركة في السكون فيما هو
 فيه اول بالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم
 المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول
 انفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الامن عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد
 لانهم ان ترا مثل اسول هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمنع
 من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارنة له
 ويكون لازما كما في الفلك او في ايلاك في الاجسام الصخرية الصلبة مثلا
 و كانه جواب لسؤال من هو هذا الذي ليس جزء الفلك ولا عندكم بل جزء اخر منه
 مثلا ومنه كما عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزئين منه والتماثلها بالعنصر
 مع اشتراك الجمع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوزون مثل ذلك في البسائط

و
 في
 قوله
 الامتداد
 المقصود
 به
 هو
 الامتداد
 في
 ذاته
 لا
 الامتداد
 في
 غيره

المذكورة فيقال له انما تذهب الى ذلك لما نعه وهوان الصورة الفلكية اعظم النوعية
 امر مقارنت الامتداد الجسماني ما نعه اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير
 وانتم وضتم البساط متشابهة الطبايع فاذا كانا نعه لها من حيث هي هي
 من الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا

كان لا اثنية بالفعال ولا فصل بين اشخاص نوعك الطبيعة بل
 يكون نوعه في شخصه اقول معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنع عن الانفصال
 بجسب لطبيعة من المستحيل ان يتعد ذاتها في الوجود اي لا يكون في الوجود
 منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد
 منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا
 للانفصال لانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم
 كل ناعم في العلوم الطبيعية قد افجر الكلام الى ان ذكره في اثنا حل هذه
 الشبهة واترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبذية على ان الاحسام متساوية
 في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشئ بنى
 حجة على ما سلوه من كون البساط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات
 الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال هي امر مشفصة
 ولعلها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه اننا سلمنا ان وقوع الاختلاف
 بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذين تنبيه
 وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم
 طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع
 اثنية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع
 الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنية او كثرة لاشخاص ذلك النوع
 والعائق عنه لازم طبيعي اقول هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضه
 مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالترجمة ويشبه ان يكون حاشية
 فاثبتت في اثنا سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر فالافضل
 الشارح في شرحه كل ما هيية اما ان يكون نفس تصورهما معا لغة عن المشتركة

فاذا لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذا ن يكون لشخص الشخص لذاته
 يدخل متوفا في الوجود زائداً على الماهية وذلك الزايدان كان لازماً لم يحصل منها
 الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة
 نظرات الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها ما نغمة عن الشك
 الا اذا عجز بالماهية غير ما اصطلاحاً **نن نيك** ليس قد بان لك ان المقدار
 من حيث هو مقدار او الصورة الجبرسية من حيث هي صورته
 جرمية تقارنه لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هي لاها
 وتسمى هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهوى او
 واعرفها ولا تستند بوجدان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها بقدر معين
 وان ما هو البرا وصغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف
 الحقيقيين قال الفاضل الشافعي في المسئلة تفريع على اثبات الهوى واذا العركين
 من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذبذباً والمثب هو
 عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان اجزأه منفتحة
 فيد سج او يتخلل بعضها اجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس
 غير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً اذا الشئ انزل ذلك الاستبعاد
 ببيان كون الهوى غير متقدرة في نفسها او كون المقدر اليها متساوي في
 فان ذلك يقتضي تجزئ تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً وبالعكس
 وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان الهوى الفلك ايضاً بهذا الصفة
 مع امتناعها عن الخلو عن مقدار المعين بسبب تقارنوا بل يفيد التجزئ
 وانزاله الاستبعاد وذلك قال الشافعي ولا يستبعد واحترز عن الفلك
 بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض الشئ بعد قوا
 ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهوى الاولى فيدها بالاولى لان مادة
 كل مركب يكون هوى له وان كانت جرمياً اشارة يجب ان يكون **حقفا**
 عندك انه لا يمتد بعد في ملامه وخلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه
 مسئله تناهى الابعاد في احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضاً مبدا المسائل

منها مسألة اثبات تحد للجهات كما سياتي بعد وهي أيضاً من الطبيعيات
 ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها عند المقدار من الهوي
 وهي من علم ما بعد الطبيعة وليان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله
 يجب ان يكون محققاً عندك على ان احدى المطالب الجليلة قال الفاضل
 الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهوي والصورة اراد بعد ذلك
 ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهوي بانه صورته هذه كل جسم
 متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا بجمع
 المادة فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عقول عليها افلاطون في ان الابعاد
 لا يشارك المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من ساكنة الهيات الشفاه
 ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اذا كان يكون متناهياً وغير متناه
 في الثاني بط لا وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهياً فانه متناهي في حد محدد
 في كل وقت ليس له لانفعال عرض له من خارج كالنفس طبيعته ولو ينفع بل
 الصورة الا انها قد تكون مفارقة وغير مفارقة هذا هو الذي تقر في هذه المسئلة
 عند اثبات تساوي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير
 المتناهية لو لم تكن متمتعة اصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهين
 لا يزال المبدئين يتزايد كما في مثلث يمتد الى غير النهاية والثانية ان ال
 يجوز ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً يكون
 البعد الاول ذراعاً والثاني زائداً عليه بنصف ذراع والثالث زائداً
 على الثاني ايضاً بنصف ذراع وهلم جراً وينبغي ان يكون الزيادات بقدر
 واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في
 الاخرى اذا انصفنا خطأ وجعلنا احد نصفيه اصلاً ونزدنا عليه نصف
 النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جراً الى غير النهاية وهذا غير
 متمنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
 فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد
 الى ان نهاية معارته لا ينتهي الى مساواة الخط الاول النصف فثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت يدنا قس لا يلزم من كونها غير متناهية انقصه
 المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلب
 حاصل ولما كان المثل موجودا في الزيادة اختار الشيخ المثل الذي لا ينفى في حصوله
 الزائد الثلاثة انه محتمل ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة
 بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
 يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه
 قد توجد في بعد واحد وكل بعدا خذته وجدت جميع الزيادات التي
 دونه موجودة فيه وارجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاق صدر البحث
 بقوله ان جائز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه
 متناهي بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهياً قوله ولا ين الجايز
 ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا ينزلنا بعد بينهما بل يزيد
 هو بيان المقدمة الاولى وقوله ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد بل يزيد
 واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله من الجايز ان يفرض
 بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
 يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولا كل زيادة توجد فانها
 مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب
 الحجج عنما قوله وايه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يتشتمل
 على جميع ذلك الممكن اقول شرع في الحجج ومعه ان كل واحدة من زيادات التي
 يمكن وجودها وانها يمكن ان يشتمل عليها بعد تبيين هذه القضية بقوله
 والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس المزيد عليه امكان اقول يحتمل
 ان يكون قوله وايه زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة الرابعة
 اي وايه زيادات امكنت اذا اخذت معاً فانها ايضا يكون موجبة
 مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل
 على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولا كل زيادة توجد فانها
 الفاء جوازاً بالذات الامم ويكون تقدير الكلام ولا كل واحدة من الزيادات

نسخه اشتر

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادةات الممكنة الغير المتناهية وعلى التوحيد الذي فشره الشارح لا يكون للامام التعليل في قوله ولا في معلق ولا لا زيادة لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادةات الغير المتناهية او لا يكون فالثاني باطل لانه لا يجلو اما ان يوجد بين الاصطدادين بعد لا يوجد فرقته بعد اخر ولا يوجد ولا اول فوجب التقاطعها مع فرض اللاتماهي وهو باطل والثاني يقضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن صدق على كل زيادة اذا حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه متصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الاصطدادين بعد يشتمل على الزيادةات الغير المتناهية مع كونه بصورة ايدى خارجة من هذا المثل فثبت ان القول بلاشك ان الاجاد يؤدي الى انقسامها كلها باطلة قال وجميع هذه المتدمات جلية الامتددة واحدة وهذه نواتها لما كان كل واحدة من تلك الزيادةات حاصلة في بعد وجب ان يكون العكس حاصلا في بعد فاذن لا بد ان يطالب عليه بالتاسيل وهذه المقدمة ان اهـ سكن اثباتها بالبرهان استمر لبرهان الاستفاد والقول انه لم يجعل كونه الكل حاصلا في بعد معللا ليكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله بعد الاجساد كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية تزيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما عند الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادةات الغير المتناهية مجرعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير بية قصدا ثباتها باطل فبقيتها وهو قوله ولا فيكون امكان وقوع الاجاد الواحد ليس للزائد عليه امكان القول المراد منه بيان الحال الذي يلزم من علم بعد يشتمل على جميع الزيادةات فالمعنى ان معلوم بوجود بعد يشتمل على

تلك الزيادات لو يجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات
 في وجودها لا يوجد بعد فارق ذلك البعد فيكون ان كان الابعاد المفترضة
 بينهما محدد وذا بعد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن
 وجود المشتق على محدد و من جملة غير المحدود الذي في القوة اقول يعني يلزم
 من ذلك ان لا يوجد بعد مشتق الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد
 غير المتناهية التي موجودة بالقوة قوله فيصير العبد بين الامتدادين
 محدد وذا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اقول اي اذا كان لا يمكن
 الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد
 ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع كالحالة الامتدادان ولا ينفذان بعد
 اقول اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب القطع قوله والا امكنت
 الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود و من جملة غير المحدود وذلك محال اقول
 ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحيث يوجد
 بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتغال
 على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك
 المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصير بعد واحد
 مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
 غير متناهيين والشئ لم يصير بعد اعتمدا على فزهم المتعلق قوله فبين ان يكون
 هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات المرو
 جودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى هو محصورا بين حاضرين وهذه محال اقول ومعنا
 ظاهر قال فان قيل الحجة مبنيّة على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الجمع
 فرضتنا هي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا
 وفوقه بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذا دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها
 الابعاد اثبات المطلوب فنقول لا شك ان اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن
 ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن
 ذلك لا يضرنا الا اننا نقول بقول بكونها غير متناهيين يؤدي الى القول بكونها

بسم

متناهيين فيكون خلافاً وذلك لا نفترق اما ان يكون بعد مشتمل على جميع
 الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر ففرقة لأنه لو كان
 بعد ففرقة لما كان هو مشتملاً على زيادة البعد الذي هو فرقة فلم يكن
 مشتملاً على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
 كان في ذلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه ووجب
 ان يكون آخر لا بعد اذ لو لم يكن آخر لا بعد لكان فرقة بعد آخر ويكون ذلك
 الغرق في مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فنثبت ان الشك المذكور
 هو كد هذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل
 على الجميع متصلة غير واضحة الزوم وان تطرق خلل الى هذا الكلام فاما يكون
 منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد السعدي
 هذا المعنى بعبارة اخرى وهو ان كل واحد من الزيادات الغير متناهية
 اما ان يكون حاصل في بعد آخر فرقة او لا يكون وان لم يكن كل زيادة
 حاصل في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات
 بعد آخر اذ لو كان كانت تلك الزيادة موجودة فيه قد انقطعوا كما امتنا هيمن كما
 كل زيادة منها حاصل في الغير فاما ان يكون الكل حاصل في بعد او لا يكون
 ومحال ان لا يكون لاننا قد بيننا ان البعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة على
 التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد
 العاشر فظاهر ان تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من
 وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصوراً بين حاكمين
 الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فرقة بعد آخر فهو غير
 مشتمل على الجميع لأنه لا يشتمل على ما فرقة وان لم يكن فرقة بعد آخر فقد
 نقطع الامتدادان فالقول بلاهاية الامتدادين يفتحق الى اقتسام كل ما باطل من
 ما عرض من ان ايراده ان تلي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه
 بعداً خرج له لا زماً هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهو بالعدم حصول
 كل زيادة فصار هذه المتصلة واضحة الزوم بخلاف تلك واما بقى الالتباس

هم هنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد تكون الكل حاصل في بعد على ما ذكره فهذا اما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الشارح لانه بذل المعنى فيه قال وقد يستبان استيالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او الاستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية القول الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو ان يبين على فرض حركة يخرج مركزها قطر من ان الخط غير متناه يثبت ان بسامته بعد الموازاة بحركة كثيرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد له وجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو البنى على طبق خط غير متناه من احد وجهيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل من الجهة التي يتناها فيها قدر دامنه وبيان امتناعه او عدمه كما امتناع كون الخبز عسائيا بالكل وامتناع التناقوت في الجهة التي تناهيا فيها الغرض التطبيقي فيلزم الخلف من وجوب تناهياها في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران اقول له اشارته فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود يريد بيان امتناعه انفق ذلك الصيغة التسمية عن الغير في بيانه او كالزوم الشكل للصورة التي تنطق المتناهي ثم بنى البرهان عليه انما بيان الاول فخرات الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد واحد او حد واحد لكنه اذا حقق كان هيئته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو شئ شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة لتناهيها فيكون الشئ المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه هو في نفسه وهذا معذوقه فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وقايد اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث هيئته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحرك لا يكون ذا شكل بل انما يستلزم من حيث انه في الوجود لا يفتك عن شكل ما لوجوب تناهيه ثانيا لا يجوز ان يكون هذا للالزام يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او بوجوده ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزم بسبب

الحامل والامور التي يلتفت الحامل قال الفاضل المشار تركيب الحجته ان يقال لزوم
التشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالاً فيها او لما يكون
حلاً لها والملا لا يكون محلاً وحالاً لها وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام مخرجات
الظهوره وذلك لان الحال ان كان لانها ما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضا
ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لانها فيستحيل ان يكون علة لوجود
عاهو لازم اعني الشكل من باقى الاقسام مذکور اقرب استلام النفس مشعر بان
الاقسام ثلثة وان جسمه ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون من حيث
هم منفردة بنفسها عن المادة وما يكوها او لا يكوها كذلك بل يكون
لداخله المادة بل هو مادة في ذات اللزوم والاقول ان يكون لنفس الجسمية
ولشي غير هو هو الاقسام الذات قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه
ثم ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تبين القسمة وحدت احد الاقسام
مما حجة اليه ولا هي، طابق المثلين قال ولولزمه منفردا بنفسه عن نفسه
لتناجت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل
وكان جزء المقروض من مقدارها يلزمه ما يلزم حكاية القول هذا
اقول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد يلزم الامتداد عن نفسه حال كونه
منفردا عن المادة وما يكتف المادة من التي احوق حكاية فصل والوصل وسائر
ما يحتاج فيه الى المادة من الالفعالات وقد بينت فساده هذا القسم لزوم التناهي
او لا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها اما كان بسبب الفصل
والوصل والتخالخل والتكاثف والكثيفيات المختلفة المتضمنية لذلك وبالجملة
بسبب التفاعلات الماددة من غير هاتم فيما يتبع المقادير وهي هيئات
التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي
لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط
والمركب وذلك ان هيئات التناهي امر يعرض للشي المتناهي والتشكل هو اعتبار
مع ذلك العارض ثم قال وحر يجب ان يلزم كل جزء يعرض من الامتداد
ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرغ من تقليل والتثمين منه واحدا القول ان

فرض قل قليل من الامتداد كان الموجود من المقدار على فرض اكثر كغيره واذن
 لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة وان فرض بيان امتناع فرض الكلية
 والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض ليستلزم لضعفهما لا بان يكون فرضهما
 ممكنا من حيث الفرض ويلزم الحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان
 اختلاف الكل والجزء فرض على المتغير والتغير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود
 المادة فلما حصلت الحال للامزم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير
 في الاجسام واما اعتبار الشئ عنده بلوازمه لا ايضا ح والفاضل الشارح توهم الامتداد
 الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كاليساطة والتركييب وقبول
 الانقسام والالتيام والجزئية مفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو
 عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرر التفظ به قولا فقط فيه
 وقدر قول الشئ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير
 والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكلي والجزء في عوارضها على ان كل واحد
 منها محال برأيه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد بيديان امر كان
 الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة والطلب القول فيه بما لا
 يجمله الناظر فيه لا على من فهمه قايده حاشاه عن ذلك فاذا كان مناد جميع
 اعتراضاته صاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايرادها قال ولو لمزم ذلك بسبب
 فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه كان المقدر الجسماني قابلا في نفسه من غير
 هيولا للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الالفعل وقد بانست
 استحالة اقول هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهران يكون الشكل قد لزم
 الامتداد الجسماني بسبب فاعل مابين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه
 عن المادة واما ترجيبه لمادة من الواحق وقد بينت مناد هذا القسم بلزم
 كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولا قابلا للفصل والوصل
 لان المتغير بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها
 ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالحمل
 لا يمكن ان يحصل للاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد

لا بعد كونه متبادلاً في الفعل ويكون فيه قوتة الانفعال التي هي من لواحق
المادة فاذا تخلص لها يقتضى كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها وهن
وما او رده الفاضل لتناوح ههنا وههنا كون الجسم قابلاً للاشكال لا
يقتضى كونه قابلاً للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال
الجسم كما شكالى الشمعة المتبدلة بحسب اشكالات المختلفة ليس بقادر في الغرض
لان الشئ لم يجعل لزوم المجال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه
وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم
ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد ان كان انفعالها واعلم انه
الزم المجال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل
جميعاً وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فيمنع ان يكون
بمشاركة من الحاصل اقول اى ما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون
هذا القسم حقاً ويوجد في بعض النسخ بعده فلا يهوى الى اذن تأثير في وجود
علا بد للصورة في وجودها منه كالتأهي والتشكل وهذا يتجه البرهان
المذكور وثبت منها احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتنحصر بال
الهيولى لاني ما هيتهنفاً فاذا هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب
قوله وهم واسارة او اهلك نقول لهذا ايضا ليزم ما في اشياء اخرى
الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم يقول ان الشكل للفلك
مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحداً قول هذا شك يريد على ما اطل به
القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون
لر وم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت
له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحداً
ويلازم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحداً ثم انكم معترفون بان شكل
الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان
الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحداً واذا جوز شتم
اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوز نزوه مثله

في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان الجزء المفروض من مقدار ما يميزه ما يميزه كانه ونبه بقوله اشياء
الخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت
احكام الكل والجزء فيها كالارض الخالفة لبعض اجزاءها في توسط الاجرام
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط اما تباخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب
ويكون تجزئية كاحد الاسباب المذكور في واذن وجب تقييده بالسبب لما
كان المفروض اعم الاسباب خصته بالذكر فقوله تقول لك تريدان يفرق بين الصورتين
بما يقتضيه الحال المذكور في احداهما دون الاخرى وتقرير جملة الالتماس
له مادة قد عرض له بسببها الكمية والجزئية وفاعل وجب حصول المقدار
والشكل فيها فيصيرها كالأول منه ذلك السبب بعينه ان يشكون لما
يفرض جزءا له بعدة مثل ذلك الاستحالة ان يشكون والجزء كان لكل مادام الجسم
جزءا وان الكل كالأول اما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل
فضلا من مساين عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذا نزلت
حكمه حكم الفلك وما جرى مجراه قوله ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعته
فقد ارجحت هيولى تلك الجزئية ولم يكن ذلك لها عن تقسيمها او عن جرميتها
ولما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض
بعد ذلك جزءا اما لكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكمال
اقول نعم ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة فقه او حجب هيولى كانه الصورة الجسمية
المعيبة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لم يزل يمكن الشكل لها عن نفس
هيولى ولا عن صورتها الجسمية ويريد بذلك القوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شئ في غيره من حيث هو غيب و الطبيعة
يطلق على معان متناسبة والمراد هنا هو الذات لقنه او ما يصدر عنه
الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغير الذاتي
في غيره او المصدر الذاتي من الشئ الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال
فلا وجب الهيولى للفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب

بج

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهوى ان لا يكون صورة الكل
 ولا تشكله لما يكون بالغرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له وقد وجب
 ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت
 الصورة النوعية للهوى كما امتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون
 للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءاً واحداً تابعداً للكل وقد اختلفت
 النسب منها ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخضوضه لكون الحصول
 مضاعفاً اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون معناه لا يكون
 للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهذا لا يصح وفي بعضها لم يكرر
 لفظة صورة الكل ويكون فاعلاً لا يكون ضميراً يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما
 وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعلاً لقوله لا يكون هو
 ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قال

فقد اله عن عارض وما نفع وبسبب مقارنته ما يقبل تلك الصورة ويجهلها ويتجزأ
 بها اقول اى هذا الحال للفعل عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاف
 احدهما الى الآخر وما نفع وهو كون الجزء جزءاً مفضلاً بعد حصول الكل
 فان هذا المعنى هو المانع عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب
 مقارنته المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزئة معها بطريقتين
 الانفصال عليها قال واما المقدار لو انفرده لم يكن هناك شئ يوجب تسمية
 الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تقصر كلاً من غير كل بحسب ذلك
 الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنته قابل فلا يجب ان ليس
 شيئاً معيناً مما اختلفت فيه حتى نفس لكليه والجزئية فليس يمكن ان يقال
 ههنا حقها من غير هاتئى بحسب امكان فحقها ما او صلوح موضوعه نحو ما
 سابقاً ثم تنجز ذلك ان صدر ما هو كالجزء بحالة مخالفة اقول يريد ان المقدار
 لو انفرده لم يكن الكلية والجزئية اصلاً فضلاً عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة
 فلا يقتضى اختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذا
 لا اختلاف هناك ويختلف النسب ههنا ففي بعضها كذلك لم تقصر كلاً

وغير كل بحسب ذلك المفروض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل
 وهي صفة وفي بعضها الآمن نفسها الآمن علة ولا من مقارنة قابل وتقديره
 لم تنصر كلا وغير كل بحسب المفروض المذكور في الفصل المتقدم الآمن نفسها لأنه لا
 علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لأنه لا يجب ان يستحق الاختلاف
 ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا الحقوا شئ من غيرها يعنى الفاعل ثم قال بحسب
 امكان وقوة ما يعنى المادة التي يحتاج الامتداد الجسدي اليها لكونه صوراً
 ثم قال وصلوح موضوع يعنى الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه
 لكونها عرضين وتبدلها هنا لان الفلك فيه فاعل هو الصور النوعية
 ومادة هي هيبوكلاه وهو موضوع هو جرم الفلك تقريباً ذلك المحرق ان خالف الجزء
 فيه الكل واعرض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
 بالمادة غير صحيح لان صادق الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حاكليين
 في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة
 والكلية والجزئية وحيث ان احتاجت الى مادة لتسلسل المواد والا فالصورة
 ايضاً وحدها يتخالف فيوما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة
 في الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون كلامه
 قلنا وليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة والحجاب
 ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي يختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصور
 والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقضي التقدم والتأخر لذاته وتصين
 الاشتقاق متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتى بيانه فلذلك احتاجت
 الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج الى غيرها فتنبه هذا الحامل
 استعماله الوضع من قبل اعتران الصورة الجسمية به **اقول**
 يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيدة
 من الصورة الجسمية وهذه مسألة بيتني عليها البرهان على امتناع انفكاك
 الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن
 الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

اما الاول فلانه مذاق الحكم المذكور واما الثاني فلما ذكر فيها يتلو هذا
 الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة
 للحسيّة اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو
 المقولة الشهيرة والمراد منها هو الاول والمعنى ان الصورة الجسميّة هي العلة
 في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي يفيد تشخص الهيولى وتعيينها
 على ما سياتي بعد قال ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان له حد
 ذاته ذا حجم **اول** لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا
 يخلو اما ان يكون منقسماً على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان
 منقسماً في جميع الجهات كان بالانفراد ذاته عن الصورة جسمًا ذا حجم وقد كان
 حاملاً للحجم هذا خلف قال وغير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى اشارة
اقول وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسماً على الاطلاق غير منقسم عطف
 على نفسه وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بالانفراد ذاته ذا وضع وكان
 غير منقسم كان بالانفراد مقطع ومنتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتدادية
 يتبدى من المشرى وينتهي الى المشار انية وينقطع انتهاءه بما لا ينقسم في جهة ذلك
 الامتداد لانه لو انقسم في ثلاث الجهات لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فاذن
 لا يكون المقطع مقطوعاً وكل مقطع اشارة فخرذو وضع غير منقسم وكل شئ
 غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطوعاً وان هذا
 هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة قال نقطة
 ان لم ينقسم البتة ونقطاً او سطحاً ان انقسم في غير جهة الاشارة **اقول** ان ذلك
 القطع لا يخلو ما ان لا ينقسم في جهة او ينقسم والثاني لا يخلو ما ان ينقسم في جهة واحدة
 او ينقسم في جهتين اى نكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير
 الثاني خط وعلى التقدير الثالث سطحاً واما لم يحتمل قسمًا اخر لان الاقسام
 سمية ثلثة فاذا فرض احداهما اخذ الاشارة له سبق الاشارة بالحاصل
 الهيولى لو كانت ذات وضع بالانفرادها لكانت اما جسمًا او نقطة
 سطحاً او سطحاً وكلها باطل فكونها ذات وضع بالانفرادها باطل **اطلاق**

كونها احد هذه الاشياء يتبين من قصورها ما هيئا لثبات الجسم والخط
 والسطح لكونها متصلة الذات قابلة للانفعال ليكون محتاجة الى حاصل
 فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا لكانت
 جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني
 لم يتعرض الشيخ لبيانها وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يجتز فيه الا الى القسمة
تنبيه فلوفر ضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم حركتها
 الصورة فصارت ذات وضع مخصوص **قول** يريد بيان امتناع حلول الصورة
 في الهيولى الجردة عنها به يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل
 المتقدم وتقرية انالوفر ضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع
 بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حر ذات وضع بالضرورة
 لا امتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو ما ان لا يتحصل الهيولى في
 موضع من المواضع ان يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول
 والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك
 الموضع اما ان لا يكون اوليها من غير او يكون اولي فان لم يكن اولي فكانت
 متنسوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون
 غيره نرجحيا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبدئية
 وان كان اوليها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
 بذلك فهذان نسيان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا
 في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين
 واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبدئية للايجاز قال فليس يمكن ايضا ان يقال
 ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة بوجوبها وضعا
 او كان قد عرض لها وصرح هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانتفاء
 مجردة بحسب هذا العرض **قول** هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بين
 وبين نظيره اما بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت
 في موضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك له حصولا

حلاك الموضوع انما كان لان الصورة انما الحقيقا هناك وذلك لان العيسى لم يكن
هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود
وهو ان يكون الهوى في صورة يوجب لها وضعاً هناك كجزء من الهواء مثلاً
في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية يوجب لمادته وضعاً هناك او كان قد عرض
لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضاً اخرج بالقسر من موضعه الى الوضع الطبيعي
للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة
الماء بما دها هناك فحصلت الهوى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص يكون
ذلك الموضوع اولى بها والا لولية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة
السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فسيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن

ايضاً ان يقال ان الصورة عينت لها وصفاً مخصوصاً من الاوضاع
الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلاً كاجزاء الارض
كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي
لسبب لحرق الصورة وهناك وضع جزئي نحو ما يخص اقرب المواضع
الطبيعية من ذلك الموضوع كجزء من الهواء يصيب ما فيكون
موضعه الطبيعي متخصصاً بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي
للمياه مما كان موضعاً لهذا الصابون وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضاً لانا
جعلناها مجردة اقل هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل له لولية
بعد ان يلحق الصورة بالهوى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما يمكن
الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي
يلحقها ففي اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة
وحسب استحليل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضاً
يقال ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التي يكون
لاجزاء كل واحد مثلاً كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لعل
يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سندها

انما يقضى بغيره الموضع لكون كل صورة في عية مقصداً لجزء مخصوص
 دون غيره وذلك لان الجزء الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصور
 في احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا اخضع الفرض بالاعتقاد المذكور
 ثم اشار بقوله كما يمكن في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك
 هو الوجه المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجيداً لا عارضاً بحسب
 السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان موضعه الطبيعي ثور صار ماءً
 فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجوه الصور المائية فيه وانما لم يقصد
 اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب الاجزاء الموضع المائية
 الموضع الاول فيختص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق ومعنى
 قوله بسبب حقوق الصورة وهناك وضع جزئي اى بسبب حقوق الصورة
 حال وجود وضع جزئي هناك فلهذا سببان احدهما الصورة المائية
 وهو سبب لقد الموضع المائى مطلقاً والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص
 له وضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا
 لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما وما لم يطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول
 وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان
 حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الاعلى سببيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
 عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة
 بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضاها
 الحصول في موضع مع عدم اولوية احد الموضعين يمكن ان يعارض بالكون
 الذى هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكاين يقتضى لاحالة الحصول
 في موضع فالوجه في تخصيصه باحد الموضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة
 به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثور وغير حاصل
 ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول في احد اجزاء
 مكانها الطبيعي لا يعينه معان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها
 باحد الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الايمان الممكنة فتجاب

بات الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا
اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل للشارح ان اول
الاشكالات هوان الجسم العنصرى لا يجب انضافه باحدى الصور النوعية
بعينها مع ذوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهوى اذا التصف
بالجسمية ففى ان كانت غير واجبة الحصول فى حين بعينه لكنها تحصل
فى احد الاحيان واجب غير يكون كل صورة نوعية مسبوقه باخره معده
للهىولى فى قبول اللاحقه والهوىى للخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق
اقول هذا اشكال بئراسه ليس فى الكتاب منه عين ولا اقر واما تشككه تجويز
اتصاف الهوىى فى حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضى احدها تخصصها
باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهوىى
الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فى غير متجردة وان لم يتخصص
فنسبها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع وحده **ترتيب** فاحدس من هذا ان الهوىى
لا يتجرد عن الصورة الجسمية اقول وفى نسخة الجسمانية وفى نسخة
المجردية وذكر الفاضل لشارح ان الحجية على امتناع انفكاك الهوىى عن الصورة
كانت ياها حالة الانفكاك اما ان يكون مشاركا اليها او لا يكون وابطل
الاول فى فصل ثم ابطال الثانى فى الفصل المتقدم بانها عند اقتراحها بالصورة
اما ان يتحصل فى كل الاحيان او لا فى شئ منها وفى حين معين ولم يتعرض
القسمين الاولين متوا لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل
ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصحح بدونه مطلقا لانه موقوف على
التنبية بفساد القسمين المحذوفين واقول يحتمل ان يكون الوجود فى ذكر
الحدس ان امتناع اقتراح الهوىى بالمجردة بالصورة لا يدل بالذات على
امتناع تجرد الهوىى عن الصورة بل يدل على ان الهوىى مجرد غير
مقتزىة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهوىى المقترنة
بالصورة غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهوىى الاجسام هى المقترنة
بالصورة فى لا يتجرد عن الصورة الجسمية **تتميم** والهوىى قد لا يخفى ايضا عن صورة

أقول بريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعاً
واعلم ان سلب الخواص المقارنة فعند لا يخلوا ما يقارن وما كانت الهيولى لا
يقارن هذه الصور معاً بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة
ايضاً دائماً بل نما يقارنها ومقادون وقت اور الشئ ههنا لفظة قد اتى يفيد
مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه
من الصور النوعية غير واجب وان كان ما امتناع انفكاها عن جميع تلك الصور واجباً
قال وكيف لا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك

والالتيام والتشكل لسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك
وكل ذلك غير مقتضى الجزئية اقول اي كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع
خلو الجسم من احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما
لسهولة وهو الا لازم الاجسام الرطبة من العنصريات وتاليها قبول جميع ذلك
بعسر وهو الا لازم من الاجسام اليابسة من العنصريات وتاليها الامتناع
عن قبول ذلك وهو الا لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبه لذاتها
فهي مما تجب لعل يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجزئية المتشابهة في جميع
الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كما
يتبين في علم ما بعد الطبيعة فغالبها اذن امور مختلفة ايضاً غير الهيولى
والصورت ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى
استتالي جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضاها
ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب
ان يكون صوراً لا اعراضاً لان الجسم ينتع ان يتصل من غير ان يكون مرصفاً
بل هذه الامور قال وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص ووضع خاص

متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجزئية العامة المشتركة فيها
اقول الجسم ينتع ان يخلو عن الامن او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على
جميع الامتاع اذن جسميته يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين
له ان كان جسمه يجب ان يكون في مكان او وضع متعينين يقتضيها طبيعة

على ما يحتمل في النقط الثاني فانك لا تخلو كل جسم عما يقتضيه استحقاق مكان
 خاص و وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية العامة المشتركة
 كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسما له لتلاصير الحكم جزئيا
 فان الجسم المحيط بكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
 واعلم ان الصور يتخلف باعتبار آثارها فانقتضية للكيفيات كسرولة
 فتعلم الانكسار وعسر ويكون مناسبة للكيف والقتضية لاستحقاق الامكنة
 مناسبة للابن وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها معايرة لتلك
 الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اياها هو غير حصوله في ذلك الاين
 وهما يورثون ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع ذوالاعراض فان مقتضى استحقاق
 تشكّل الماء ومرة الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده
 او اوصارده بالقسر او تكعبه وللفاضل الشارح عليه شكوك كثيرة منها
 ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور ايضا الى
 غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف الصور في الضمريات
 الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة
 وفي الفدكيات الى اختلاف قوابلها في الموقيات فتبل فلم لا يجوز اسناد اختلاف
 الاعراض اليها من غير توسط الصور والحجاب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
 وصابرها وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الازوال
 المذكورة فان سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
 فلا مصانفة في النسبية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام التوابع
 وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
 وصفا ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزل وذلك لان
 هذه لو فرضت للفلك كانت لازمة ايضا لاجماله ويكون له وما ايا الجسميه
 لو كما يكون حالها وما يكون محلا لها او لما لا يكون حالها ولا محلا ولا بطل الاضمار
 الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير
 توسط الصور وايضا يمتنع اضماره لا يحتاج اليها ان يكون بعض تلك

الاصور اعمالاً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول للمقتضية لسهولته ولتدو العكس
 فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدلاً لسهولته وبعده العدم يجوز ان يكون
 عدماً والجواب ان استلزام الجسميّة المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول
 لكونها مشتركة وكذلك الجسميّة المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك
 هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسميّة لا يترتب لصورة
 الفلك وحر بسقط القسمية المذكورة لانها يلزمها الا انها صورة الفلك لا غير اما
 استنادها الى المحل على ما ذكره غير معقول لامتداع كون القابل فاعلاً واما جعل
 بعض الصور العنصرية اعمالاً غير معقول لان الاعراض المذكورة الست
 بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامر الواجب
 دية لا تصدر عن الاعداد ومنها المعارضة اولاً بان هذه الصور محتاجة
 الى الجسميّة تأمكسيّة ان كانت معلولة لها لزم الدور والامر يمكن التصور
 مقومة للجسميّة فاذن لم يكن صوراً وثانياً بان القول بكون تلك الصور
 مصداقاً لعارض مختلف غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب
 الايز وكذلك من ساير الابواب من غير ان يعيد البعض بواسطة البعض
 يناقض القول بان الكثير لا يعيد عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور
 ليس من شرطها ان تغوّر الهيولى وهذه الصور تقوّمها من غير دور على
 ما سياتي في بيانها ووجه الثاني ان الكثير يجوز ان يعيد عن الواحد بانضمام امور
 وشرط مختلفة اليه فلهذا الصور يقيضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر
 عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في امكانها والعدد اليه
 بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فقد اهل تلك الشكوك على تولد الشين
 من غير الاحتمال الذي وجهه هذا الفاضل استأمره واعلم انه ليس يكفي
 ايضاً وجود الحاصل حتى تتبعين صورة جرمائيه والواجب للشباب المذكور
 بل يحتاج في ما يختلف احواله الى معيّنات واحوال متفقه من خارج يتجدد بما يجب
 من القدر والشكل اقول قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسميّة
 محتاجة في وجودها وتخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن

١٢٤

التقاضي والتشكيل ومحاكاة فيها اليوا فإمراد ان يبتني في هذا الفصل انما مع احتياجها
 الى الهيولى يحتاج الى شياء آخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال
 متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة و ذكر
 الفاضل في التناهي ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين
 هما تراويلها انه لما استدلت على ان الصورة لا ينفك عن الهيولى بان قال لزوم
 المقدار والشكل اما الصورة او المقادير او الحاصل والنزوم بانه الحاصل وكان
 يقال ان يقول العنصرات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار
 والشكل وتاويلها انه لما استدلت على اثبات الصور النوعية باختلاف
 الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية
 لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم استدل
 كان الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات
 هي الامور السابقة المعدة للاحققة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحاصل
 حتى يتعين صورها كناية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى
 الحاصل في الوجود دون الهوية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا
 تشابه اكل والحجز فان الحجز والكل لا يجبان يتحد مع وجود المادة القابلة
 للاقتسام بل يحتاج فيها يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال
 والمعينات اى الى مستحضتها وذلك لاها لا يحتاج الى علل للهوية والحقيقة
 بل يحتاج الى علل يقيد تغايرها ونفصا لها عن العناصر الكلية قال بلحوال
 متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان
 المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال
 الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثرى فان الاشتصاص
 من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل يندر وجودها ليصير بانفسها الى سائر
 العلل عللا لا يتماثل ويبريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية
 وهي القوى السماوية والاحوال الامراضية لانه هي الصور السابقة
 والتغيرات الطبيعية والقواصر الخارجية فان جميع ذلك علل

فاعلية لتشخص الصورة واما الحاصل فله علة قابلية قال وهذا سر عظيم وتطلع
 منه على اسرار اخرى اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحت
 من عظيم تطلع منه على اسرار هي اقتضاها ذلك ان يكون للحوادث بداية زمانية
 وانما لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لكون تلك الحركة
 سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الحجاب
 عن السؤال المذكور اقول ومن ذلك الاسرار التنبيه بوجود سبب تقديم
 يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولو سبب حسب
 يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينظم بانتظامها
 امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتبديده** واعلم ان الهوى
 مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي
 العلة المطلقة الاولى لقوام الهوى بها مطلقا ويكون الصورة التماز واسطة
 لمقيم آخر يقيم الهوى بها مطلقا او يكون شريكه لمقيم باجماعها
 جميعا يقوم الهوى او يكون لا الهوى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن
 الهوى وليس احدهما اولي بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل يكون
 سبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر والاخر اقول يريد
 بيان كيفية تعلق الهوى بالصورة وذكر اول الاقسام المحتملة لتبيين ما هو
 الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمها فاما
 ان يكون الهوى محتاجة الى الصورة من غير عكس والصورة محتاجة الى
 الهوى من غير عكس ويكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
 ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام بالاول منها على ثلثة
 اقسام فاما الصورة تكون الهوى اقلية مطلقة او جزئية او لا هلة ولا جزئية
 علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة من الحق من
 جملة عند المشيخ واحد هو ان الصورة خيرة العلة للهوى واقل التلازم
 عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها
 او بين المعلولين كما كتب اقول بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما

لكل واحد منهما الآخر على ما سيات بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة
 موجبة للآخر ولا علة لان امر يتبادر بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك سنلا
 نعلم لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احد طرفيها عن الآخر لكن ليس
 كما يتخضون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة
 للآخر مما يكون من غيران يقتضي الارتباط بينهما ثالث و يتمثلون في ذلك
 بالمضامين وذلك ظن باطل والشيخ لم يعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم
 الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك
 والاقتسام الى قسمين الذين ذكرهما الفاضل المشاوي لكت العلة القابلية
 لما يمكن علة من جهة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول وما استحال
 ان يكون القابل فاعلا استحالة ان يكون الصيولي مقتضية للتلازم التشبيها
 وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يعرض الشيخ لاسناد التلازم
 الى علية الصيولي بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعلية وان قسم
 هذا القسم للاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان
 لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنسب على ان ما يثبت الجمهور في هذا القسم
 باطل ونسب على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم الارتباط يقتضيه
 شيء غير المتلازمين ثالث لهما وهذا المعنى وسم الفصل بالوجه والتسمية
 هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب
 الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلاهما اما مع الآخر وبالآخر
 فحده هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ فالفاضل في قوله ان الصيولي
 مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوايد منها انه انما قال في ان تقوم
 ليعرف انها مفتقرة اليها وجودها لا في مهيها كما رسمها انه قال
 تقوم بالفعل اي صرف انها مفتقرة في الوجود الخلق لا الذي منها
 انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يبلى في ذاتها
 ذات المعلول كما لا يبارى تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة
 شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشيء بالنسبة الى غيره

والاحوال صافية متأخرة عن الذات فاذا المقارنتان اعني مقارنة الهيولى
 للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى
 مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة
 في وجودها بالفعل الى ذات الصورة انتقاراً امتية وحدث وجب ان يكون
 مقارنة للصورة فالانتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنتين
 حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك
 الآلة وقع في عبارته لترسم ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان
 الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في مساوية
 بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيخ يحتمل ان يتأخر في التصايف
 بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كما ان العلة المتأخرة في الوجود ما بالاشياء
 الوجود معلولها المتأخر عنها بل يلزم من ذلك الا تأخر صنفها عما يتأخر
 عنها ثم قال وهذه القضية تبين ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة
 مفتقرة الى حجة لان الذي مرهون الصورة لا يخلو عن الهيولى والهيولى
 لا يخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة الى
 الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدها تأثير في الآخر بل يكونان
 متضاميين ثم ان كان ولا بد من الانتقار فقد يمكن ان يكون
 الانتقار من جانب الصورة قال وسيأتي بطل الاحتمالين و اقول اما
 تلازم المتضاميين فنسبتين انه ليس على وجه لا يكون لاحدها تأثير في
 الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الانتقار من جانب الصورة
 مطلقاً فقد بينا انه لا يعقد المتلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في عليه
 قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا يتعكس لان
 الآلة لا يكون موجدة الا ان الاجاد يتوقف يتوقف على توسطها والتوسط
 فقد يكون موجداً كالعلة القريبة و اقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل
 في منفعله القريب منه بتوسط والواسطة هي معلولة بصيغة لغوية من حيث يقاس الى
 طرفه فاحد الطرفين معلول والآخرة تعدلة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون

لا الهيولى يخرج عن الصورة ولا الصورة يخرج عن الهىولى الى آخره اشارة الى القسمين
 الاخيرين مع التشبيه التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدها وهي ان يقال
 لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى واليه اشارة بقوله وليس احدهما اولى
 بان يكون مقامه الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء
 والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن
 ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين
 لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهىولى يخرج
 عن الصورة الموقوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله
 بل يكون سبب ما آخر تشبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم المتصبيه
 قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس
 باولى من العكس جعل للتلازم ان يكون سبب ما خارج يقيم كل واحد منهما
 مع الآخر وبالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر
 بالبرهان غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر من غير
 اشياء ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون
 في الوجود موجودان واجبا الوجود متساويان في الوجود الثاني ان اراد بقوله
 يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا
 لان مورد القسمة كون الهىولى مفترقة وهذا المورد لا يجتمعا ذلك
 القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا اقول لتقدير
 الاول بعض الاقسام صنف مورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محدث
 اقول الشك الاول هو ما خلفه الجمهور وقد مررت الاشارة الى فساده وسبب
 بيانه بقوله ايسر والشك الثاني غير وارد لاق الاستغناء عن الجانبين ينافي
 تلازمها اشارة اما الصورة التي يقارن الهىولى الى بدل فليس يمكن
 ان يقال انها على مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاها ولا الآلات ومتوسلا
 مطلقة بل لابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقين اقول
 صور العنصر الفارق الهىولى الى بدل اما الجسمية فليس انما انفصال عليها الذي

اذ المراتل الجسمية التي كانت في حالة الاحتصال وحدثت جسميان اخرين
واما النوعية فلجواهر الكون والنسأ وعليها على ما سبق واما صورة الفلكيات
فلا تقارن قوا اصلاً اما الجسمية فلا متنازع الخلق والالتيام عليها واما النوعية
فلا متنازع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر
لا يمكن ان يكون عللاً مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة
للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلة والآلات والمتوسطات
المطلقة لكن الهيولى لا يعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها
مستمرة الوجود ولما كان القسار الاق لان من الاربعة المذكورة في الفصل
التقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد من امثال هذه من ان يكون
على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قال
وههنا **آخر اقوال** السهرزكالية هذا البرهان على وجود مسددا
لكايات غير الهيولى والصورة يبل شئ اخر دايم الوجود مفارق بفيض
وجود الهيولى عنه لا بانفرا دة بل باعادة من الصورة وذلك لان الهيولى
لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثابت احتياجها الى الصورة ثم
ان الصورة قد يعدم ويبقى الماء فاعلم انها تحتاج الى الصورية من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورية معينة ان من حيث طبيعتها النوعية
الوجودية لا من حيث خصوصيات الاشياء فلو لم يكن للصورية من حيث هي صورية
ما واحدة بالعدد فاهم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد بانفرا دة فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فاعلم
لكن هناك شيئاً اخر مما يتلوهيولى والصورية واحداً بالعدد دائمة مستمرة والوجود
معها او ربما يشبه ذلك المبدأ المستفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
لشخص يسك سماعاً ندياً مات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقدم اخرى
بداها متاً دية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع **اشارة**
يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شئ مناسبتاً
لقوام الهيولى مطلقاً ولو كانت سبباً لقوامها لسبقوا بالوجود **اقول**

الاشارة

يريدان يتبين ان الصور الجسمية وما يجمعها من الصور الغرضية سواء كانت
عنصرية او فلكية ممكنة ذواتها او متجانسا فلا يكون عاللا مطلقا ولا واسيطر مطلقة
لوجود الصولي والفاضل الشارح ان الحجج المذكورة ههنا صليبية
على مقدمات الاولى المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا
عن ذلك الشيء سواء كانت التأخر بالذات او بالترتيب وهذه مقدماته وبيده
الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون
متأخرا عن الثالث والشيء استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من الخط
الثاني من هذا الكتاب في بيان ان مجرد الجهات متقدم بالوجود على الوجود المستقلة
الحركة قال لان مجرد الجهات متقدم على جهات وهما مستقلة عن الجسم المستقلة
الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعاول متقدم واستتمها ايضا في الخط
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان المتأخر لو كان متقدما على المعول الذي
هو مع عدم الخلاء وكان متقدما على عدم الخلاء فترسم هذه ان الفلك
المتأخر الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المتأخر غير متقدم على الفلك
المتأخر فشرح منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما
مع البعد يجب ان يكون بعد والعرف مشكل اقول المعية يطلق على المتأخر من
الذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث المتصور او من حيث الوجود كالجسمية
المتناهيية والتشكل في الوجود كالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتقدم
ذلك الجسم ايضا في الوجود وكون وجود المدلول بقوى الخلاء على تقدير كون
الخلاء غير مغاير له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كقولنا
اتفق انما صدق عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فينوا ولا يكون
لاحدهما بالآخر يتعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا
شك ان وقوع اسم المعول في الموضوعين ليس معنى واحد فالعقل الفرق
هو تلك المباني المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك
عن التناهي والتشكل وظاهرهما لا يوجبان الامع الجسمية وبيد ان
الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فاما ايضا غير متأخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخر عن الشيء فهو ما مع الشيء او يكون متقدماً عليه فثبت
ان التناهي والتشاكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول التشكل
هيئة احاطة الحد ودبالجسم في متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار كقولها
نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء
له فالتشاكل متأخر عن الجسمية بهذا المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما
اذن غير متأخرين عنهما فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص في العام فعمل الجسمية
وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكونها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها
اللازمة والزائدة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك الاعراض
فهذا ما عدى في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر التشكل عن ماهية
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي
والتشاكل بل انها اما لا يفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه
الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الالين والوضع المتأخرين عنه فاذا ان التناهي
والتشاكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي تشخصة وان كانا
متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفي في هذا الوضع قال الرابعة ان
التناهي والتشاكل من قوابع المادة وتقريره ما هو قال واذا عرفت هذه المقدمة
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشاكل وهما اما متقدمان على الجسمية
او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة ان على
على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة
على الصورة ولو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم
تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان
الصورة شريكة علة الهيولى في مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد

ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكه العلة
القول قد مر ان الصورة انما هي شريكه العلة من حيث كونها صورة ما
لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما سقده متعلق
الهيولى كما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة
للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى
فانها هي القابلة للتشخيص انما سابقة على تشخيصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح
ولترجيح الى تفسير المتن قال ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقها بالوجود
القول معناها لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت
سابقة لوجودها على الهيولى قول وفيه اشارة الى ما ذكرنا في ههنا السابقة
بالوجود هي المتشخصة قال ولو كانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولو كانها
موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود اقول معناها
ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة لوجودها على الهيولى ولو كانت
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي علل لوجودها يكون جميعها
سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق فزله حتى
يكون بعد ذلك من وجود الصورة ووجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى
يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اول الروايتين ظاهر
وعلى الرواية الثانية ان عليه الصورة يقتضى تقدم علل هيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل الصورة وجود معاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
على معلولها معايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل لماهية الصورة وعلل
لتشخيصها فان كلامه يقتضى تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الاخر
عنها قال على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كانت
ايضا ليس من احوال المعلولة لماهية فان الوازم المعلولة سمان فشرح
داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسير هذا الموضع
توضيحا احتياجا للحجة المذكورة اليه في هذه الاشارة ثانيا فان قد يتوهم انه

اذا سقط هذا التقدير من البين وضم ما قبله الى بعده فانه تم هذه الحجة وعلى هذا
 التقدير يكون ذكره في اثبات الحجة لغواً اتمنا لتفسيره فمات المراد من قوله على اسمها
 معارضة من نفس الالتماس ذاته ذات العلة هوان الفيولي لو كانت معلولة
 للصورة لكانت من المعارضة التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول وقد
 يكون مبايناً من العلة مثل العالم مع المأمر تعالى وقد يكون ملاقياً لها مثل
 مسئلة هذه فان الهوى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لهي مباينة
 عنها بل كانت محالاً فانه ليس بمستبعد ان يتشع علة الوجود شئ ويكون
 حقيقة ذلك العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
 الفيولي ويكون ايضاً علة حكم الشئ وهو صيرورها حالاً في ذلك المحل وقوله
 وان كان ايضاً ليس من احواله المعلولة لما هيته فان الموازيم المعلولة قسمان
 والمراد منه ان الفيولي وان لم يكن من احوال المعلولة لما هيته الصورة الا انه
 لا يبعد ان يكون مبايناً عن ذات الصورة كات المعلولات المقارنة لعلها
 قد يكون معلولات لما هيته العلة مثل الفردية للثلاثة وقد يكون معلولات
 لوجودها مثل مسئلة ترا هذه اقول ان الشئ لا يذهب الى ان الفيولي معلولة
 لوجود الصورة الشئ بل مع بقاء الفيولي وليس مراده ايضاً بقوله فان
 المراد من المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات لما هيته
 وقد يكون معلولات لوجوده بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية
 قسمان مقارنة للعلة ومباينة لها كما ذكره ايضاً هذا الفاضل قبل هذا او كل واحد
 من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من تانية
 الاطريات في مثل هذا الموضع هذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود
 الشئ اتما يكون عنه وجود شئ يكون مقارناً لذاته وبعض اسباب وجود الشئ
 اتما يكون منه وجود شئ مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون
 عند وجود شئ مباين لذاته فان العقل ليس بتقيض عن تجويز هذا انما البحث
 يجب وجود القسمين جميعاً هذا اما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله
 ههنا فان الموازيم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلى و اراد بقوله **كل**

فتم منهم داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في القسمين
قال فاما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجّة فالتدبير عند
ان الحجّة التي يريد التبيين ان يذكرها هي هنا لا تتعلق لها بهذا الكلام اصلا بل هو
ما قبل هذا الكلام الى ما بعد ذلك لئلا يظن ان هذا الكلام انما يصحح جوابا عن كلام
يعلمون يستدل به على ان الصورة ليست علة للهوي بل ذلك الكلام هو ان
يقال ان الصورة اذا كانت علة في الهوي في الحال محتاج الى الفعل والصورة
محتاج الى الهوي ولا يستعمل بل ان يكون ذلك الصورة علة لا استحالة التدوير
فيقال هذا المستدل ان لا يجوز ان تكون الصورة علة للهوي بل لا الهوي بل
يجب حلها في الهوي ولا كانت الصورة محتاجة الى الهوي بل كانت الهوي
بعد وجودها يصير علة للهوي بصفة للصورة وهي صيرورة في حاله وفيها
اولا الصورة علة للهوي في الهوي ويحتمل ان يفتقد هاتين هاتين هاتين
لنفسها مشروطا بوجود الهوي فيكون الهوي مع كونهما علة للصورة وعلة
لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصحح جوابا
عن هذا الاستدلال وتعلل الشيخ انما اورد في هذا الموضوع ان قال الصورة
لو كانت علة للهوي لكانت الاشياء الله علة للهوي في الصورة السابقة
ايضا على الهوي حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهوي المستبعد
يقال له ههنا اذا كانت الهوي علة للصورة فاني حاجتك الى هذه الحجّة التي
على انها ليست معاونة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى
الفعل والحاج الى الشيء لا يمكن علة لذلك الشيء فلما يقر هذا الاعتراض
ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تقيم الحجّة التي
ابتدأ بها فها هو اما عدي في هذا الموضوع هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا
الموضوع بل الواجب شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيها من الكتاب
اشارة الى ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة
للهوي لو يجب ان يكون الصورة نفسا مع جميع علل هويتها ووجودها
تتبعها سابقا بل ان وجود الهوي حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة

للوجود المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بغيرها
 للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين
 جميعاً اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يستتبع
 تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة وهي غير
 متبانية عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة
 اى لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونها لان العلة اذا سبقت
 بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها
 وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
 العلة اى مع انها معلولة غير متبانية الذات عن ذات العلة فكانه قال
 لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير
 صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون
 الهيولى متقدمة على نفسها بما يقابرها الشئ استشعر ان يقال المعلول
 المقارن يجب ان يكون معلولاً للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون
 الشئ معلولاً للوجود ومقارن له في الوجود بل قد يكون الشئ معلولاً
 للمهية ومقارن الوجود كالفردية للثنية وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى
 ليست معلولة للمهية الصورة مطلقاً فنتبه بقوله وان كان ايضا ليس من حواله
 المعلولة للمهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولاً لنفس المهية
 في جميع الصور بل قد يكون معلولاً لعلة يكون المهية جزءاً منها او شريكاً لها
 كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الهيولى ليست
 من احوال المعلولة لذات الصورة فهوايضاً معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة
 بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير متبانية ولم يكن
 شئ من جنس هذا الكلام مذكوراً فيها من الكتاب اشار الى ان
 وجود الصغين من المعلومات اعني المقارن والمبانية في الذهن وفي
 الخارج معاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود
 وما فرغ من هذا البيان تمم البرهان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام

ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة
بذاته لا يؤكدها ويثبت حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي
والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بها او معها
قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة **قوله**
وقد تبين ان الهوى سبب لذنبك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة
فيصير الهوى سببا من اسباب ما به او صفة يتم وجود الصورة السابقة
بتتميمه وجودها للهوى وهذا محال فقد انصرت انه ليس للصورة ان يكون
ملة للهوى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا اتيان الخلف وقد نبه بقوله
ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا ما به يتم
وجود الصورة لا مهيتها فها غير متأخرين عما هو به وجود الصورة فها
اليه والباقي ظاهر **وهم تبيينه** ولعلك تقول اذا كانت الهوى محتاجا اليها
في ان يستوى الصورة وجود معه فقد صارت الهوى علة للصورة
في الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى
الصورة وجود بل قضينا بالاجمال على انها محتاج اليها في وجود
شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل
قال الفاضل الشارح هذا سوء العلى العضل السابق وهو انكم قلتم ان
الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معها وهما محتاجان
الى الهوى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهوى بوجه ما وحواله
ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد
لا يكون وتلخيص القول فيه ليس يدعي تفصيلا لاحاجة بنا اليه قال وتقابل
ان يقول تقول بان الصورة محتاجة الى الهوى لم لا تقول فان قلت بطل
قولك ان الصورة شريكة لعله الهوى لانه يلزم من القولين كون
الصورة متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا يحتاج
الى الهوى لم يكن الهوى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حججتك
السابقة **واقول** انه يذهب الحان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة

على الهيولى وشراية علتها ومن حيث هي تشخصه كحصوله في الخارج فيكون
متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتصلها وهذا
هو المراد من قوله ان الم نقض بكونها محتاجا اليها فان ليستوى للصورة وجود
اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة التشخصية تحصلها
بل قضيتها بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او معه
اي قضيتها الصورة محتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين
يتشخص ويحصل الصورة بهما او معهما من حيث دة ليكون الهيولى
قابلة لها فاذا ن هو عند الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة
بذلك الشئ من حيث انضامها به لا على الصورة من حيث هي صورة تشخص
ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام الفصل وهو بيان كيفية احتياج

احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه انما ان انت تعلم
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت للمادة فان لم يعقب بديل لم يبق المادة
موجودة فعقب البديل مقوم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان تقول
ويقيم البديل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت

لان الذي يقوم بيقوم متقدم بقوامه اما بزم ان او بالذات وبالحجب
لا يمكنك ان تدبر الاقامة اقول يريد كيفية تقدم الصورة العنصرية
على الهيولى واعتناء تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه
الدور قال الفاضل الشارح لما يبطل كون الصورة علة مطلقة ان
واسطة الهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقتسام الاربعة التي صدرنا
الباب بها وهوان يتناك الصورة محتاجة الى الهيولى وهو الفصل يشتمل
على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمثابة خرة في الوجود
عن الهيولى وتقررة ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل
عقبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما امر ان الهيولى
لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذي عقبها لصورة الزائلة
بالصورة الحادثة مقوم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البديل

البديل فرائده لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك انعقب يحفظ وجود المادة بل ان
 البديل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البديل بتلك الهيولى لان الشيء
 ما لم يوجد لم يكن جافظا لوجود غيره فلو كانت اعيوشه مقبلة للصورة كانت
 تقوم ان لا ترضي من ذلك مقبلة للصورة وقد كنا بيننا ان الصورة يفتقر
 للهيولى ويلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا لوجود الاخر وهو معلوم
 قوله وبالجملة لا يمكن ان تدبر الاقامة قال ويقابل ان يقول هذا الفصل
 كما نرى لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى وما حكان
 كذلك استحالة تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجية المذكورة على ما سأل
 كون الصورة علة للهيولى منية تلوان الهيولى فتد ما توجه ما علة للصورة
 وشك آخر وهو ان قوله انعقب البديل متغير لا محالة لما ذكره البديل ليس يوجد
 على الاطلاق وان الجسم لا ينفك عن ايز ما ويشكل ما مقدارها واذا كان
 فتمت زال ايز منين وشكل معين ومقدره بين ظلاله ان يحصل ايز ايسر
 ويشكل اخر ومقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ان لا يلزم ان يكون هذا يخرج
 صور مقبلة للمادة فقلنا ان معضب البديل لا يجب ان يكون مقبلا للمادة
 بذلك البديل بل الصورة ذلك كان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول
 تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة
 لا تسكن استيالة الدوران الهيولى لو كانت مقبلة للصورة كما كانت
 ما تنقمة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر
 وهذا يتبينه هو الذي اوردته في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة
 للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
 العلة كما سبق ذكره فان قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد من
 علة الاخرى الملقاة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم ان
 جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشرا يمكنه تعليقا
 القاعدية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولا سابقة على الصورة لان
 الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محض بخلاف صورة فلا يمكن ان يصرفا علة

ومعطبا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فيجمل بما ذكرناه
صرا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان
امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم لا في كونه جسما
بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين
والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث
هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثورا لا يلزم ان يكون هذه
الاعراض صوراً فقد يدل على انه ظن ان الشيز اثبت وجود الصورة بانه
واقيم لها دة فقط هذا سهو من باب توهم العكس فان كل مغنية وليس
كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم
جوهر هو حمله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت
اجساما مشخصة لا في جسيته بل تشخصا كما العارضة لجسميتها ولذلك
سميت بمشخصات الجسم فاذا انقضت بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا
معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما لها دة بذلك البدل ليس نتيجة
لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا يكون معقب الايون مقيما
للجسم المشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشاراة**
ليس يمكن ان يكون شيان كل واحد منهما اقيام به الاخر حتى يكون
كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه اقول يريد بيان امتناع
القسم الرابع من الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ آخر يقتل
كل واحدة من الهيولى والصورة انما بالآخر او مع الآخر فانه ينافي الدور المذكور
في الفصل المتقدم وبادا بما يكون اقامة كل منهما بالآخر لانه اوضح فساد
اولات الثاني راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر في هذا القسم هو الذي
جعله الفاضل تشامر ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو قوله
ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما اقيام مع الآخر ضرورة لانه
ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم
يكن مع الآخر وان يتعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل

واحدة منهما تأثيرات يتفر وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه اول وهذا هو
الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل المتنازع على القسم الرابع
من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل منهما غير محتاج الى
الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من المتشبهين اللذين يوجد
كل واحد مع الآخر لا يحتاجا وان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه
من الوجوه او لم يتعلق به املا فان لم يتعلق جائز وجود كل واحد منهما
منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرا في ان تقيم
وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه بالحاصلات
هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى التدوير المذكور ولاجل هذا
المعنى ذكرنا من قبل ان المحلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما
ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الامصاحته
التأقية فقط واعتراضا لغايل المتنازع بان المطلوب ههنا بيان ان المتشبهين
اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحته وجود كل واحد منهما مع عدم
الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل ما نردتم عليه الاعادة الدعوى وهذا
الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا في ابطاله الى البرهان
فكيف وان له استنالا من الموجودات وان الاضافات لا توجد الامعا معاثة
ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لانه احدي الامهاتين لو احتاجت
الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون فعا وللزم من
احتياج الاخرى الدور فان قلت هذا التلازم لا يعقل الا في
الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مقتررة الى بينه
والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الاصححة وجوده مع
عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضحة
بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع
الالتباس اللفظي واذ المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر
كما ظنه هذا الفاضل والاحتجاج بينهما دائر كما النزم بل هما ذاتان افاد

كلمة
٢٢٢

شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً
 حقيقياً فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك الذات
 الآخر وهذا لا يكون دوماً إنما إذا أخذت الموصوف والصفة معاً على
 واهو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاج لا في ذاتها
 بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلوا بل الى بعضوا الغير محتاج الى الجملة الا في فظن
 ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما
 على وجه الاحتياج لانهما الى الآخر على ما ظننه ولا على سبيل الدور فقط من ذلك
 ان المعينة التي يكون بين المتضايقين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي
 معية عقلية معناها وجوب تعقدتها معاً وحال الهيولى والصورة بيان
 هذا الحال من وجه وهو تحقق كل واحدة منهما بالآخرى من غير دور وبخالفه
 من وجه وهو كون اقدم ذاتاً من الهيولى وإنما لم يكن تعلقها تعلق التضائية
 لان المتضايقين لا يمكن ان يعقلا متزدين بخلافها ولذلك احتيم
 مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى ثبات المتضايقين يعرض لهما
 بعد تعقدتها كما في ساير انواع المضاف المشهور قوله وهم وتبنيته فبقي انه
 انما يكون التعلق من جانب واحد واذن الهيولى والصورة لا يكون ذات
 في درجة التعلق والمعينة على السواء اقول قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم
 الى ما يكون التعلق فيه لاجل التلازم بل بالاقوى من غير عكس الى ما يكون لكل
 واحد منهما بالآخر واذن بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمنا
 الشئ الى ثلثة اقسام وهي كون الصورة علة او واسطة او آلة او شريك
 للآلة وقد بطل منها ايضاً تسهين ونفي واحد وهو كونها شريكاً للآلة قوله
 والصورة الكانية الفاسدة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هو انما
 خص الكانية الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها مستجدة على الهيولى
 في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا
 الفصل وهي انها تشارك شيئاً آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث
 هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك المعينة مستمرة

الهيولى

٤٣

الوجود كالتصوير المتشابهة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام
 الباقية وهوان يكون الاصول لتوجد عن سبب اصل وعن معين
 بتعقيب الصورة اذ اجتماعهما وجود الهيولى اقول لما ابطال الاقسام المحتملة
 الا وحدها وهوان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل وأشار
 بقوله ذلك الى ما اوجب ظنيه في الفصل السابق وبين ان الذي يشارك الصورة
 في العلية ما هو وهو الذي سماه سبباً اصلاً واما سبباً اصلاً لانه المستمر
 الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضاً لانه الذي يفيد اصل
 وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الاخره ذلك
 الوجود المستفاد منه الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود
 ثابت دائم الوجود مفارقت عن المادة وعمما يتعلق بها من الجسمانيات والاعمال
 بعض المحالات المذكورة وقد تسمى عقلاً كما سيجي ذكره وبيان صفاته
 واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه
 معيناً لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى الاصل وجودها
 فهو يعين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
 الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تقيد في الهيولى
 الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
 بكانية في تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشيء
 لان العلة المعدة ليست من العلال الموحدة بل يحتاج فيه مع ذلك المفيض
 الاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا في كلامه وجب الاحتياج اليه
 وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفافية من خارج
 طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة
 التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة
 الصور المتجددة فينبغي ان يحمل علينا باسرها وحريكون السبب الاصل اخلأ
 في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث
 هو صورة ويمكن تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل ومعين يحصل وجوده

عن السبب الاصلى بتعقيب الصورة فيكون فاعل التعقيب هو السبب
 الاصلى لعله سماه اصلاً لاجل انه عدل لوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط
 المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلة مطلقاً وعلى التقديرين جميعاً فقول
 اذا اجتمعا تعرف وجود الهيولى يريد به بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث
 هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجسومها وهي مستمر الوجود على ما مر فاذا
 الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشترك به الصورة
 المزايلة وجامعة للمادة جوهر غير الذي كان بالفعل بما يتخالفها من الاحوال
 النوعية قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت - هي ايضا بالصورة على
 وجه يحتمله بيانه كلام غير هذا الجمل قول قال الفاضل الشارح
 لما يتكيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة ان ارد ان يشير الى كيفية
 تشخص كل واحدة منهما بالآخرى ثمران فيه شيئاً وذلك انك قد بينا فيها مضمون
 كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص
 تلك المادة ان كان لها مادة اخرى لزوم التسلسل فتشخص الشئ ههنا ان كل واحدة
 منهما اعند الهيولى والصورة يتشخص بالآخرى وهذا لا يقتضى الدور كما يجعل
 ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الآخرى والقائل ان يقول تشخص كل واحدة
 منهما بذات الآخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات
 الآخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الآخرى متوقف على تشخص
 كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا يضم اليه غيره
 ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنح هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الهيئة
 لا يتوقف على صور ورة كل واحدة منهما من وجودها وهكذا اقول
 تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى
 بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث
 انما هي صورة ما كما مر واما لتشخص الصورة بذات الهيولى من حيث انها
 هيولى فليس معقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لو يصير هذه الصورة
 بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة

شرح اشارة

لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل
بان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة
بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقا الثاني ان ذات
الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة و فاعلا لتشخص الصورة
بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يشخص
بالمادة اى يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاحبا لها
كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض الكشوفة
كالوضع والابن وحتى وامثالها المسماة بالمشهورات فظهورات تشخص الصورة
يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة للتشخصها وتشخص الهيولى بانصير
المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غير استحقاق
هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجود فليس بصحيح وذلك
لان الشئ المطلق يمكن ان يثخذ بلا شرط الاطلاق والتفديد ويمكن ان يثخذ
لشرط الاطلاق كسماز ذكره والاوّل موجود في الخارج والعقل والذات
مذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذا ن ليس بصحيح ان يقال
انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المهية فيغني عن وجودها
امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجة احكامها
بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهو وتبديه** اولئك تقول انما
كان كل واحد منهما يرتفع الاخر دفعه فكل واحد منهما كالآخر في
التقدّم والتأخر والذمّ بخلصك من هذا الصل متحققة وهوان العلة
كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفعت المعلول **كحركة**
المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفعت **كحركة**
للمفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما آمن رفعها
لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان
ورفع العلة متقدّم على رفع المعلول بالذات كما موصى بها وجود **سببها**
اقول لما ثبت ان الملازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى للصورة من حيث

الذات لا بالعكس و مرد عليه شك وهو انهما لما تلازم ما في الرفع فليس احد ههما
 بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على احد فسمى
 التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها واجوابان التلازم في الرفع
 انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل يرفع احد ههما بالذات اقدم من
 الآخر ولذلك قبل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود واجباب العلة
 مما يوجد ههما معا اقدم من اجباب المعلول او وجود العلة اقدم من وجود المعلول
 قد يلبس يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه
 صورته في تقدم الصورة هذه الحال اقول الجسم الذي لا يفارقه
 صورته ههما فكليات باسرها وبيانات حالها في تقدم الصلح حال العنصر
 ان تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالآخرى هناك ايضا اما ان يكون
 من الجانبين على السواء وهو باطل اما للذو ويراو لعدم التلازم واما ان يكون
 من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المنتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون
 فاعلا فان هو الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة رالة او جزء
 علة ولاق لان باطلان لما هو فواذن شريكه بسبب صل يكون مجموعهما علة
 للهيولى قال الفاضل المشارح لا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصرات
 الا بشئ واحد هو انما قد بينا في العنصرات ان الهيولى ليست محتاجة اليها بان قلنا
 ان الصورة اذا ارادت مجابا يعبهها بدل معقب ليدل مقيم لماد بها بالبدل وهذا لا يتعقل
 في الفلكيات بل نبينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عام
 لها الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصرات هذا البيان العام واقتصر على البيان
 الخاص بما امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحلال فيها واحد واقتول وتفاوت
 الحال فيهما ايضا بشئ آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في
 في الفلكيات لازم لذا انها مستفاد من متدعها وفي العنصرات
 غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المستحددة
 الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت
 تشبيه الجسمين هي بسيطة وهو قطعة والبسيط بينته

بجذبه وهو قطعه والخطه ينتهي بتقطعة وهي قطعة الكميات المتصلة
 القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح واللفظ ويتصل بها في النسبة
 نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة
 والبسيط وهو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول
 بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصوره الجسمية لذاتها ليست من
 الجسم التعليمي ولذلك ربما اشبه احد هما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم
 البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك
 اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم
 التعليمي فاحلة في المباحث الماضية بالفرض وبقيت المباحث الباقية
 فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتقاً عليها واعلم ان الجسم في قوله
 الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم
 الطبيعي انما تصير معروضه بتوسط التعليم وقد افاد بقوله الجسم ينتهي
 ببسيطة اثبات البسيط اولاً وكيفية لزومه للجسم ثانياً وذلك لان انتهاء الشيء
 انما يكون عند انقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذات امتداد
 ثلثة وانتهاء الوجد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنان
 الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط
 وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط باخذ قامة الخط
 فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بمبدا امتداده اصلاً ويكون
 ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع
 الذي لا امتداده اصلاً هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقتدر
 لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط
 بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كماله والنهاية من المصانف
 المشهور فانها نهاية لذى النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم
 خطأ بل هو الذي نهيتاه الجسم فقول التحقيق يقتضي ان يكون
 هذا ثلثة امراً اولها عاصية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين

وانبها عدم الجسم مع نفاذه وانقطاعه وانتقائه للعدم المطلق وتاثيرها
اضافة عارضة للجسم وانما استدلال على ثبوت الاول للجسم ثبوت الثاني
له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضة للاول كان المحو
سطحا مضادا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضة للثاني كان كناية مضافة لروى
النهاية يقر له والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتفوق جسمية به بل من حيث
يلزمه التناهي بعد كونه جسما ولا كونه فاسطحا ولا كونه
متناهيما او يدخل في تصور جسماء ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه الى ان تبين لهم امتناعهما يتصورونه اقول قال الفاضل
الشارح مراد ان السطح والتناهي ليسا جزئين لما هيته الجسم لا مكان انفكاك تصق
جسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا بعد تصق
اجزائه ثم اعترض عليه باننا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة
ناقصه عن الهولي والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصور
قبيل معرفتها ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتها تاما مكتسبا بعدد
مشتتة عليه ما او يكون تصور الشئ غير مقتصر لتصور اجزائه وكيف ما دارت
الخصية لم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء
تت في العنصر عند الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة
والجسم منصورها اجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزائه الوجودية
وان كانت كالمثل مستقلة بالفرقة على لا خيرة فان الابداد المأخوذة في حد
الجسم يد في على صورته والقبول المأخوذة فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
لا يعمل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشئ
اولا هما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم لسبب التماس
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذى السطح
وذى التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فتبين الشئ ايسر
انما ليس كذلك لانها لا تصور عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتوهم
جزئه العقلي وجزئه الوجودي فقد يتفوق بعلة كالمادة بالصورة

وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوّم بالسطح لو احدثه من هذا
المعنى **أما الأول** لأن فلما صرّ لها الأخير فلها أسبقاً وهو أن السطح لا يفعل
للجسم وقال أيضاً معضاً على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم
الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضون ان يكون عرض المتناهي
للجسم قبل عرض السطح له وهذا باطل لأننا قد بينا ان النهاية اضافة
عارضة للسطح والعارض تباخر عن المعروض فكيف يكون عرض
النهاية للجسم قبل عرض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان
النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون سبباً لثبوت السطح للجسم كالأوسط
في جوهان لم اذا كان معلوماً للاكبر وعلّة لثبوتها للاصغر وأقول **أما قوله**
النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو
مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهورى فدفعه لشيء ذلك ثم
انه ان اخذ النهاية دائرة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورة
وتائرة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف سأل
له ان يجعل اضافة العارض الى المعروض سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض
فان ذلك اضافة لا يعقل لا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف
يخبط في كلامه فلا يبالى اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع
يعرض لامتداد الجسم أو لا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانياً ثم يعرض لهما
الاضافة باعتبارين ينزىل هذه التشبهة قوله **وأما السطح كسطح الكرة**
من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا حظ لها المحور والقطبان
والنقطة فما يعرض عند الحركة والخط محيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطه
أقول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضاً بواسطة التناهي
فإنها لا يعرضان لها مع عدم التناهي ويجب ان يعرف أولاً الفاظ التي
ستعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في
داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية
والدائرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله فقط سطح يكون

التماثل لا يعاد لا الهويولى ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على
 ان الهويولى وسائر الصور والاعراض لاحضة لها في العظم الا بالعرض والابعاد
 الجسمانية هي مخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما
 عظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون
 الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لاحضة لها في العظم فلذلك لا يتم
 عن الاجتماع المرافع الامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكما من
 حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا
 حكما من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة وكذلك
 ينطبق للخطوط والسطوح بعضا على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي
 فترى حكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسمها فينبغي ان يقول من حيث
 مقادير اشارة انك تجل الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة
 وتارة متقاربة وقد تجلها في اوضاعها تارة بحسب ما بينها
 اجساما ما فحذرة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام
 الغير متلاقية كمات لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد
 مختلفة الاحتمال لتقدرين وتقدرين ليقعها اختلافا قدرها فان كان
 بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداره
 وليس على ما يقال لاشئ محض وان كان اجساما قول يري بيان ابطال الخلاء
 والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لاشئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد
 في جميع الجهات من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا
 لها وقال الفاضل الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد
 بينهما ما يلاقى واحدا منهما واقول هذا التعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام
 وهو الذي يسمى بعدا مفضورا ولا يتناول الذي لا يتداهم والاشية قد ابطال
 في هذا الفصل مذها لفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفا ابعادا بينهما
 ليتقدر الخلاء الواقع بينهما بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر شئ اصلا
 فترى ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للساعات والامساك واست

والتقدير وانما يجرى على الحد في المشتركة واصناف الى ذلك مقدمة هي الاشكال
 ما كانت كذلك فوما لم مفصل عنه البعد المقدار وما زاد وكم متصل عنه الجسم واذ كان
 الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدار في ليس شيئاً محضاً كما نزعتم الفقرة الاولى وان كان محصوا
 كما نزعتم الفقرة الثانية قال تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين
 انه الابعاد الجسمية لا يدخل لاجل بعد تيقنا فلا وجود لفرغ هو بعد صرف واداسلك
 الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بيننا ولم يثبت لها بعد مظهر فلا خلاء اقول يريد ابطال
 المذهب الثاني وانما ابطاله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه
 الى الحكم الذي ثبت في لفضل المتقدم احد هاتين البعد المتصل لا يقوم بلا مادة
 وهو مما تبين في باب اثبات الهول والثانية ان الابعاد الجسمية لا تدخل
 وهو ما ذكرنا في فضل مفرد فاذا اضاف الاولى للحكم المذكور صار
 هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة والخلاء بعد ذو مادة
 فهو اذن ليس بعد اصرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفرغ
 هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل
 والبعد المتصل تنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء تنحى عند سلوك الجسم
 اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مظهرا من شأنه ان يكون مكانا
 الجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا اسلك الاجسام في حركاتها
 تنحى عنها ما بيننا اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مظهر ثم النجوى
 من الجميع قوله فلا خلاء وانما وهم الغرض بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة
 لم يتبين قبله قال اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به في المعنى الذي
 يسمى حجة في مثل قولنا متحرك كذا في حجة كذا دون حجة كذا ومن المعلم انما هو لم
 يكن لها وجود كان من الحال ان يكون مقصداً للمتحرك وكيف يقع الاشارة
 نحو لاشئ فذبت ان للجهة وجودا اقول يريد اثبات الجهات والجهات هي
 يمكن ان يقصد بها المتحرك الا ينحى على الاستقامة الا الاشارة الحسية في
 سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق مما يلي الاستدادات قال
 الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء مظهر انه مكان

وللجهة مناسبة المكان والثاني اها امر تعرض للنهات والاطراف كخط
 والسطح فهي ناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما
 ان الجهة مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بوجوده والثاني ان الجهة
 مشار اليها وما يشار اليه فهو موجود قال اشارته اعلم انه لما كانت
 الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان
 تكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة المحسنة اقول يريد بيان ان الجهات
 ذات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس
 يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغر وهو ان
 الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له فربما هذا القياس
 ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين والاول يتبين بحسب التصديقات
 فان لم يتبين في الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة
 ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية اشارة لما كانت
 الجهة ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة بالحركة
 ولو كان وضعها خارجا عن ذلك كما سألنا ليسا اليها ثم هي اما يكون منقسمة
 في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض
 لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يجل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة
 او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم
 وان كان يتحرك عن الجهة لما وصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فبين
 ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة
 فيجب لان ان تعرض على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع
 وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية اقول يريد بيان مهية
 الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان انيته على بيان
 الماهية بينين او لانها موجودة فربما ان وجودها على اى انحاء
 الوجود ثم مقصد بيان المهية وهي ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما
 تحقق ذلك لوجود تناهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية طرف وبالنسبة الى الحركة والاشادة جهة ومافي الكتاب
 ظاهر ولقا ثلاث يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذي وضع الى حركة
 اليه وحركة عنه اي حركة قريب وحركة بعد وهذه قسمة حاصرة بالقياس
 الى ما لا ينقسم في جهة للحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة
 لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه واياد قسمة لا يصلح الا
 بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشئ منقسم مصادرة على المطلوب
 والجواب ان الحركة في الشئ المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الوجهة
 ويعود القسمان الاولان والا فحاصل ان يكون جهة الحركة هي المسافة
 التي يقطع بالحركة وهو محال فاذا انقسمت حاصرة وهم وتبنيه
 ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد لقد يتحرك المستحيل
 من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلف هذا في وهما
 فاعلم ان الاخيرين بينهما فرق وايضا فان اشتككت به غير ضا في
 الغرض ما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتحرك
 تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتخلو عنه او القرب منه بالحركة ولا يجعل
 ها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما
 الآخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي
 وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غير ضا على ان الحق هو الفرق
 وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام اقول الوهم هو الشك في كبري احد
 القياسين اللذين اتينا بها وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد
 ما ليس بموجود نقر بالشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا
 كالحركة من السواد الى البياض اما يقصد ما ليس بموجود فاذا ينقض
 كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخصر مما كان
 وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل
 المقصود وهذا هو الفرق والتا في التزام الشك لان الشك غير قادح
 في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة يكون موجودا

وان وضع وهو مطلوبنا فانما سمينا الا لان ثبت كون الجبهة
 موجودة فبات وضع هذا الجروب حد في غير هاتين ولذلك قال ان الخوه هو
 النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية اقول الاجسام ينقسم
 باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويجدد ها وهو اجسامها
 الاولى ولى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية انتهى
 علم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل
 ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال كاليمنى ومثل ما يشبه
 ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واقفا الواقع بالطبع ولا تتبدل
 كيف كان ذلك اقول يريد بيان اثبات لجسم محدد للجهات محيط بالاجسام
 ذوات البهية منقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي
 تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم
 ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة
 اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسمياها الا لسان باعتبار طول
 قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب
 الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار
 عرضي قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي قوى جانبه بحسب الاغلب
 والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار
 شخري قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهة والخلف ما يقابله
 ثم ليستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا
 النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات
 على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات
 غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
 قال الفاضل الشارح للحكميات الجهات ستة مشهور وليس بحق فان الكرة
 لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا حكيم ثم قال
 محاذيا لبعض المتقدمين واما المصلحات حدودها فاعلم حدودها

النقطية والخطية والسطحية ان ستيان كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية
ان لم يعتبر النقطة مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف
ما افترق فيما من فان المقر هنا ان الجهة طرف الامتداد و اضلاع المثلث
ليست اطرافا كما امتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح والفرج
المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه
الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله فمما اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصا ما كان قدامه
خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فمما اذا توجهت بالفرض وليس
الفوق والسفل كذلك فان الفاعل لو صار منكسسا لا يصير ما يلي راسه
فوقا وما يلي رجليه تحت بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت بجالهما والفاضل الشاخر جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوسية
ضعيفا والضعيف قويا يعنى اليمين شمالا والشمال يميننا وهكذا انى القدام
والخلف والا قول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان
بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قديما الشخصين على طرفي
قطر الارض يقتضيان يكون ما يلي رأس احد هما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد باعتبار
الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فاننا سبينا ان ذلك يتبدل بالانعكاس
بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض
هو الذى يلي القدم بالطبع ونسرا ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذى يسمى الجانب الشرقى منه يميننا والجانب الغربى شمالا لتشبيها بالانسان
الذى تسمى جانبه الذى يظهر منه قرصة حركته يميننا ويحتمل ان يفسر ذلك
بالقدم والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما
وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلها بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال
بقوله فيما بينا فتفسر قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك او الحيات ان تصاف الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الامرجة الباقية التلك على وجه
 التشبيه المذكور ونوسطهما في تشبيه تدامه وما يقابل خلفه واحد قطبه علوة
 والاخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع
 وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اي فلنعد من فرضه لان الامور الفرضية لا ينضبط
 قوله فمن المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه
 ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غير
 فيجب ان يقع بشئ خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا
 والمحدد الواحد من حيث هو كذا فاما يفرض منه حدا واحدا ان افترض هو
 ما يديه وفي كل امتداد يحصل جسمان وهما طرفان وعلوان الجهات التي
 بالطبع فرق واسفل وهما التنتان والتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد من حيث
 كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون
 احدهما محيط والاخر محيط به او يكون وضع الجسمين متباين واذا كان
 احدهما احدهما محيطا والاخر محيط به ودخل المحيط به في ذلك التاثير
 بالعرض وذلك لان المحيط وحده يتحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد
 باحاطته والمعدل الذي يتحدد بمركزة سواء كان حشوة او كان
 خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر يتحدد به جهة القرب
 واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
 محدد وذا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذات
 دون اخرى ممكنة الا لما نرى يجب ان يكون له معونه في تقدس
 الجهة ويكون جسمانيا ويور الكلام عند فرضه اعتبار وضعه من البين
 ان تقدير الجهة وتحديد ما انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
 كيف اتفق بل من حيث هو حال ما موجبة لتحدد بين متقابلين و ما لم
 يكن الجسم محيطا يتحدد به جهة القرب والتحدد ما يقابلها اقول تقدير البهتان من محاذات
 ما في الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعینتان
 بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شئ متشابه خلاء كان او ملاء

او في شئ مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه
 بان يكون جهة من سائرهما ولا يكون الحدود المفروضة فيه بالفرض وغير
 متناهيية وكون الجهتين بالطبع واثنين فحسب فاذا كان الثاني حق وهو
 الذي يكون ذلك انتعين بشئ مختلف خارج مما تشابه وذلك الشئ لا محالة
 يكون جسما او جسما نبياً لوجود كونه ذا وضع فهو ما جسم واحد يجرد للجهتين
 معاً او جسماً يجرد كل واحد منهما ووحدة منهما والجسم الواحد يكون
 محددًا اما من حيث هو واحدًا او لا من حيث واحد فهذه اقسام ثلاثة
 اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددًا الا كان امتدادًا
 فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجود تناهيية كما مر وكذا لك اللتان بالطبع
 فانها ايضا طرفا امتداد واحد فالحد يجب ان يجرد جهتين معاً والجسم الواحد من حيث
 هو واحد ان حد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله الا ان البعد عند ليس
 بحدود فاذا ابطال هذا القسم بقى الحد اياً جسماً واحداً من حيث
 هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحد بجسمين
 لا يخلو اما ان يكون على سبيل حاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباشرة
 والاول يقتضى دخول المحاط في التحدد بالعرض لان المحيط وحدة كاف
 في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحد بأحاطته والجد الذي يتحد
 بأبعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم مراجع الى ما كان الحد جسماً
 واحداً لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباشرة فانه
 باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحد بوجه الا الغرض منه
 ولا يتحد البعد عنه فاذا لا يتحد الجهتان معاً بكل واحد منهما وقلنا
 ان الحد يجب ان يحدد جهتين معاً والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا
 يتناهي بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة
 من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الانبعاد الممكنة ليس بان
 من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخرى مما يمكن فان الوقوع في كل
 جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العفل وان امتنع منها لم يمتنع

في التحدد وهو ايضا يجب ان يكون جسماً ثانياً فوضع والكلام في وقوعه
 في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كاللحام فيهما
 فان علل هذين صاير ورراً ولا ينتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحدد
 الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه يتفق بل من حيث
 الاحاطة وهي الحال اللوحية لتحديدتين متقابلتين كمنامر فاذا من محدد الجاهات
 جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة اشارة كل جسم من شأنه
 ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي مستحدد
 الجهة لا بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة
 فيجب ان يكون تحدد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو
 قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على
 هذا ابعالية او على ضرب اخر قول يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد
 الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريرة ان كل
 جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شأنه مغارته موضعه
 ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يجوز
 الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفاوغة موضعه
 بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة متحرك فيها
 لاحالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحد به جهة موضعه الطبيعي
 لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة
 لاحاله حتى يصح ان يخرج عنه مفارقاً ويطلبه معاوداً ويجب ان يكون
 ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم اخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي
 يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدماً على الجهة
 لانه لا يتصور ان متحركاً في جهة حالته المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد
 بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك
 عنها فاذا الجسم الذي علة لجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم عليه ما
 يتقدمه او على الايتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم

متقدم

متقدم وعلى المعول ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست
 علة الهيولى فهو متقدم الهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
 والطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحد للجهات لا يجوز ان
 يفارق موضعه فلا يسم منه الحركة الاهنية فان قيل لوقال الشيخ
 محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاهنية لان الحركة تستدعي جهة والجهة
 انما تتحدد به لكفاء فالفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي
 واليه قلنا الجهات لا يميزها الا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
 غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو تميز الجهات بالطبع لا باثباتها
 كيف كان والا كان البرهان علوتها هي الامتدادات كافيًا في اثبات الجهات
 التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خصها بالطبع من الجهات بانظر
 وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد للجهات على ذوات الجهات يجوز ان
 يكون بالعلية كما من حيث كون ذوات الجهات اجسامًا فان الجسم لا يجوز ان
 يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات الجهات اعني
 يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
 من حيث هو محدد توجب رفع ذوات للجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع
 ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدود وهذا الم يخزم الشيخ
 ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعلم متنازع فاجزه من وجود
 الاجسام ذوات للجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح
 ان الابق بما ذكر في النقط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للحوي
 انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر
 وجودها عن وجود الجهة فأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن
 معه فاذا كان عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا وجب ويلزم منه كون
 الخلاء ممكنا في ذاته متناغيا وهو محال تنديب فيجيب ان يكون الجسم
 المحد للجهات اما على الاطلاق محيط ليس له وضع يكون فيه وان كان له
 وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

لا يفارقه اقول يريد ان يذنب ثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة
 ببيان شائرا جواله فنقول في تقريره الموضع والمكان مترادفان
 وهما كعند الشيخ عبارة تان عن السطح الباطن للجسم محيط بالجسم ذي المكان
 وبما سته بذلك السطح والموضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد
 ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم لنسب بعض اجزائه الى
 بعض الى شياء ذوات الموضع غير ذلك الجسم اما الخارجة عنه او داخله
 فيه كالقيام فانه هيئة عامرة للانسان بحسب انتصابه وهو ينسب بعض
 اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
 اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولو لا هذا الاعتبار لكان الاشكال انتصابا
 واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط وانى ما
 علاء مما هو محاط وظاهر ما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا
 وله وضع لكن بحسب نسب لبعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة
 فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع
 والموضع بالاعتبارات جميعا واذا تبين هذان قد تبين فيما مر ان محدد
 الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون
 حكمة في الموضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا على الاطلاق
 بل محيط بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع
 ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانه لا يتبين ان المحدد لا يجوز ان

يفارق موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الا في القسم الاول

فان كان للقسم الثاني وجود يتحد بالاول موضعه فيتحد به موضع

الثاني ووضع ثم يتحد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة اقول مغد

لعل الامر في نفسه هرات المحدد الا في الا المحيط المطلق ثم ان كان

للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحد موضعه به اي ان كان محدد بما يتحد

ومحاط بما يتحد به فيجب ان يتحد بالاول موضع هذا الثاني ووضع ثم يتحد

بالتالي جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على التشكيك لان غرضه تحديد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحرر شيئاً واحداً
وعلى تقدير ان يكون شيئاً واحداً قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في
نفسه هو ان يكون المحرر الاول الذي لم يتحدر جهة قبله يجب ان يكون محيط
على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحيط الذي له
موضع متحدر يحتاج في تحدره موضعه الى غيره فان تحدره موضعه متقدم
على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به واما بعد
تحدره موضعه فيكون ان يصير محدره الموضع غيره وح كما يكون هو المحرر الا قال
بل يجب ان يكون قبله محدره اخرى فاذا كان المحرر الاول هو المحيط المطلق ولما
كان الشئ غير محتاج الى هذا البيان لم يصير محدره فاما قيد وجود القسم الثاني
في قوله فان كان القسم الثاني وجوده بقوله يتحدر بالاول موضع تدبها
على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدر به
موضع الثاني لانه ثاني المستقلة لانه اولها فان كان واما المراد بقوله
وموضعه فيحتمل ان يكون الموضع الذي هو المقولة لانه وضع الثاني
بحسب الاشياء الخارجة عنه اما يتحدر بالاقال ويحتمل ان يكون
بمعنى التعيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل بحسب الذي له موضع
الا يحصله في الموضع قال لفاضل السبب التشكيك ان العجبة على كون
المحدر هو المحيط الاول هي انه كان في تعديل جهة القرب بالبعد وتحويل
المحيط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه فكان ان هذا يستقيم
لو كان الاول متقدماً على الثاني حتى يقال اذا اجتمع الجهة علمتان مستقلتان
بالعلمية واحديهما اقدم فاتها يكون مستندة الى ما هو اقدم لكن الشئ
سبباني في الفط السادسات الحاوي ليس ياقدم من تحويه والا كانت الملاء
ممكناً لذاته فاذا لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوى واثانيهما
ان المحيط لفلان الاعظم على تقديم تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات
العناصر ان الناهضاً اما ان يطلب مقعر فلان الاعظم او مقعر فلان
القر والاول باطل والا كانت القاصر في حيزها ابد بالقسر والثاني يقضي ان

يكون فلك القمر هو المحيط المقعرة الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين
 الشكين لشكك الشيز في كلامه ولولا الشك الثاني لكان استناد التجدد
 الى المحيط المطلق اولى لاكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك
 ذهب اليه الشيز واما انا فلقدوة هذا الشك لم احكم بتلك الا ولوية
 واقول واما وجه تقدم المحيط على المحيط على المحاط فقد ووسيداتي له بيان آخر
 واما الشك الثاني فليس بوارداً اما اولاً فلانه يقتضى ان يكون محدد
 جهة الهواء هو النار وهو محدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقبل به
 قائل واما ثانياً فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما
 هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتتاً على حاق
 تلك الجهة كالارض او لم يكن كما في العناصر ولذلك كانت الجهات
 بالطبع اثنتين ولا يمكنه الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر
 علة لمقعرة الذي هو مكان الثامن يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل
 المذكور اذا فرضنا متجه كما ينبغي على حيز النار ونصعد في ذلك القمر
 محكم جزماً بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة
 الفوق الى ما يقابله فاذا ليس فلك القمر هو المحدد بل جهة الفوق واما قولهم
 الخفيف اطلاق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد
 به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط
 والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضوع هكذا فان كان للقسم الثاني
 وجره فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضع ثمة يتحدد
 بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وتفسره بان الحد ان كان غير الفلك
 الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به
 موضع ما تحته فلك منحل ثم يتحدد بعد تحدد حراسم الافلاك على الترتيب
 جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثاني في قول الشيز موضع

الثلث والثاني المعنى قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدماً في رتبة الابداع
 اقول اي خليف بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدماً وهو بان يكون

في
 بيان

الوسائط بينه وبين المبدأ الأول ذكره اقل مما بين ساير الاجسام
 وبينه وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم
 من ذلك احتياج مادونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته
 على ما سيذكر في النمط السادس والفاضل الشارح ذكرا تمام التقدم
 وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعاً ولا بالعلية لما سياتي
 فان لم يكن محد للجهات ساير الاجسام فلا يكون ايضاً بالطبع ويبقى ان يكون
 متقدماً اما بالنسبة لانه اعظم وبالرتبة كما تر قوله ويكون
 متشابهة لنسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديراً اقول المحدد والاول
 لا يجوز ان يكون مؤلفاً من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل
 جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقضي
 امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة
 على محدها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب
 تلك الاجزاء المفروضة بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها
 الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض اجزاء اقرب
 الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد
 وبعده اختلاف جهات اجزائه المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم
 الجهة على محدها هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدراك
 فلان محدد الجهات مستدير الشكل المتشابهة الجسم البسيط هو الذي
 له طبيعة واحدة ليس فيه تنكيب قوي وطبايع اقوال يريد بيان
 حال البسيط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان
 الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فنها ان
 يقال انها مبدأ اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراح
 بالمبدأ المبدأ الفاعل وجده وبالحركة انواعها الاربعة اعند الاينية والوجود
 والكمية والكييفية وبالسكون ما يقابلها جميعاً وهي بانفرادها لا يكون
 مبدأ للحركة والسكون معاً بل معاً ايضا بشرطين هما عدم الحال

الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك وليسكن بما هو الجسم
ويجتزئ به عن المبادئ الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادئ الحركة
ما يكون فيه وبالأول عن النفوس الارضية فانها لا يكون مبادئ لحركات ما هو
فيه كالاماء مثلا الا انها لا يكون مبادئ باستخدام الطبيع والكيفيات وتوسط
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبادئ اول لانه
بمفصلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معينين احدها بالقياس الى المتحرك
وهي انها متحرك لا عن تسخير قاسريا ها بل بذاتها على وجهه يوجب الحركة ان لم
يكن مانع وتأييدهما بالقياس الى المتحرك وهما انها متحرك الجسم المتحرك
بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معينين احدهما
بالقياس الى المتحرك وهما الحركة الصادرة عنها لا يصدربالعرض كحركة
الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهما انها متحرك الشيء الذي ليس
متحركا بالعرض كضم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو ضم بالعرض والطبيعة
هذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزا في هذا
التعريف قولهم على فهم واحد من غير ارادة وح يتخصص المعنى المذكور
بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على فهم واحد او لا على فهم
واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فنبدا الحركة على فهم واحد من غير
ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على
فهم واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وما بارادة هو القوة الحيوانية
والقوى التلت تسمى نفوسا بهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها
مبدأ التغيير من شئ في غيره من حيث هو غيرية وفائدة هذا القيدان الشئ الواحد
من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب ذاعلم نفسه
فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحسينان
يقضيان العجز عن الشئ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف
للبيضا ويعنى بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ الذي يكون المبدأ
المذكور فيه واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك

لان الطبيعة الواحدة قد تنكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكرنا
 في هذا الفصل وتزاد وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوي وطبايع
 او لا يكون مجتمعاً من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى
 يتركب من جملتها شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة
 الاجزاء وكل جمعاً شيئاً واحداً قوله والطبيعة الواحدة يقتضي من الاشكال
 والامكنة وسائر الابدان الجسم ان يوزمه واحداً غير مختلف اقول هر هنا اعراض لا يمكن
 ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالابن والوضع والشكل والكيف
 ولكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما
 شياقي في الفصل الثاني لهذا الفصل والطبيعة الواحدة تقتضي من كل
 جنس منها شيئاً واحداً على فخر واحد ولا تختلف اقتضاها للاوقات والاحوال
 الا اذا منعها ما منع عن ذلك قوله فاجسم البسيط لا يقتضي الاشياء واحداً غير مختلف
 اقول هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
 تقتضي شيئاً غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة
 لها لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصيد عنها بها اشياء مختلفة لكن
 لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذات قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلك
 اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين بيننا في هذا
 الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية
 ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس للمذكور
 وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية امتداحة انك لتعلم
 ان الجسم اذا خلق وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له
 بئذ من موضع معين وشكل معين فاذا ن وطباعه مبدأ استجاب
 ذلك اقول مراد بيان ان الجسم لا يتغير عن موضع وشكل طبيعيين
 وان فيه طبيعة تقتضي ذلك واما حصص البيان بهما لان احدهما هو الموضع
 مختلف الاجسام والثاني هو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة
 يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يتغير اما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم و اراد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على وجه
لايتنا ولا التفكيكات والطباع تتنا ولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير
غريب لان تاثير الغريب ربما يقتضي الجسم موضعاً او شكلاً مستقراً كما تاثير
الحرارة والاناة المكعب في الماء فان احدهما يصعد والثاني يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه
الامر المشترك بين الجميع واما المعين فاما يقتضيه الطبيعة الخاصة
المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى قلت
يكون الرضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه
الى بعض لا الذي هو المقولة لانه تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الوخيم
الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لان محدد الجهات
ايضاً له وضع الآات ذكر الشكل يعني عن ذكر الرضع بحسب ترتيب الاجزاء
فانه هيئة تعرض للجسم بعد الرضع بذلك المعنى واما الرضع بالمعنى الثالث
وهو ان يكون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحادثة
في العميول على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة فاذا نلاحظ وجه الحمل
الرضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذا ن في طباع الجسم مبدأ استجاب ذلك
وبذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العرض
والسبب يكون اما خارجاً او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجاً
عنه لان فرضنا خلق الجسم مما يؤثر فيه خارجاً عنه وبقى الجسم وحدة غير منفك
من هذا العارض فاذا ن السبب غير خارج وهو يكون اما مشتركاً منه بين
الاجسام كالصورة الجسمية او امراً مختلفة تختص كل واحد منها ببعض الاجسام
والاول يقفه ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس
كذلك فاذا ن هي امور مختلفة مفير خارجة عن الجسم
وهي ضمايع الاجسام فاذا ن في طباع الجسم شئ هو مبدأ

استيجاب ذلك الموضع المعين والتشكيل المعين وإنما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ وجوب ذلك لأن الحصول في الموضع للعين والتشكيل بالتشكيل المعين ربما ينزلهما القسمة كما ذكرنا لكس الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منها عند زوال القسرة لو كان الطباع مبدأ لهما ولو جوبها المزال عند زوالهما لكانه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الأحوال مستوجبا لهما قال والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه والمركب ما يقتضيه الغالب فيه أما مطلقا وأما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه أو اتسوات الحاذيات عنه فكل جسم له مكان واحد أقول لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضي موضعا وشكلا لا يتغير الطبيعة على الأجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم أن الجسم إما بسيط أو مركب والبسيط لا يمكن أن يقتضى إلا مكانا واحدا المانع ولما لم يكن للبسيط جزء لا يجد وجود الكل له يمكن مكانه جزءا كذلك والسبب الذي يقتضيه تجزئة المتمكن يقتضي تجزئة المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل تاما فلا يمكن تخفيضه في أصل الأبدان لأن التركيب امر يعرض بعد الأبدان واليجاد مكان على سبيل الأبدان قبل التركيب يطلبه المركب إذا حصل يقتضى وجوده الإعمال الأبدان وهو محال وأيضا لو طلب البسيط بعد طرأ التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلق مكانه الأقال وهو محال وأيضا لما كان التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الأقسام فلا احتياج بسببه إلى مكان من أدنى ما كان لبسيط فاذا أمكنه المركبات هي ممكنة البسيط بعينها ولذلك لم يعرض الشيخ لذكر أصل أمكنها وذكر وجه تعيينها وتقريره أن المركب ما أن يكون أحدا جزائه فالباقي بالاطلاق أو لا يكون والثاني لا يصلح أما أن يكون الأجزاء التي أمكنها في جهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبية على الباقي وحر يكون تلك الأجزاء معا غالبية بحسب طلب جهة المكان أو لا يكون والمركبات بحسب هؤل لقسمه ثلثة اقسام ومكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذا قال فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسمة
 الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور
 فخرها اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي الحاديات فيه عن الزوايا
 الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاء اثره كالحاديات التي تجدها
 قطع متساوية من المقتناطيس عن حين بنحو في بعض النسخ اذا اتساوت
 الحاديات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الامراض والناظر مثلا
 ان تركيبا على وجهه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانها يتفرقان ويقصد
 كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركيبا على وجهه يكون
 كل جزء منهما يلي مكانه صاحبه فانها يتحديان ويقفان بالخصر وروية هـ الثالث
 فالوقوف في مكان التركيب ما يكون اذا اتساوت الحاديات عن المركب والرواية
 الاولى اعتمدها على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه
 فحصل من جميع ذلك التقسيم للجسم الحاس بوجه اتسام واحد بسبعة وثلاثة
 مركبة وتعيين مكان كل واحد منها بحسب القطع او التركيب فظهر ان كل جسم
 من شأنه ان يكون في مكان فله مكان واحد واما حذف القيد المذكور
 للدلالة الكلام عليه قال ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه
 طبيعة البسيط مستديرا والاختلاف هياته في مادة واحدة عن متوالة
 واحدة اقول لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على
 البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكونه للمقتضى
 لذلك وهو الطبيعة واحدا او كون القابل واحدا او امتنع ان يكون
 تأثيرا لفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا
 ولم يذكر اشكال المركبات لانها يختلف اختلاف انواع النيات
 والمحيون والكلام في ذلك ليستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب
 البنية فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبياسط دالة على اختلاف
 طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة
 قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة

لا يجب ان تكون متشابهة لان العمل المختلفة قد يكون متشابهة
 المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها
 الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها
 قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة وتأخره عن المقادير
 التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع والقائل
 ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان
 استدارتها ايلة بالقسرو بسببها ما نعمة عن العود اليها يقتضي ان يكون
 طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان
 ذلك انا وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقضت كقيمتها
 حافظه للشكل فاقضواؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو
 مؤكداه لوحده وطبيعتها لكن الناس لم ينزلوا الشكل ولم يزل الكيفية
 صارت الكيفية حافظه للشكل القسري ما نعمة عن العود الى الشكل
 الطبيع بالعرض وما عرض ذلك انزواها من الحالة الطبيعية من وجه
 وبقاؤها عليها من وجه واعتراضها من الفاضل بان الفلك عندكم لا يقتضى
 وضعا معينا مع استحالة خلوها عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون
 الاجسام فلا يقتضى مواضع وأشكال معينة مع استحالة خلوها عنهما
 والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة
 بسبب نسبة اجزائه الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينة فلذلك حكما بان
 لا يقتضى وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا
 متعينين فلذلك حكما بذلك وان عرض ايضا بان متمات الافلاك وانقص
 التي تتكرر فيها التداوير الكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة
 بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا يجوز ان حصول ذلك القسور
 بان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمطلوبا اما بسيطة واما مركب والاول
 يقتضى ان يكون شكل الحيوان ككرة والشاق يقتضى ان يكون مجموع كرات
 بعدد البسائط الذي في محل المركب وان كانت مركبة من قوسه فان

كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة
 لغيره لا يجوز ان يكون مع طباع بساطب الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت
 في محل مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكرات والحجاب عن
 الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البساطب في فطرته الاولى لا سباب
 تعود الى العلال الفاعلية غير متمم كما ان اتصالها ببعض المركبات لا سباب
 تعود الى العلال القابلية في الفطرة الثانية غير متمم فان الكسائين نباتا
 او حيوانا وهذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية
 مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في
 الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صوراً كمالية تفرز من ذلك
 الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج المركز او تدويراً وركب مع بقاء الصورة
 الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في
 العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك
 الاول متمم او فقرة منصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهدية وعن
 الثاني ان القوتها منصورة على تقدير بساطتها وتركيب محلها وعلى تقدير
 تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضيه كون الحيوان مجموع كرات
 لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا
 الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلاً متشابهاً ولا يلزم من ذلك
 انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المحل المنفعل
 منها ليست هي الاجزاء افراد ابل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم
 ان القوة المركبة تفعل فعل بساطتها لان المجموع فاعل واحد كثير الاشارة
 بحسب البساطب التي هي كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال
 تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به وسيمس به المانع ولن يتمكن
 من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع
 الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل
 هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً او محرك الجسم انما يحركه بتوسطه

وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا يتخلو من حد ما من السرعة والبطء
 لان كل حركة انما يقع في شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كما ان غيرهما
 وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك زمان
 فتكون للحركة اسرع من الاولى او يكثر منه فتكون ايضاً منها فاذا
 الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء
 هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف والتمساختلافان
 بالاضافة العارضة العارضة لهما كما هو سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى
 الآخر ولما كانت الحركة متمنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ
 شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف الى الطبيعة واحدة
 فكان ضد حركته معينة منها وزماناً عليها ممنوعاً لعدم الاولوية فاقضت اولاً امراً
 يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكمية اعني الكبر
 والصغر والكيف اعني الكثافة والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفا
 شها وغير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رفة
 القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر
 محسوس في الحركة الا بحسب الممانعة ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان
 من الرق المنفوخ فيه اذا حبسه بين يديه تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه
 في الهواء فالشيء اشار الى وجوده بقوله الجسم له في تحركه ميل ولم يوسر
 حجة على وجوده لكونه محسوساً بل اشار الى كونه محسوساً بقوله وبحسب
 به الممانعة واسما الى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله ولين يتمكن من المدع
 الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوّة الممانعة واما بالتراب
 الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده ولا حس
 به عند عدم الحركة ذلك مما يدل على مقارنته للحركة وقوله الا فيما يضعف
 ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه
 وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان ينزل وينبعث
 ان يعانته ابطال الحرارة العرضية التي ليست تحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

عن طباعه الى ان تزول اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه
 ما كان منقسماً الى قسماها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى
 الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات
 عند تبلززه من الارض وقيل الحيوان عند ما عه الارادى الى جهة وامنه
 ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن
 القوس واما يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور
 الذاتية وغيرها والاختلاف الذى هو الذى يكون بحسب قوة الميل
 الطباعى وضعفها وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر
 امتناعاً من قبول القسرى والاضعف اقل امتناعاً وما عدا هذا الاختلاف
 يكون بالاسباب الخارجية وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعاً اما لعدم
 تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالسنبه
 او تخلفه الذى لا جده يتظره الموانع لسهولة كالريشه او تغير ذلك
 ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك
 الجسم بحركتين مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة يقتضى توجهها
 الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان
 معاً يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ويمتنع ان يقتضى
 الشئ شيئاً وعدمه معاً فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم
 واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى
 بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض
 كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشى فانه يحس ثقله وهو ميله
 بالذات وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو الانسان بالذات فاذا طرأ
 على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل تشري يقاوم السببان اعني القاسر الطبيعية
 فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل تشري وبطل
 الطبيعى ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في افئدة قليلاً قليلاً
 ويقوى الطبيعة بحسب ذلك يأخذ الميل القسرى في الانتقاص

وقوة الطبيعة في الانزدياد الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري
فيبقى الجسم عديم الميل ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوباً بانثار الضعف الباقي
فيها ويشتد الميل بنوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري
قريباً من الامتزاج للحادث بين الكيفيات المتضادة واذ فسر ذلك فنقول
قول الشيخ وقد يكون من طابع اشارته الى المبلين الطبيعي والنفساني وقوله
وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارته الى القسري وقوله فيبطل المتبعث عن طابعه
الى ان ينزل فيعود انبعاثه اشارته الى امتناع اجتماع المبلين وابطال القسري
للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرى حاله صرعه
وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستعمل
اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع في الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابدًا متكيفاً بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة
الغريبة والبرودة الذاتية تأثرة اميل الى هذه ويسحق حرارة وتارة اميل الى
تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب
تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان
بل يكون ابدًا احوال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة تسمى
بالميل المنسوب الى القسري وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعددها معاً وذلك
بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعية وكما كان فعل الطبيعة
المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود
ما يصادفه كالحرارة افتأوه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة
في الجسم مادام مفارقة الحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود
ميل غريب يخالفه افتأوه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي في هذا
ما ينبغي ان يتحقق ليدفع الاشكال التي تورث في هذا الموضع كما يقال في الاجزاء
المبلين لكان الحجران المتساويان اللذان يربيهما قوى وضعيف متساويين
في الصعود وكان وقوف جبل يتجاوز طرفاه بقوتين متساويتين
متنقاً قوله وانما يكون الميل الطبيعي كالحالة التي جهة يتوخاها الطبع اقول لما

كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت ذ الميل الطبيعي اما يتوخى القوت
وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا كان الجسم الطبيعي
في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه اما ميل بطبعه اليه لانه
اقول لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن
المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب الغدومه عند العود اليه
وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله
اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بان الجواز او وضع اليد تحتها وهو على الارض فقد يحس ميله و اجاب
عنه باذنه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك
ان المكان الطبيعي الارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والآلاف
شئ من الارض في مكان طبيعي بل كرها في مكانها الطبيعي هو كونهما بحيث
ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلا
فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان فاذا صار متصلا
بها بالفعل الغدوم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قال وكلما كان
الميل الطبيعي قويا كان اضعف جسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة
بالميل القسري اقترابا اقول لما ذكر الميدين لغة القسري وغيره و بين
امتناع اجتماعهما و بين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض
السببين و اشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يحكى من الكلام
عليه و اشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري اقترابا الى الحال
الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه اقتداء بمسألة الجسم الذي لا ميل
فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك
قسريا ولا ملبتريا قسريا في زمان ما مساندة ما يتحرك متلا في تلك المسافة
اخره ميل ما وممانعة ما فبين ان يتحركا في زمان اطول وليكن ميل اضعف
من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك التحرك مسافة لتسبها الى

المسافة الاولى نسبة زمانى ذوى الميل الاول وعلوم الميل فيكون في مثل زمان
 عديم الميل يتحرك بالقسم مثل مسافته فيكون حركته مقسورين ذى ممانع
 فيه وغير ذى ممانع فيه متساوية الاحوال والسرعة والبطء هذا محال **اقول**
 يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتجول عن مبدأ ميله بالطبع وقيل
 الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا يد لها من ثلثة اشياء مسافة و زمان
 وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه
 الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبياسته
 بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في
 زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة
 الزمان الى الزمان على التساوى والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد
 اسرع في زمان اقصر وبحد ابطا في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء
 كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع
 بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة
 الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول
 في المسافة والقصير في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء واعلم
 انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة
 والبطء ليستدعى شيئا اخر لا نأبئنا ان الحركة تمتنع ان يوجد الاعلى حدا
 منهما هي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم
 الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد بالنفس حالها من السرعة والبطء
 المتحليلين لها بحسب الملازمة وينبعت عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل
 الحركة السريعة والطبيعية وانما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة
 او قهر فيحتاج الى ما يحددها لذلك اذا شعورته بالملازمة وغيرها فهي بحسب
 ذاتها كما يتحصل في غير زمان لما يمكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى ما
 تحدد ميلها لتقصيها وبلا اتحادها ولا يتصور ذلك الا عند تعاقب بين
 الحرك وغيره فيما يحددها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث

في انهما تقاربت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه
 تقاوت والميل في ذاته فاختلاف فالتقاوت الذي بسببه يتعين الميل
 وما يتبعه اعند الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشئ اخر اهما خارج
 عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته
 فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقية والعاظ واما الذي
 ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
 الشئ لا يمكن ان يعترض شئاً ويقضى ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك
 بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبداء الميل
 الطباعي فاذا نزل من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
 ارتفاع السرعة والبطء من الحركة وينزل منه انتقاء الحركة ولاهل
 ذلك استدل الحكاء باحوال هاتين الحركتين قارة على امتناع عدم معاوق خارجي
 فبينوا امتناع وجود الحلاء وقارة على وجوب وجود معاوق داخلي واثبتوا مبداء ميل
 طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسراً وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في
 المسئلة بان اختلاف المعاوق لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوق
 القليلة بازاء الشدة والكثيرة بازاء البطء وكان نسبة المعاوق الى المعاوق
 في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكاثر اعني القلة
 في احدهما ما بازاء الكثرة في الاخرى كنسبة الزمان الى الزمان على القارة
 اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فانفرض متحركاً
 عديم المعاوقه يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقه ما يقطعها
 ويكون لاهالة في زمان اكثر والثام مع معاوقه اقل من الاولى على نسبة الزمانين
 فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقه ويكون من ذلك
 الخلف لتساوي وجود المعاوقه وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقه
 لا في زمان بل ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما هو فخذ التقريب مقاصدهم في هذا
 البار اعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات النجف ادى وغيره
 بما ذكره الفاضل الشارح وهوان الحركة بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاوقه

فالتسليمها او جدة المعاوقه ويختص باحدهما فاقدتها فاذا كان زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقه بحسب وقتها
وسكتها ويختلف زمان الحركة بعد انضيان ما يجب من ذلك
اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا الحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن
ان ليستدعي زمانا لانها لو وجدت لامر حد من التسرع والبطؤ في زمان
كانت بحيث اذا مرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه
كانت لا محالة ابطأ واسرع من المفروضه فكانت مع حد من تسرع والبطؤ
حين فرضناها لامر حد منها كهدف ولترجع الى المتن فاذا عوى المذكور
في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر و
البرهان انه امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوقه الداخلة
مسافة ما في زمان و ليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل
ومعاوقه ما فنظا هرايه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ
ميل من معاوقه اقل على نسبة يقتضيه ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذى الميل الاول وعلينا الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة
الميل القوي الى الضعيفه فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته
لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فلزم الخلف واما الحال بسبب الزمان نسذ كره من بعد واعتراض بعد ذلك
الفاصل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
انما يتحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل يندم عند التجزئة وايضا فاذا دل
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعى
اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعى
مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلننظر
معاوقه القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال

من ذلك بعينه ان يتبين في الغزاق ايضا معاوق لانه مسقر في الجميع والزم
 منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها
 وينقسم بانقسامها فمتساوي الجزء وكل فيها وهي كالصور والطابع ومنها
 ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من
 الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والا اعتراض بالممنوع
 عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في
 الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني اننا حكمنا باحتياج
 الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجّة المذكورة ان يكون
 للمعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فهناك
 من خارجها فاذن معاوقة القوام كافية هناك واقعا القسرية فلا لان الحجّة
 بعيدا قائمة مع فرض تساوي في القوام وانما الفلكيات فلا يلزم مما ذلك
 لما يتبين من الفرق تلك من يجازيها يتبين كرهها انه ليس زمان لا ينقسم حتى
 يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة
 ذي ميل اقول لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا
 النقطة الى الخط وحان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل
 في زمان المنقسم لما تمت هذه الحركة لانها مبدئية على التناسب وهي وتبين
 ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا تشكل من ذاته
 بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء من محدته واتفق له من
 اسبابها رجة لا يتغير من تعاقبها اياه وضع او شكلها راو له كما
 يعرض لكل مرتبة ان يغير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب
 غير ذاتها وان كان معوجة من ذاتها فمركبة ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
 طبيعي جزئي يختص بها استحقاقا فذكر لك فيما نحن فيه ان كان مطلقا وان لم يكن
 طبيعيا كما ينفك عنه وان استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشكل
 لكنك تجيب ان العلم اق لانه شكل تنوع وقد يمكن فرضه سلبا
 عن الواجب لغرضه الشرع القوة من احدثه او وجوده فافرض كل جسم

لأن ذلك وانظر هل يلزمه تشكل ووضع وما اشبهت فإنه لن يخص ذات الجسم عند
الحدوث بمكان دون مكان الألا استحقاق بوجه ما من طبعه اولداع تخصص
واتفاقا فان كانت الاستحقاق فذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق
فهل جد الواحق غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق
لاحق غريب وتعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة اقرب وقد بينت
ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكل معيننا وهذا الوهم تشكيك
في ذلك وانما اخرجنا الى هذا الموضوع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل
الارادات يذكر ان هو الطبعية معا فذكر الميل بعقبه ثم ما فرغ من ذلك
عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس
ان يكون ذات كل جسم هي المقضية لان يكون له موضع او وضع وشكل
والوضع هو هذا ليس بعينه المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع
ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع الشكل لفظه الا لانهم الاجسام كلها ذال وذلك لان من
الجائز ان يحد من محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل
على سبيل الاتفاق ولاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعري للجسم عنها كارات
المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان
او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده
كحاضر في المنطق ثم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الاسباب فاقبل
عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض
لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصاً بجزء احوادون مكان
مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله
في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك معجزة ذاتها الا انها لو لم يكن
قابلة للفصل في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك
المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي تختص بها الاجسام
استحقاق يقتضيه طبيعتها ولم لا يجوز ان يكون المكان وبها نحن فيه ان ذلك
اي يكون المكان المطلق وان لم يكن كل جسم طبيعياً غير منفك عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامر المذكورة وكذلك الشكل
 فخذ تقرير الوهم والتدبير على الجواب بان كل شئ قد يمكن فرضه منفردا غير كل
 ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك والنظر فيه مجرد
 محتاجا الى وضع معين وشكل معين وبل من ان تحكم بان له لذاته يقتضيهما وانما قال
 كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون للحكم كلياً ما قضا للشكك وانما قال كل
 جسم لم يذكر الموضع واتصور على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس
 تمايل من جسميته ثم قال وانما المحدث وقد خصه بالذكر لا مكان ان يقع التشكك به اكثر
 فانه لا يختص الجسم بمكان دون مكان الا لثبوتهم جميعا الى الجسم كاستحقاق
 بوجه ما لبعض لا يمكنه ولا اشكال دون غيرهما من طبعه وانما الى المحدث كداع
 تخصص وانما الى غيرها كاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من الواجب
 الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها وانما مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه
 لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن
 به فنسب الى الاتفاق واستعلم ان كل ممكن فله سبب اشتمالاً للجسم اذا وجد

على حال غير واجبة من طبعه فحده بل عليها من الامور المكانية وعلل جامعة ويقبل
 التبدل فيها من طبعها لا مانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والموضع ممكن الاتقا
 عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل اقول احوال الجسم لا يتحول وانما ان يحسب
 بحسب طبعه ولا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن ان يتبدل وينو
 وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية يقتضيهما وتلك الاحوال
 قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طبع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها
 ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والموضع هذه
 امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزول قائم عن ذلك الموضع والموضع
 فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في
 ما وضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيهما الاصل فانقلها عنها غير ممكن وانما جزئيات

الاصغر خصوصاً ومكانها الجزئية غير واجب بذلك كما انتقالها عنها ممكن بل واقعا والموضع
 المتعدية لا تملك غير واجب فزواله عنه ممكن هذا اصل مفيد في نفسه ويقتضي عليه ما يتلوا

١٠٢

المتعارفة الجسم المستديرات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه
 من الموضع والمخاذاث من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا للشيء منها
 فهي لعادة والنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها
 من تبدل الموضع دون الموضع وذلك على الاستدانة ففيه مبداء ميل مستدير
 القول يريد بيان اثبات مبداء ميل مستدير المحدد للجهاث فقال ليس بعض اجزائه
 التي تفرض لانه قد عرض فيما معنى بما يدل على امتناع ان يكون المحدد
 الجهاث اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الموضع والمخاذاث ليعلم
 ان الموضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تفرض بحسب اجزائه الى ما هو
 داخل فيه وهو محاذاته والحقبة ان هذا الموضع انما يعرض من تأثير تحريك
 فاذا لم يكن بواجب بحسب طباعه في لعادة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل
 وطباعها واجب وهو المستدير المستقيم واعلم ان وجود مبداء ميل مستدير
 في جسم بسيط يدل على امتناع صدوره ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه
 ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الاذو ميل مستقيم او
 يمتنع وجوده عند المحدود ووجود مبداء الميل وعدمه الثابت يدان على وجود ذلك
 الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشئ لم يتعرض لذلك في هذا
 الموضع وسيشير اليه في موضع التوبة والفاضل الشارح اورده هنا
 حجة من نفسه وهي ان محدد الجهاث بسيط لان المركب يصح عليه الاخلال
 وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الاخلال فليس بمركب
 ومحدد للجهاث لا يصح عليه الاخلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله
 وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتثابته اجزائه في الهيئة
 ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك
 بان الامكان ان يكون بحسب ذات الشئ فقط وانما ان يكون بحسب
 حصوله الاستعداد التام والاول لا يجب حصول الحركة المستديرة
 لان امكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه والثاني
 غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبداء ميل مستدير

واعتراضا ايضا بان العناصر بسيطة فاذا نوجب ان يتحرك على الاستدارة واعتراض
 بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها
 مما لا يتناهي فلان من تشابه اجزائه الصحيحة الحركة عليه لنزوم صفة
 حركة بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهي
 بحسبها واوراد اعتراضات آخر بعضها في حكم المذكور وبعضها يتحمل بما يتحقق من
 الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب
 ذات الشيء يكفي في هذا المطالب كون ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع
 الغربية يمكن فرض التحريك القسري المقتضى لوجود الميل بالطبع ومن الثاني
 ان العناصر ليس فيها أصلاً ميل مستدير بل ما نحتاج الى غير غريب وهو وجود الميل
 المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة فيها فاما كانت الحركة
 المستقيمة من محدد الجهات متمنعة لم يكن هناك ما نحتاج الى من الحركة
 المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة مضمومة في ثلاثة
 حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اشكال
 مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص اجزاء الاوضاع
 الفلكية بان يستدير عليه الفلك من مبدأها يجب ان يكون بحسب
 عائداً الى محركه اذ المتحرك بسيط فذا حكم يوجب العقل وان لم يعرف وجه
 التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركاً على وضع ما حكم بوجود ذلك التخصيص
 بالاجمال وحكم بان ذلك التخصيص بعينه يجب ان يكون ما نحتاج من الاستدارة على
 سائر الاوضاع لا متنازع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد تسميه
 وانت تعلم ان هذا التبدل الامكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها
 عن بعضها بل بحسب نسبه اما الى شئ خارج واما الى شئ من داخل وما اذا
 كان ذلك الجسم اولاً ليس مما يتحد جهته ووضعته ليجرد من خارج تحييد
 بقى ان يكون بحسب جسم من داخل اقول معناه ما ذكرنا من اوهوان الوضوح
 المتبدل باى معنى هو تسمية وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
 قد يكون للسكن والمتحرك فوجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد

الجواهر يكون عند انحراف كذا كذا من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون
محدد للجواهر ساكنة على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا
على الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شئ من الحركة او القطبين او المركز اما
اذ اتوا فيما في الجمية فلا يكون عند السناكن كالارض على تقدير كون محدّد
الجواهر متحركة على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنة الابدية وما ثبت امكان
تحرك محدّد للجواهر فاذا نبتدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل بحسب
شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق اثباته الجسم القابل للكون والفساد
يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعد مكان لا مستحقاً
كل جسم مكاناً بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الآخر فان كان حصول الصورة
الثانية له في مكان غريب له بحسبه اقتضى ميلا مستقيماً الى المكان الذي
له بحسبه اقتضى ميلا مستقيماً الى المكان الذي له بحسبه وان كان في المكان
الذي له بحسبه فقد كان ناعم قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه
فترحمه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو ما منه
ميل مستقيم وكل كائن فاسد وفيه ميل مستقيم اقول يريد بيان ان كل
ما يجوز عليه الكون والفساد هما حدث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتها في جزئيات العناصر
وتنقسم براد طولوبان للجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد
نوعاً اسوأ وبعد الكون نوعاً اخر وكل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصاً بحسب طبيعته
النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً
وعلى هذه المسئلة بناء المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للبول المختلفة
ظاهرة فان المييل البسيط لكون اما هو المكان الطبيعي او هو الموضع المطلوب
مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال
الطبايع المتكافئة لا يقتضى من حيث هي تكافؤاً شديداً واحداً والشئ مع مرضه
بذلك في قول الاستحقاق كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون احد المكانين
خارجاً عن الآخر ونقول ان الفرق بين المكانين انفسوا في قولهم ان هذا الكائن لا يثبت

ان يكون مجسداً لصورة الثانية التي هي الكائنية في مكان غريب
 او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضى طبيعة
 الكائن ميلا مستقيماً الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان
 في هذا المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غير مميّزة
 من الجسم الذي مكانه هذا المكان وانه من جملة وعلية واخرها
 من مكانه بالفسخ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذا كان الجسم المتمكن
 في هذا المكان بالطبع قابل بحره للنقل من مكانه ق يلزم من ذلك
 ان يكون فيه مستقيماً ولا كيف يخرج منه واما قال نحو هو متمكن
 هذا المكان قابل للنقل ولم يقل هذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث
 الشخص لم ينقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان
 ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم وهو وتنبيهه فان

تشككت وقلت يكون ذلك التكون لصق الجسم الذي انتقل الى صورته
 بل يكون فقد وجبت لنوعية ان يقع خارج مكانه فان اللصق ليس

هو المكان بل الجار اقول الوهم هو ان يقال انتم اوجبت الانتقال على كل
 كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون ممكن ان يقع على وجه
 لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه
 ملاصقاً للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالحزب من الماء المماس بسطح
 الهواء فانه اذا صار متصلاً بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الخن
 بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان بجوار مكان اللصق
 ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن ح في المكان فاذا انتقله واجب ويحقق
 وذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مورد

والبيان المذكور بعينه عليها عند اشارته الجسم الذي في طباعه ميل
 مستدير ليستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيماً لان الطبيعة الواحدة
 لا يقتضى توجيهها الى شئ واحد وحر فاعنه وقد بان ايضا ان الحداد للجهات
 لا مبدأ مفاصلة فيه لموضع الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو ما وجوهه عرفها

بالابداع ليس مما يتكون عن جنم فيفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون
 عنه بل ان كان له كون ومنا دفع عن عدم اليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينفي
 ولا يستحيل ستمالة يوتر في الجوهر كتنسخ الماء المودى الى مساده **اقول**
 هذه الاشارة مشتملة على مسلتين احدهما كلية والاخر جزئية فالاولى
 ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه
 ما مضى وهوان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة
 اخض بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجيها الى شئ اى
 بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور ان هوان
 الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لا حصوله فى
 مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى حرك
 ميلا مستقيما عند احدى حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك
 لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين
 فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد
 يقتضيه الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعى فقط فان كان غير ^{صل}
 فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا
 ومعناه انه لا يستلزم حركة فهاذن ليس شئ اخر غير ما اقتضه ^{تلا} واما
 اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعى اذ قد
 يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يترجم معه وايضا فى الامكنة
 مكان طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس فى الاوضاع وضع
 طبيعى يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين
 الى الطبيعة مجلان الاخرى فاذا ن ليس مبدئيا شئ واحد واما **المسئلة**
 الجزئية فحوان محدد الجرات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجهين احدهما ان
 فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا مبدأ
 مغاير فيه لموضع الطبيعى ولفظ ايضا فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان
 الاستدارة بهذا الطريق استدلال تان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاول ان يقال محمد الجبهات من موحدة انما يكون على سبيل الابداع
 ولا عن شيء الا على السبيل التكويني عن شئ الثابتة انه لا يفسد الى شئ له
 الاخر يتكون منه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون
 وفساد فمن عدم واليه والفاصلة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان باشتراك
 الاسم على الحدوث والغنا ايضا على الوجود بعد العدم والعدم بعد
 الوجود من غير ان يكون هناك هيمولي قبل الوجود وبعده فبئس الشئ انه لا
 يمتنع في هذا الموضوع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محمد الجبهات
 بل يمتنع عن اطلاقها بالمعنى الاول الثلاثة انه لا يجوز الخرق والالتزام عليه
 وذلك لانها ليست دعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واثار بلقطة هذه في قوله لا ميل
 مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع
 الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية
 لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واثار الى ذلك بقوله ولا
 ينشئ فان الثما هو لا يزيد الطبعي للجسم بسبب دخول اجزاء تشبيهة به بالقوة
 والذبول ضده وكذلك التفاضل والتكاثف وانهما يقتضيان خروج الجسم
 عن مكانه او تحصيلية عن بعضه الثامنة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
 واثار اليه بقوله ولا يستحيل انه في قوله استحواله ثمة ثرى الجوهر كتحقق المساء
 المؤدى الى فساد وكون الصواء منه لا لا سائر الاستحالات جائزة عليه
 لا لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبع بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر
 النظر فاقصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان البسط لانه داخل
 في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان صحاح
 الجبهات لا يجوز عليه من اضاف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك
 ايضا ان الحركة الايقينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجور الذي هو الكون
 والفساد بحسب الصور النزعية والخرق والالتزام بحسب الصور الجسمية عند
 القائلين بها وادوم من الحركة في الكرم والحركة في الكيف لان امتناع وجود
 المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذا نصح ان اقدم الحركات كلها
 هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه
 الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام
 التي قبلنا نجد فيها قوى مهتية نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتخدير
 ومثل طعم وور وايج كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
 اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع **التي**
 تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اواسيل
 المماسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احوال بيان ذلك على الاستقراء
 واعتبار احوالها المدركة بلحس والتجزئة فقوله الاجسام التي قبلنا **التي**
 العنصرية وقوله نجد فيها اي نذكر بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهتية
 الفعل فالقوى قد مر انها مبادى التعينات وهي بحسب مهيتها قد يكون صوراً
 وقد يكون كيفيات وامراد ههنا الكيفيات وهيتها نحو الفعل **هي**
 ان تجعل موضعها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعا لها فالقوة المهية
 نحو الفعل كيفية بصيرها موضعها معدة للتأثير في شئ آخر فهي مبدأ للتعبير
 والقوة المهية نحو الانفعال كيفية بصيرها موضعها معدة للتأثير عن شئ
 آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء
 في تعريف ان الحرارة كيفية من شاتها احداث الخفة والتخاقل وجميع المتجانسات
 وتقريب المتخالفات اى من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية
 من شاتها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفا وغيره
 من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة
 لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على صفات واعتبارات لازمة لها لا يبدل
 شئ منها على مهيتها بالتحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها
 وذلك هو الحق **واما** اللدغ فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا
 لطيفة تحدث في الاتصال بفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقادير
 فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالرجع الواحد **اما** التخدير فقال

هو تبريد العضو بحيث يضيء جوهر الروح الحاملة قوّة الحس والحركة اليه
 بأدنى مزاجه غليظاً في جوهره فلا يستعملها القوّة النفسانية ويجعل منراج
 العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوي النفسانية وظاهرات هذه الكيفيات
 فعلية وان الذم يفعل ما يفعل بفطر الحرارة المنقضية للنفوذ والتلطيف
 وان التحدير يفعل ما يفعل بفطر البرودة المنقضية بجود الروح تابعان
 للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكور لانها تبلغ الكيفيات المنتمية
 الى الحرارة والبرودة في باهما لقياس ساير ما يشبههما عليهما وانما الطعوم
 فقد قيل انها تستعري للحلاوة والدمومة والخموضة والملوحة والحرافة
 والمرارة والعفوصة والقضب والقضب والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار
 والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الانزواجات
 الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب وانما الرايح فكثيرة بحيث لا
 يرجح حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعاً فعليتان لانفعال مشعرى
 الذوق والشم عنهما وانما مل في طب اير المعزجات بحقق استناد الجميع الى الكيفيات
 الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم ورايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والرايح
 لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الرايح بالكثرة
 لانها غير مخصصة قوله وقوى هيمه نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الطوبى
 واليبوسة واللين والصلابة والزوجة والسلاسة والمهشاشة **اقول** تستمر
 الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها
 الى الانفعال لانها ليست مما لا يتفعل موضعه بل هي مما يتفعل بطبعاً والرطوبة
 قد نساها الشيخ باها كيفية يقضى سهولة التفرق والانصال والتشاكل واليبوسة
 بما يقابلها وليس ذلك تعريفاً لها لانه لو ارد التعريف لذكره ولا تعريف الحرارة والبرودة
 بل السبب فيه ان الجوهر يفسد الرطوبة بالبلية ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء
 ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين
 اهل العلم فعمد ذكر الشيخ في الشفاء ان السبلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر
 الجسم كما ان الانتعاش في الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف حله البلية وان شئت

او يبتل ولم يذكر البلدة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث
 والدلك بما هو بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية ولما قضت الاعتبارية
 واما اللين فقال انه كيفية يقتضى قبول القمر الى البطن ويكون للشئ بها قوام غير
 سبيل فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فاما يكون قبوله الغمر
 من الرطوبة وتماسكه من اليوسية والصلابة ما يقابلها وقال الشارح الفاضل قبل اللين ^{تعم}
 تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث
 استعداد قبول الانغمار وليس الملتين الا الاخير وكذلك قبل الصلب هو الذي
 لا يغير وهناك امور ثلاثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث
 المقاومة وليس الصلابة هي المقام ومات كات الهراء المنفرغ في الرق يقاوم وليس
 بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللانفعال ورجع حاصل
 البحث الى اللين والصلابة كقيمتان يكون الجسم بها مستعدا للانعقاد
 وعدمه عن التشكل الحاضر وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليوسية
 فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليوسية تنسبان من حيث
 الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
 بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث
 هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصورها
 جميعا واما الرطوبة واليوسية فاعرفها لكونها محسوسين بالذوق والى
 الفاظهما لثالتي يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء
 بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير صافية وسهولة التشكل اضافية
 وانما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشئ الذي مركب مفهوما
 لا يطلق على بعض اجزا مفهوما اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانعقاد
 مع وجود القوام الغير السبيل وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول
 التفرق والانصال بسهولة فعلى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما
 ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية يقتضى سهولة
 تشكل مع عسر تفرق والشئ بها يمتد فضلا ويحدث من شدته ان يترجح الغراب

الكثير باليسر القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها فطاهرا هذه
 لا ربة ينتمى الى الرطوبة واليبوسة هما يقتضيان كون الشيء معدا نحو انفعال ما
وقوله ثم اننت واحدات التام **كل** وجدتها قد يعرى عن جميع
 القوى لفعالة الاله الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يبتدأ بالقياس الى الحار ويستثنى
 القياس الى البارد واعني هذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسمها
 يوجد عدما بحسبه مثلا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وحدته متميما
 الى الحرارة والبرودة مثل الذرع والتخدير وكذلك الحال في الهيات المعدة الى الانفعال
 فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلبسها رطوبة او يبوسة لا اما ان يسهل
 تفرقها وانصافها وتشتكها وتركها للشكل من غيرهما لغة فيكون رطبا ويصعب
 فكون رابسة وامالكة لا يمكن فيها ذلك اصلا فكثيرها من الاجسام
 واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعري عند جسم او ينتمى الى هاتين انماء اللين والصلابة
 والذو حيز والهشاشة وغير ذلك **اقول** لاجسام العنصرية التي لا يتخلو عن الكيفيات
 المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس
 لا ربة هذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء
 ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذا ن كل واحدة
 من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسطها بل مجده خاليا عما
 يدركه هي وتلك الاجسام لا يتخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط
 وايضا قد يتخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يتخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسة
 بأوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا يتخلو عن حسيين من
 المحسوسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلى والثاني
 جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعال والباقية اما ان
 يتخلو هذه الاجسام عنهما واما ان تنفي عند الاعتبار الى هذين الحسيين فلذلك
 سميت هذه الكيفيات او اهل الملموسة وهي التي هيذا يتفاهل لاجسام العنصرية
 وتيفعل بعضها عن بعض فيتردد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة
 والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات تنبيه

والجسم البايع في الحرارة طبيعة هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء
 والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجود هو الارض **اقول** اراد ان يستدل
 الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كوكها اجساما
 طبيعية اعتبارات متوافها استقصات المركبات ومنها انها مركبات
 يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالا اعتبار الاول يبحث عن احوالها
 بحسب ما يجري بينها من الفعل ولا نفعال اللذين هما سبب التركيب
 وليستك بذلك على عمدتها وبالا اعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها
 المرتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل
 على الاستدلال بالا اعتبار الاول وقد حاذى كلا الشيخين الفاضل الى نصر
 الفارابي فانه قال في مختصوله يعرف بعين المسائل بهذا العبارة والجسم
 الشديد الحرارة لصعه هو النار والشديد البرودة ضعفه هو الماء والحار هو الهواء
 والشديد البارد انغقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من
 هذه الاقسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى انفعالية
 وبيان الخصص بانساب الكيفيات الاربع اليها بحسب لازد واجات الممكنة
 المشهورة لكن لما كان اشبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاصناف
 كالحرارة الهواء واليبوسة النار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان الموش
 عند في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع
 لا على التعمق في البحوث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه
 الكيفيات واذا وجد الفعلتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع
 اعنى النار والماء اظهرت بالانفعاليتين من الباقيين اظهر منير بينهما باستناد
 كل واحدة من هذه اليها وبداء بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون
 الحرارة كيفية تشدد وتضعف لا صورة تقم بجوهرها الذي لا يختلف
 و اشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعنى الصورة النوعية
 واورد القضية في صيغة تدل على مساوات طرفيها ليعلم ان هذا
 القول صحت النار عما سواها ومعرف لما هبتنا وكذلك في الثلاثة

الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع
 في مفهوم الاثني دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح
 فانما قال بطبعه في النار والماء لان في الهواء والارض لان من الناس من ذهب
 الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة
 الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فانزال ذلك الاستنباه به ولم يحتم
 اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه امراد تقدير الكيفيتين ^{الفعليتين}
 على الانفعاليتين وتقدير الاشرف من كل جنس على الاخص قال وهذه الاحكام
 ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المنقذيين ذهبوا الى ان النار البسيطة
 في حيزها لا يكون في غاية الحرارة وورد عليهم الشين بان وجود القوة السخنة
 والمادة القابلة لها وعدم الموانع خاضعة ثمه فالسخونة الشديدة موجودة
 واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي
 من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكدث وان كان الاجسام
 ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعتصاء اشد كما
 ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاجسام به اشد واما الميعان
 فان كان هو البلية فالماز هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالماز
 هو الثلثة دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف واروت
 قواماً وليست سهولة التشكل الارفة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يفر
 البناء على الوجدان الظاهر كما هو واشد ان احتر الاجرام في النظر الا ان
 هو النار ابرد ها هو الماء واشدها مبعاناً هو الهواء ولم يأت به في ذلك من نادر
 الاقياس او استدلال وذلك باب آخر عرض عنه ههنا وطب القول فيه
 في الشفا قولهم والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن
 وكلف اقول لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها
 اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضاً وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة
 الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبروتها وراعي الترتيب المذكور
 فاقبل لذلك بحرف الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقاً

الآلة بالقياس الى النار ليس بجار اذا كان البالغ في الحرارة هو اندام ولم يمكن
 ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية
 واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبهه اذا سخن وتلطفت وتخلخل
 وتشبهه به تجزؤه وتضاعده في جزء لا يتكونه هواء لان ذلك لا يكون
 تشبهاً والبخار هو اجزاء صغارا مائتة كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال
 ان الحرارة تقتضي الحفة واللطافة والبرودة يقتضي الثقل والكثافة للتجربة
 فما هو سخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو ثقل واكثف ولوم يكن الهواء
 سخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو سخن

قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن بجملة بردت اقول وهذا الستة
 على رودة الارض وهو ظاهر والعلة السخنة هي اشعة العلويات ثم السخنة

السخنة كالترابح الحارة وغيرها قوله واذا اخذت النار وفارقها سخنتها
 فتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق اقول يريد اثبات

بوسنة النار واستدل عليها بالصلفة فانها على اقل هذا يتولد من اجسام نارية
 فارقها السخنة وصارت لا تسبلا البرودة على جوهره متكاثفة وفيه

نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها يتولد من الاذخنة والاشجار المتصعدة
 عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو التخلخل اليابس من الارض كذا

ان البخار هو التخلخل الرطب وهو اجزاء ارضية صغارا اكتسب حرارة تضاعدت
 لاجلها وخالطت الهواء وهذا الظاهر قوله في الصباغة وايد والقاضل التكارح

بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تامة والنحاس تامة والحجر تامة
 فلولا كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الاذخنة

والاشجار الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادها قوله فخذ من الامر بعه
 مختلفة الصور فلذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء

حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الماء اقول لما بين كيفيات
 هذه الاجسام انهم منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد

واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها فقامر سد الى تاكيدها

بلحجة اخرى فاسد اقتضاها الامكنة المتشاكفة على ما يشاهد ذلك باختلاف
 الصور وهولية هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان اغتلاف
 الامكنة واضحا واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على
 ذلك واضحا وانما ثبت اقتضاها الامكنة المتشاكفة باختلاف ميولها
 الطبيعية لان الاستدلال به على امر او وضع الاستدلال على اختلاف
 الامكنة والمذوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشبهة اقصور
 منها على ثلثة وهي صعود النار من حيز الهواء وزول الماء منه وصعود
 الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز
 الارض وهما ايضا طاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله**
 وذلك في الاطراف اطهر قول الميل الطبيعي يزداد شدة بازداد الجسم الى
 مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص
 معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في
 الاطراف اظهر تنبئه من طرف ان الهواء يطفو فوق الماء لضعف ثقل
 الماء اياه بحجمه مع انقلابه لا بطبيعته كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة
 واسرع طرفا والفسر يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات
 الاخرى قول لما كانت الحجج الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال
 باختلاف الامكنة على تباين الصورها مبنية على اختلاف الميل الطبيعية
 وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل
 ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكلديات بالطبع بل بالفسر
 اما يجذب مما يتحرك اليها او يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال
 هذا الاحتمال والذي يبطئه ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منه
 للصغير القسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعاً فهاشده ميلا واقل
 مطاوعة للفسر والرجو ويشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك
 الى امكنتها اسرع هي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالفسر والشبه خص بيانه بان
 الطافي من العناصر يسطفو لضغط ما تحته اياه كمنعوا تحته مقلات اساه

الات قرماد هيو الخالق العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل ليست
الاخف فيصغطه ويرتفع الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتواه
عليهم يتضمن البطال جميع الاحتمالات المذكورة وما كان بياته خاصا
بالهواء والماء امتزاجي البنية بقوله وكذلك في الحركات الاخر تنبيه
قد يترد الاثناء بالجهد فيركبه ندى من الهواء كلما لفطته مذالى اى حدثت
ولا يكون ليس الا في موضع الترشح ولا يكون عن الماء الحار وهما اللطيف واقتبل
للترشح فهو اذن هواء استحوال ماء ولذلك قد يكون صحوق قلال الجبال فيضرب
الصخرها فيجعل سحبا بالم يسقط اليها من موضع اخر ولا انعقد من بحار
متصعد ثم يرى ذلك السحاب هيبط تلها ثم يصحى ثم يعود اقول يريد اثبات انكون
والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهوى فنقول بغير ان
الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع
في زمان ويسمى فسادا او كونا كما هو وتغيراتها بكيفياتها يقع في زمان لانها
تشتد وتضعف وتسمى استحوالة و الفساد والكون اما يقع بين جسمين
يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان
يفرض هذا التغيير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت
النواع الكون والفساد اثنتي عشرة الناصل من ضرب الاربعة في الثلاثة
لكن الواقعة منها اقل لان ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل العطف
فان الاطراف لا تتكون من اطراف الاعد تكونها واساطها اعنى لا يتكرر الهواء
من الارض الا بعد كونها ماء وح يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا تكونين
يتقدمانه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلاثة اترد واجات احدهما بين النار
والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ولا يشتمل كل
اثر د واجه على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذا كان الانواع
الاولى ستة وهي بساطة واربعة من الباقية تركب من البسطة طين
وهي يكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وحكساها فاقان مركبان
من ثلاثة بساطة وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشهور بالانواع اربع

الذي ياتي به هو الماء لان السكر والفساد بيده الطهر من السابقة وهو كذا
يشتمل على نوعين احد هما السكر الهوا من الماء والثاني نكبر وكان الاقال مشتمل
بكثره المشاهدة فان انفصال الاينجي عن الاجسام الرطبة عند تأثير الشمس اربع فيها
وانتفاعها بسبب ذلك ظاهر فان قيل التماس على اجزاء مائة فاذ نعم
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لاق الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت
وانفصلت بالغبان وغيره فلهذه هذه النوع ليد كره الشينج واليضا ثبت نوع
واحد من نوعين من الكسدين يكفي في البنية كون الهوا مشتمل وهو يدل على
جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشينج من هذا الاثر وارج على النوع
وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بتبسيث احد هما الذي التماس على
ظاهر الاثناء اذ ابرء بالجد والاشارة به بقوله قد مر ذلك الاثناء بالجد وتركيبه ندى
من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان تتكون من الهواء وهو
المطلوب واما ان لا يتكون عنده بل اما ان يجمعهم من الهواء المطيف به
على ما ذهب اليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كما الشينج الي البركات
وغيره آي شينج مما في داخله ولا قبل بالظواهر ان الهواء المطيف الاثناء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء اكثر من الماء وخص في باقي الصريف فان كان الاجسام
المائية ان كانت راقية تقدر به عند جزل الفرط حرارة هو اشدة ولا يسبغ
مجاورة للاثناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلاثة اشياء اما ان
تلك الاجزاء انما تراى عند وقت الندى بعد تفجئة من الاثناء مرة بعد اخرى
فينتقل مع هوائى الاثناء مع كون الاثناء بحالة الاولى واما ثانيا فوضعا فتكون
هوايا كل مرة انفسه مما كان قبلها واما ثالثا ان منة خصوصها فيكون
بين كل حصولين زمان اطول ما بين حصولين قبلها وذلك على تقدير ان يجمع
والتي يكون في هواء البعد من الاثناء اليه مع ان ذلك بعيدا حسب
تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن من
حراق حجم كثير من الهواء لكن الوحيد يخالف جميع ذلك لان نرى حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنحى من الاثناء ما حدث عليه

الندى

شرح

ويكون الاثارة على حدة من التبريد وانشاء التبريد ان ذلك بقواه كما لفظت
 عند ان يحد شئت وقبل في ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء
 المحيط بالذات فانه في حين ان يفسد كل ذلك الهواء ماء ولا يخلو له تسيل الماء
 حراً ويتصل به هواء آخر واخيراً يجمعا ماءً الى ان يجرى الماء جرياناً صالحاً
 واذا ليس كذلك نعلم انه حدث من اجزاء طائفة قليلة المزدواج واجب منه
 بان جرمه الاثران لضرر اصبه لا يتكثرت بالكميقات الغريبة سريعاً وعند
 حرارة التكوين ينفذ الكيفية بطياً فاذا التحرك عليه القوة المكيفة اشتد
 تكيفه بها فوق ما كنته من غير غيره ولذلك لا يتأخر جرم الاثران الرصاصية
 المتشكلة على الماء على الحار ما سخن من تلك المائجات والاثارة المذكورة لثباته
 تبرده ففسد الهواء المطيف به والماء سرعة تكيفه بالكميقات الغريبة
 يفسد الهواء المطيف بظاهرة عن برودته الشديدة سريعاً يفسد الهواء ما دام
 على سطح الاثارة انما ان التبريد وانضم الى الهواء بالسطح ساد الى فسادها والاثارة
 وهو ان يفسد الذي يتبريد في داخل الاثارة وهو ايضا باطل لوجوب اتحادها
 ان الذي قد يكون من غير ان يكون فيه ما يوجب من الوجود الذي
 هو في حاله انما ان ذلك هو الذي لا يوجد في الاثران من غير ان يفسد
 لكن ليس انفسه انما ان يكون في موضع الرشم من الماء فيكون في
 فوق ذلك لا يوجد في انشاء التبريد الى هذا الوجه بقوله ولا يتكثرت
 الا في موضع الرشم فذلك قوله على انه لا يمنع وجود الذي عن الرشم بل يمنع
 اختصاصة بكونه من الرشم فان هذه الصيغة يعقيد هذه انفساً مستعدة
 والثالث ان انما اذا حركاتها اوجب ان يوجد الرشم ايضا بل ينبغي ان
 يكون الرشم التبريد في الماء الطيف واقبل للرشم سرعة قيامه وليس كان الذي
 في انشاء الرشم الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو اللطف واقبل
 للرشم ولما اظهر الوجهين صريحاً بالنتيجة وقال فهو ان هواء استعماله
 والاستشهاد الثاني في السحاب المتولد في قال الجبال دفعة من سطح الهواء
 كما من انفسياق السحاب المتولد في قلال الجبال دفعة من سطح الهواء كما من انفسياً

السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه
 فترتول ذلك السحاب تلجأ بحيث يعود الصحو ثم يولد مرة اخرى وهو
 المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قتل الجبال فيضرب الصر هوهاها
 الى قوله ثم يعود يريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب
 الصيواح برديضرب النبات والشيم قد حكى انه شاهد ذلك بجبال
 طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك
 كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعتراض الفاصل الشارح على ذلك بان
 يريد الاناء ليس باعظم من تدراك امرض الجبلية اياها في صميم الشتاء بل في
 المواضع التي يحفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر
 الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء البرودة فبعد نزول الثلج
 يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا لم يلزم
 ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والحواب ان هذا الاعتراض
 ليس بفارح في غرضنا وذلك لاننا ندعم ان السبب في ذلك اي برودة هوا
 ولا انها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شئ هو واذا لم
 ندع حصر اسباب البرودة للكبر والشمس مثلا بل يلزم من التفتيش لعدم
 الكون والشمس اذ هي ابرو ما ذكرنا انما اذ هي ابرو ما ذكرنا وجود
 الكون والشمس اذ هي ابرو ما ذكرنا انما اذ هي ابرو ما ذكرنا انما اذ هي ابرو ما ذكرنا
 واعتبر على ذلك ان الكون والشمس اذ هي ابرو ما ذكرنا انما اذ هي ابرو ما ذكرنا
 مجال ما فان سمعت البرودة فانها تجعل الكون والشمس اذ هي ابرو ما ذكرنا
 شرط او وجود ما تم بالبرودة وان لم يعرفها بالتفصيل فان الجهل بالتفصيل ذلك
 لا يقدر في علمها مكان وجودها قوله وقد يخلق النار بالنفخات من غير نار
اقول لما فرغ الشيم من الازدواج الاول اشتغل بالتاني وهو بين الهواء
 والنار اما صيرة هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تصهل في الهواء
 على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيم
 واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفخات من غير نار ويكون

الشمس

ذلك بالساح الفيزيائي الكبير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء لا يدركها استلزامه
من يزاو ذلك ثم له وقد يجعل الاجساد الصلبة الجيرية مياها سيالة يعرف
بذلك اصحاب الحيل كما قد يجد مياها جارية يشرب حجارة صلدة
هذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فاما يحول مشتركة
اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبداهة يصير
الارض ماء فقال وقد يجعل الاجساد الصلبة الجيرية مياها سيالة يعرف
ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسيرة ويكون ذلك بتصويرها املاخات
بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذا تبخر بالماء
كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المعرقة كيف يصير ملحا
ويذوب بالماء والاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك
اشار الى عكسه بقوله كما قد يجد مياها جارية يشرب حجارة صلدة
وذلك مشاهد في بعض المياها التي ينعد حجر الجدر وجمان منابعها
واما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه ابدى وجوده بالقياس
اليها ولم يستأنف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانها من ازدياد واحد
ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لا يستحيل بعضها
الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها عن الحركة
الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قرينة
بعض صحابه ان هذه التعريفات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في
الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحالة في حرارته الى البرودة فهو هواء في
جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون
والفساد فليس بشئ لانه يقتضي انكار الامور محسومة وعليه
تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذا الكيفية
ومع ذلك فيقاء الكيفية التي المتحال اليها العناصر مع زوال السبب المقتضى
اياها دل على حدوث صورة تستغنى عنها **اشارة** وتنبية هذه هي اصل الكلام
والفساد في عالمنا هذا وهي الامكان الاول والبحر ان يتم باعادة ذوات

الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحى بنفس جهة فوق كالنار وتقبل
 مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وتقبل ليس بمطلق كما اذا قيل
 فلان هذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها انها
 اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر يجعل المركبات
 اليها وذكر ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
 والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانعزال وان الاستدلال عليها
 من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكثتها فلما ذكر من الصنف
 الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني وبقي في هذا الفصل حال امكثتها
 في النضد والترتيب وبقي بذلك انها منحصرة في اربعة قات العالم يتم بهذا
 الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحدا اعتبارا انها
 وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان
 الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض
 المركبات ايضا اركان لبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول
 للجسم هو هذه وقوله بالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة
 الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلقا ينحى
 بنفس جهة الفوق كالنار اشارة الى الحصر وان ذوات الحركة المستقيمة
 اما خفيفة واما ثقيلة على مامت وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
 فاذن الترتيب واجب واما الفرق بين المطلق والذى ليس بمطلق على ما ذكره
 الشيخ في الشفاء وهوان الخفيف المطلق هو الذى في طباعه ان يتحرك الى غاية
 البعد عن المركز ويقضى طبعه ان يقف طامنا بحركته فوق الاجرام كلها
 والثقل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية
 البعد الذى يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك نسبت بالطفو
 فوق الاجرام كلها اى الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معينان
 احدهما الذى في طباعه ان يتحرك فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز
 والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

التي

ولا يكون تأنك النار كتمان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنهيان الى غاية واحدة
واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفئ على الماء والثاني الذي اذا قيس
لله نار بنفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف
بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشترك
النار ولكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريد
النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس مطلق ولم يقل خفيف
مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولاً للمعنيين
للمذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه
انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فان النار خفيف مطلق لان الاول في
بيان حصر الاركان كان كلف على ما هو ولو قال فان النار خفيف مطلق لكان
محملاً ان يكون مع النار شئ اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاجتم الى بيان
مسماواتها بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان للكان الواحد
لا يستحقه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا
وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه اقول هذا بيان انما الله
يصل اليه المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتلخيص اجزال التركيب
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة
والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انما استقصات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكيك الفاضل الشارح في
ميل الهواء لعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسنا
ثقله ليس بقوة لان الحجر مفصول من كل الارض والميل فيه موجود بالفعل
والهواء متصله بكله والميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق
المنفوخ تحت الماء فيخرج منه الى الفعل ويحس به واستعادة ايضا لبقاء الاجزاء
النارية في بدن الانسان مع كونها معصورة في الاجزاء الارضية ليس بقوة لانه
بالنظر الى اللفظ ليس بعيدا عن سائق وانكاره وجود النار في المركبات لانها

لا يزيد عن الأثر إلا بالفاسر ولا فاسر هناك ولا يتكث عن غير هالان استعداد
 الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أضحت من استعدادة لقبول غير ها
 أيضا ليس على ما يجب لأن المعد كما سخان الشمس ونيرها إذا صار غالبا
 على سائر الأجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى فتعمل هذه يخلق منها

ما يخلق بالمرجة تقع فيها على سبب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب
 المعدنيات والنباتات والحيوان باجزاءها وأنواعها التي يريد بيان كيفية
 تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة والمركبات الثلاثة ذوصورة
 لأنفسه ويسمى معدنيا وذوصورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
 لا حرك ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذوصورة هي نفس غاذية ونامية
 ومولدة للمثل وحساسة ومتمكة بالارادة ويسمى حيويا وجميع هذه الصور
 كالات اول فاق الكمال ينقسم الى متوزع هو صورة كالانسانية وهو اول
 شئ يولد للمادة والى غير متوزع هو عرض كالضوء وكمال ثان يعرض
 للنوع بعد الكمال الا اول هذه الصور كالات مختلفة الأثار يصدر من
 الحيوان ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدني من غير
 عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لا نوع لا ينحصر بعضها فوق
 بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اعداد وكل صنف على اشخاص
 لا حصر لها بحيث لا يتشابه اشان من الأنواع ولا من الاصناف ولا من الاشياء
 وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الا اوله ولا بسبب الجسمية فانها مشتركة
 ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجودا حدى الذات
 متساوي النسبة الى جميع الماديات فاذن بسبب امور مختلفة ولا امور
 المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذا الصور الاربع النوعية
 التي اجسامها مراد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه
 الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فواذن
 بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
 باختلاف مقادير الاستعدادات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض

التي

اختلافاً فلا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك
 الاحالة فذلك ان اختلافات الغير استنهاضية هي اسباب اختلاف المركبات
 فقوله هذه الاشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخالف اشارات
 الامر بسببات المتفاوتة بين اجزاء قوله بالضرورة اشارات الى الاختلافات العارضة
 بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارات الى اختلاف التركيب
 باختلاف مقادير الاستقصات انما تصير هذه الاختلافات معدلة لقبول
 الصفات المختلفة عن مبدأها المذوق والخلق يقال الهيئة العارضة للجسم بسبب
 التناسل وتقسيم الى الكيفيات لثبوتها والكميات بالمراد ههنا مبادى
 تلك الكميات التي هي الصفات التي يتغير بغيرها بقوله بحسب المديريات والنيات والهيئات
 سيما ما هو الاشارة الى تلك الكميات المذكورة فلا يكون جنس منها مزاج جنس
 له عرض في حد ذاته لا يمتثل ذلك للجنس النجس النجس او من عنده او هو يشتمل على
 الامزجة النوعية بين الحدوث كما سئل ذلك الذي اعني على الامزجة الضعيفة
 والضعف على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كما وان يكون بحسب النسب
 المتفاوتة التي اذ في الاستقصات الى بعض في المقادير فتقوله ولا كقول
 واحدة من هذه صورته مقومة منها ينبغي حكيه فيهما المتسوق مسأله
 وبقا تبدلت الكيفية والصفات المتغيرة مثل ما يعرض للدواعي يستخرج وان
 تختلف عليه الجرد والمجان وما شابهه من تلك الصورة مع استواء
 صفوطة فانها ثابتة لا تتبدل ولا تتجعد والكميات المنجدة هي
 المتفاوتة تلك الصور وقومها بالقبول على ما عملت والكميات
 المتراضة كما عرض كاشفة ما كانت او اوضح فذلك لا يجد كذا عرض الصور من
 اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكميات التي هي
 من الكمالات الثانية واما الاحتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
 الثانية واما الاحتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
 الصادرة من الكمالات الاولى فقال ولكن واحد من هذه صورته مقومة
 في صورته نوعية تصير ذلك الواحد كما هو معنى ما بين في النمط الاولي منها

تتبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مبادئها بثلاث حجج اثبتان ولسية
الحجة الاولى قوله ولما تبدلت الكيفية وانخفضت الصور مثلما يعرض
للأمان يضمن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجحود
والميعان وهذا تبدل الحسيفية الانفعالية وما أثبتته المحفوظة في صورته
النوعية فاذا ان المتبدلة غير المحفوظة في الأحوال وقول الفاضل الشارح ان
لا تبقى نائراً بعد زوال الحرارة عنوا ولا الهواء والارض بعد زوال الجود والميعان
عنه ان حكمه بذلك مطلقاً فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه هو ايها حال التركيب وقول الشيخ ويرتبط تبدل الكيفية
بذل على انه لا يحكم بذلك حكماً كلياً مثلاً للجبر في جميع الأحوال الحجة الثانية
وهي عدم من الاصل وقوله وبذلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا يشتد
ولا يضعف والاشتباكات المتبعة عنها بالاختلاف وذلك لان الشئ انما لا يكون
اشد انما انما من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح
ان لا يدل على ان الصور لا يشتد ولا يضعف ان المدرس المعتبر في التقوم
ان نزلت فقد بطل المقوم ولا يحسبون ذلك انتقاصاً للصورة بل بطلانها
لذا وان لم ينزل بل نزل ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في
عوارضه آخر قال وهذا الدليل بعينه قايير في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعيته الكيفية ان نزل فقد بطلت الكيفية وان لم ينزل فلم يكن
الترتيب معتبراً فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم ينزل
فلم يكن الترتيب معتبراً فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم ينعقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
الثابت الى حال فيه غير قادر بتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد فيها في ان
تألى ما يوجد في آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد
في آخر بحيث يكون بذلك لان ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التبدلات الى غاية ما ومعنى الضعفاء هو ذلك

بيمينه الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بما عن تلك الغاية فالأخذ في الشئ
 والضعف هو المحل كالحال المتقوم والمتقوم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
 عرضاً لتقوم المحل من دون كمال واحدة من تلك الهويات واما الذي يتبدل
 هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا منثناء
 تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو هوى الحالين ولا منثناء وجود حالة متوسطة
 بين كونه الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو بالحجة الثالثة وهو اعم من الاولين
 يشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الهيات وهي قوله وتلك الصورة
 مقومات للهوى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاشفة ما كانت
 لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاها بالطبع وسكونها
 بالطبع منبغثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية اقول قد ذكرنا فيما مر ان
 الطبيعية هي مبدأ اول الحركات والسكونات التي يكون بالطبع وذلك في هذا الموضع
 ان الكيفيات المشددة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها الصانواع الحركات
 منبغثة عن الصور النوعية فثمة ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبايع بعينها
 بالذات فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات طبايع وباعتبار
 كونها مقومات للهوى صور وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات في
 غيرها قوت فتقول الا واذا مترجبت لم تفسد قواها فالاول ما مزاج اقول قال الشيخ
 في الشفاء لكن قوما قد اختلفوا في قرب زماننا فذهبوا عن بيان قلوبان البساط
 اذا مترجبت وان فعل بعضها من بعض تأدى فلك جهالى ان تتخلع صورها ولو كان
 لوحد منها صورته الخاصة وليسطح صورة واحدة فيصير لها هوى واحدة وصورة
 واحدة فثمة من جعل تلك الصورة اصرا متوسطاً بين صورها وثنمة من جعلها صفة
 اخرى من النوعيات فقوله هوذا لم يفسد قواها اشارت الى ابطال ذلك المذهب
 والجهة عليه بانها لا مزاج بل هو ساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقا
 المترجات باعيانها قول بل استقلت في كيفياتها المتضادة المنبغثة عن قواها
 متفاعلة فيها حتى يكسى كيفية متوسطة توسط ما في حد ما متشابه
 في اجزائها وهي المزاج اقول يريد تحقيق محبة المزاج والعناصر اذا مترجبت

وتفاعلت ولا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث يفعل عن ذلك
 الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صارا الغالب معلوما عن مغلوبه وان كان
 متأخرا عند سائر المغلوب غائبا على غالبه وان حصل معا كان الشيء الواحد في الجا
 مغلوبا عن شئ واحد وكلها محال فاذا ن يفعل كل واحد منها بنفس مرتته ويفعل
 ككيفية ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في
 الكيفية المتصادمة عنها اذا العلويات تابعة لعلوها ولا يعكس بل انما تكسر الصورة
 وتكسر الكيفيات وهو حالك يستحيل العناصير في الكيفيات المتصادمة المنبثقة
 عن تلك الصور حتى يحد في بينها ككيفية من سبعة يستمر بالقياس في حارة مسا
 ويسقط بالقياس الى باردها وكذا ذلك في الرطوبة واليبوسة وبتشابه الجرمين
 تلك ككيفية تلك الكيفية المتوسطة هي مزاج وهو بل استحالته
 في كنهها ثم التمازج التي حركة الاستصحابات في الكيفيات كان الكيفية نفسها
 يتحرك فلا يستحيل بل يتبدل ومحملا يستحيل منها وقوله المتخادفة المتمازجة
 قال انفاضل التمازج من عمل هذا تضاد على الثاني الذي يكون بين شيئين في غايبة
 الخلاف ما كان هذا الحد متمازجا للمزاج الثاني الواقع بين استصحابات متضادة
 فلا تكسر ككيفيةها بحسب المزاج الاول فاذا ن يفعل ان يحجز على التمازج المت
 فقط حتى يتناوها معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة يكون في حال تفاعل
 الجسم في الكيفيات وقوله حتى يكون ككيفية من سبعة متوسطا واي اذا كان
 سبعة متساوية اجزاء الى اربعة خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب
 الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطا
 على الاطلاق دائما بل في بعض المواضع متشابهة في اجزائها وفي بعض المواضع
 متمازجة في حد من الحد وذلك لا يتقاسم بين الاطراف وفلك الحد يكون متشابهة
 في اجزائها الاستصحابات او الكيفية تتصل بانك الحد يكون متشابهة فيكون
 حارة اجزاء الساخن كقائمة في بيان ما في الكتاب وقال الفاضل التمازج
 من اجزائها مبنية على الاستحالة والتشبيه الا في الحارة والبارد اقرب
 وبين المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في بيان الحرارة واليبوسة

بج ١

الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة
 وفيها ما وهما مجت وهران يقال انكم حكمتهم في مرات الصور انما يفعل
 في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وهذا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات
 منفعة فتم ناقصة كلامكم بوجوه احدى انكم جعلتم الصور منفعة
 فاعلة بذاتها لان تلك الكيفيات والتاثيرات انكم جعلتم الكيفيات الفعلية
 منفعة والحوادث انما تحصل من الكيفيات انفسها منفعة بل المنفعة
 هو المادة لكن انفعالها هي اسماؤها التي في تلك الكيفيات وتبين ذلك
 ان الصورة النارية مثلا هي السبب للحصول للحرارة في مادتها فان انزلت
 فعلت فعليا ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فعملت الحرارة في المادة بتاثيرها
 وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حراستها في مادة بالماء البارد بسبب
 الصورة المائية فكان تاثيرها فيها يقتصر ان يبردتها كما ذكرنا في السيل
 سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لعلت فيها الحرارة وفعلت
 ايضا صورة الماء في مادة النارية مثل ذلك حتى المنقرت الكيفية المتوسطة
 في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط
 الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة
 كما يفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مستغنية
 فاذن ظهران الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعة هي المسادة

المستحيلة في الكيفية وهو وتسميه ولعلك تقول الاستحالة

في الكيف وفي الصورة ايضا ولم يستغن الماء في جوهه بل نشئت فيه اجزاء نارية
 داخلته ولا ما يظن انه يرد بل نشئت في اجزاء جديدة مثلا اقول فقد نبين
 مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج
 يتحصل بعد استحالة الامكان وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء النارية
 المختلطة للمركبات لا تهبط عن الاثين كما مر بل يتكون هناك وكان في المقدمتين
 من ينكرهما كانكسا عندهما وصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغيير في
 الكيفية وفي الصورة وينعمون ان الامكان الاربعة لا يوجد شئ منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية وانما ليس حتى
 بالغالبا لظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغيران يبرز منها ما كان كامنًا فيها
 ويغلب فيظهر الحس بعد ما كان مغلوبًا غائبًا عنه لا على انه حدث بل على انه ليس
 ويمكن فيها ما كان بارزًا فيصير مغلوبًا غائبًا بعد ما كان غائبًا وظاهرًا بارزًا
 قوم من جموات الظاهر ليس على سبيل بروز وكون بل على سبيل نفوذ من غيره
 فيه كالماء مثلاً فانها المتسفن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار الجاوسرة
 له والمذهبان متقاربان فانها ليستة كان في ان الماء مثلام يستغل حار الكون
 الحار نالها لطفه ويفرقان بان احدهما يرى ان النار جزت من داخل الماء والثكن
 يرى انها وردت عليه من خارجه وانما داهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شئ
 لاجل شئ وامتناع صيرورة شئ شيئاً آخر والشئ لما فرغ من تقرير المنهج
 اشتغل بالتنبيه على مناد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
 بهما وقدم المراه الاخير لانه اشبه بالمركن فقررا ولا مذهبهم وهو ظاهر شرح
 اشتغل بالتنبيه على مناداة واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحلوك والمحلل والمختصض حين يحمى من

غير وصول نار به غريبة اليه اقول هذا القول استدلاله وهو الاستدلال
 بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة
 الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسفن فالمحرك هو الشئ
 اليكيس الصلب لذى يماسه مثله ماسة عنيقة كحشبتين يا بستين فان المحرك
 منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الارضية والمحلل هو الذي
 يجعل قرامه بالقسمه رقيقاً متخللاً لاهواء الكير بالحار الفخ عليه ومنع
 الهراء الخارج من الدخول اليه فانه يتسفن لاجله وذلك لان السخونة يستلزم
 التخلل بالحركة الشديدة المقضية لرقه القوام يقتضو السخونة
 ايضاً والمختصض هو الجسم الرطب كالماء والخوة الذي تحرك تحريكاً شديداً

فانه يسخن ايضاً قال واعتبر حال المتسفن في مستحصف وفي متخلل هل يميز
 الاستصاف تفرد ما يسخن بالفسوفية على نسبة قرامه اقول وهذا

الاستصاف

استدلال تاز وهوات الماء يعين المتشابهين اذ اسحقنا في ثابتن احدهما مستخفيف
 ومستحكم الجسم كالنحاس مثلا والثاني متخجل اي متخالل في الوضع بمعدلات اشغال الفرج
 والمسامات الصغيرة كما تحرف ولو كان التسخين بنفود النار وفتسها في المايح
 لوجب ان يتسخن الذي في المتخجل قبل الآخر على نسبة القرامين لبهولة النفوذ
 فيه دون الآخر وليس الامر كذلك قوله وهل الامتلاء من مصدر ومقدوم يمتنع

لبلاغ في التسخن بمنع الفتو وفي بعض النسخ بمنع الفتو اذ كان لا يخرج منه
 شئ يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به اقول صمام القاسورة شدادها
 وذا ما يوضع في فيها وهذا استدلال ثالث وهوات امتلاء الاناء المصوم
 يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغالامتنع
 دخول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ منه اذ التداخل محال وليس كذلك
 قوله واعتبر حال القاقم الصياحة اقول وهذا استدلال رابع وهوات
 القهقهة اذ ملئت ماء وشد راسا شدا محكما وضعت على نار قوية فانها
 تنشق بعد صيرورة اكثر ما كانا نارا وبصيص صيحة عظيمة هائلة يتفر عنها
 الدواب وهي من حيل المتحاربين فحدث السخونة والنار داخلها مع امتناع
 لدخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا
 وانظرها بال الجهدين دما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد لتقله وهذا استدلال
 خامس وهوات الجهدين دما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع
 ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقد الفاضل الشارح ان الجسم البارد
 بالطبع اذا وضع فوق الجهد فلعله يبرد بالطبع مردودا لانه يقتضى ان يبرد مثله
 من غير وضع على الجهد مثل تبرده **وهم وتنبه** او لعلاك بقول

ان النارية كامنة يبرزها الحك والحضضة من غير تولد سخونة ولا نارية
 اقول هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالقول بالكون والبروز وانما اقتصر على
 الحك والحضضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد وان بالطبع اقرب
 قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا انهم حار بالطبع وتأثير التحالة
 فيه تصفيه عما يجالط من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك

استدلته قوله فصل ليسعدك ان تصدق بوجد جميع النارية المنفصلة من خشية
الغضاء فيواختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الحجر وباطنه وبخس فاشية في
جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلولم يكن في الخشب من النار
الا الباقي فيه عند التجمهر لكان لا يسعدك ان تصدق بكونه كمويا
لا يبرزه رضى ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك
يكون وبرز لكان اكثر الكا من برزو فارق ثم الكلام بعد هذا طويل **اقول**
نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشية
الغضاء منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر حجرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون
موجودا بالفعل في باطنها على سبيل الكون غير محرقة اباهها وكذلك النارية
الغائية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان
مبصورا كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ
فيه والاحساس بما في باطنه بل لولم يكن في الغضاء الا النارية الباقية
بعد التجمهر لا امتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرضى
والسحق ولا يدرى باللس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك
النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتغال فيها مع هذه الباقية والمراد من قوله
ثم الكلام بعدها طويلان لا يبال احتجاجات اصحاب هذا المذهب و ذكر
ما يريد عليهم من سائر الوجود بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما
اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا و اعترض الفاضل الشارح
بان حكمة الادوية الحارة كالفرنيون انما يكون لكثرة اجزاء النارية
التي فيها معها غير ظاهرة للحس عند السحق والمرض فلم لا يجبر ان يكون ههنا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها ليسخن بدن الحى عند انفعالها عنه
بالخاصية كان قولها باها ليسخن بالخاصية لا بالكمية وهذا خلاف ما قالته
الاطباء والحجاب ان الاجزاء النارية التي في الفرنيون انما لا يظهر للحس لكونها
منكسة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والزمهم ما مر
نكتة اعلم ان استضاءة النكر السائرة لما وراها انما تكون لها اذا علفت

شئياً ارضياً يفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعلة وحيث النار قوية
 هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر اقول يريد بيان
 ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لكون لها فالمراد مستضاءة
 النار شعلتها وقيدها بقوله الساكن لما وراها ليستدل بذلك على كونها
 مشتتة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستنضة وهو انفعال الاجزاء
 الارضية عنها بالضوء فبذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما
 تقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة
 من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعلة وحيث يكون النار
 قوية من ساواجزائه اما يكون شفافة ينفذ البصر فيما عداه بالظل غير
 ساكن لما وراها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي اراس الشعلة قال فيها كان

انفراجه وتجمده وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لعائل ان يقول
 ان الشفاف للانتشار وخلافه لا يستجيز الصنوبرية مستحصفة النار اقول
 هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل
 في اصل الشعلة كانا لانتشار اجزاء النارية وتفريها فها هناك وعديم
 الشغيل والظل فيما فوقه لا كتنازها واجتماعها وذلك لان شكل
 الشعلة يكون في الاكثر مخروطاً صنوبرياً فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط
 ويجمع في رأسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان
 بالوكس فكان انفراج راس الشعلة وتجمده اي عظمه وانتشاره
 اكبر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم
 الظل في الاصل ون الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة

كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون
 منها الشهب استحالته قامة ستفت فظن انها طفت اقول التحال اليابس تصد
 لاكتساب الحرارة عن الدخان المرفق من الارض انما يجعلو البخار لان اليابس
 اكثر حفظاً للكيفية الفعلية واشد افراطاً فيها لذلك فاذا بلغ
 الجوا لاقى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة

انفجرتها وقربه من الاثني اشتعل طرفه العالى اولاً ثم ذهب الاشتعال فسيه
 الى آخره فترى الاشتعال متدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى
 بالشهاب فاذا استتالت الاجزاء الارضية نارا واضحة صارت مرئية لعدم
 الاستتاءة فظن انها طفئت وليس ذلك بطور وعل ذلك من اسباب
 نطفوها احيانا عند ناك وهو كما اذا القينا شبيحة مثلاً في ندى مسعر صارت
 النارية شفافة لتقوتها فان الشبيحة ليستعمل ثم ينطفئ قوله والاشبه ان
 اكثر السبب في ذلك عندنا استتالة النارية هواء والفصال الكثافة
 الارضية دخاناً الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون
 اقدر على حالة الارضية بالتمام نار اقل ما يكون دخاناً بقاؤه في النار
 الضعيفة اقل وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة
 اضدادها بما فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخاناً ثريين حال احالتها
 الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع
 للغرض ومناسبه بحسب الجنس قول لكلام كان في المركبات وبسببها في المزاج
 والحز الى بطل المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث
 تغلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول
 التركيب والمزاج فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع وكان الاصول
 ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة
 والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيط لسائر
 العناصر غير مرئية وهو لبساطتها تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق
 اصولاً ثم خلق منها المرحمة شئياً واحداً كل مزاج النوع وجعل اخرج الامزجة
 عن الاعتدال لا يخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال
 المركب مزاج الانسان لتستقر في نفسه الناطقة **اقول** الشيخ
 وقد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل الى نصر الفارابي فانه قال
 في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية
 لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من

الأنواع وجعل كل مزاج كان بعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان بعد عن
 الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشري حتى يصلح لقبول النفس
 الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال
 هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن
 لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكده نفسه
 الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة
 الطائر الى الوكرة واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
 متوسطة واحلانية نسبة ما لها الى مبدؤها الواحد وبسببها يستحق ان يفيض
 عليها صورة او نفسا يحفظها وكل ما كان الانكسار اترك كانت النسبة
 اكمل والنفس القايزة لمبدؤها اشبه واعتراض الفاضل الشارح على قول
 السنجي واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته
 لا يجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه
 مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفا
 الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا وانما قولهم تلك الصفات له لذاته
 لا يفعل فاعل فليس معناه انما ليست بفعل فاعل الشيء بل انما انما صدرت عن
 فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباشر لها فان بعض الصفات
 محتاجة معهما الى غيرهما واعتراض ابن ابي عمير على قوله واقربها من الاعتدال الممكن
 مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها
 عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون
 جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه على عدل الامزجة على الاطلاق
 فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست يقربية من الاعتدال لعلبة الجزئين
 الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس ولا المزاج المستعد
 لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الاثر
 التي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فذهما من التساوى ففي اول شيء يتعلق النفس به ثم تلك
 النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الروح وكمالها الشخصي او النوعي او

الى عضو تخصص تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد
 ولي عضو يعيدها كان يصير مبدأ الحس والحركة هوالدم ما غنقثر الى سائر الاعضاء عضواً
 بعد عضو بحسب حاجتها في افعالها المختلفة المتدبنة الى ان ينتهي الى جلد الامثلة وغيره
 فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا اولنا له ليس مما يخفى
 على الناظر في كثيرهم ولكن من لم يجعل الله له نذيراً فما له من سور

التمثالتالث في النفس الارضية والسماوية

انما فضل النفس الارضية والسماوية لانهما لا تقع عليهما معنى واحد بعد
 اشتراكهما في معنى فالعنى المشترك قولنا كمال اقبل بحسب طبيعى اما الكمال الاوّل
 فقد تبيانه واما الجسم ههنا فيض الجسد المادى والشرطه واما الطبيعى فما يقابل
 الصناعى والمغنى الذى يضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة
 للنفس النباتية والحيوانية والانسانية هوان يقول بعد قولنا لجسم طبيعى الى
 ذى حياة بالقوة ومعناه كونه ذاكات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها
 وغير توسطها ما يصدر عن افعال الحيوة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك
 والحركة الارادية والنطق والمغنى الذى يضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية
 هوان يقول بعد قولنا لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كلياً
 حاصلاً بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً

بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم وغيرها بحيث تقطن للشئ فطنة
 صحيحة هل تغفل عن وجود ذاك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون

لستبصر حتى ان الناظر في نومه او السكران في سكره لا يغرب ذاته عن ذاته
 وان لم يثبت مثله لذاته في ذكوه ولو توهمت ان ذاك قد خلقت

او خلقها صحيحة العقل واللبية وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر
 اجزاؤها ولا تلامس اعضاؤها بل هى منفردة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق

وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها **قول** يريد ان
 ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامل
 الادراك الذى يجتدل ادراكه اما بالحواس لظاهرة كالنايم او بالحواس الباطنة

تعالى

والظاهرة جميعاً كالسكران بشرط ان يكون له في ذلك فطنة صحيحة لا يغفل
عن وجود ذاته ثم زاد ايضاً كما يفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئاً غير
ذاته وهوان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلاً واشترط
كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يتوهم به مرض فتدرك
حالاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزائه لئلا يدرك جملة فيحكم بان
هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفردة ومعلقة في هواء
طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد
يقال يوم طلق و ليلة طلقة اذ لم يكن فيه حر ولا برد ولا شئ يزيدى وانما اشترط
كون الهواء طلقاً لئلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضاً فان الانسان
في مثل الحالة للذكورة يفعل عن كل شئ كما عضاله الظاهرة والباطنة
وكونه جسماً اذ العباد وكهواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه
جميعاً الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها
هو ادراك الانسان نفسه فظاهراً مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب
بجد و رسم او ثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشئ لم يبين
ان هذه القضية اولية او هائية ثم حكم عليها بانها هائية ثم تحمله في اقامة
البرهان عليها ثم تزيفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها

تنبيه بماذا تدرك ثم وقبله وبعده ذلك وما المدرك من ذلك اثره

المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك

وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك انبسط تدرك

ام بغير وسط ما اظنك تفكر في ذلك ثم الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك

ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقى ان يكون بمشاعرك او باطنك

بلا وسط ثم انظر **قول** يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه
الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك
وبدأ بالمدرك ونسبه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل

وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او
بقوة شئ آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى
ولا بتوسط شئ اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غائلا عما يقا به فبقى
ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه
لا يتصور معاثرة بين المدرك والمدرك التية **تنبيه** ان تحصلت المدرك
منك اهو ما يدركه بصرك من اهانك لانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك
كنت انت انت اهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض
اغفلنا الحواس عن افعالها فبين به انه ليس مدركك حركت من اعضائك
كقلب ودماع وكيف وقد يخفى عليك وجودها الا بالتشريح ولا مدركك
جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك ما تمتحنه من نفسك ومما
يختص عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها
وانت مدرك لذاتك والتي لا تجد لها ضرورة في ان يكون انت انت
مدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه
الحس ما سنذكره اقول يريدان يبين ان نفس الانسان ليس بحسوسة
فبحث عن المدرك وفتمة الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان
محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو ما شئ من ظواهر
اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقتسام ثم ابطال ان يكون المدرك
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه
لكان هو هو وكان مدركا لذاته والثاني ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس
وهو في الفرض المذكور كان غائلا عن الحواس ومما يدركه الحواس مع انه يدرك
لذاته وابطال ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غائلا عن التشريح ومما يوجب التشريح وابطال ان
يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه مجرد نفسه مدركا
لذاته وغائلا من تفاصيل اعضائه وان ادرك المركب لا ينفك عن

على

ادراك اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان
 في الغرض المذكور غافلا عما تغايره فظهر ان المدرك هو شئ غير اجزاء ليدن جملة
 وفرادي وغير التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها
 غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك
 ليس محسوس وكلاما يشبه المحسوس مما سنذكره بعين التحيل وهو هو
 وهم وتبديه واعلنا نقول انما اثبت ذاتي بوسطه فعلى من فعلى فيجب
 اذن ان يكون ذلك فعل تنبته في الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك
 واما بحسب الامر الا وهم فان فعلك ان انتبه فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به
 فاعلا مطلقا لخاصا هو ذلك بعينها وان اثبتته فعلا لك فلم يثبت به ذلك
 بل ذلك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم
 قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذلك مثبتة لا به اقول اثبات
 الاشياء علته يخفى وجودها قد يكون بعلاها كما في برهان لمر وقد يكون
 معلولا كما في الدليل وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته
 بعلة فان وجوده له اظهر من وجود علة فان ذهب فغساها ان يذهب
 الى اثباته ويعلو لا تهلته هي فعالة واثارة فان اكثر القوى يثبت بافعالها
 واثارها والشئ ابطل هذا الوهم وجهين وجه خاص هذا الموضوع وهو
 ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله من ادراك ذاته
 ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص
 بقاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان
 به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل
 المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك
 عليه وبالحجة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتبادى الى معرفة
 ذات الفاعل ما هو فاذا اثبت الانسان نفسه بعاشرة فلها مجال والفاضل الشارح
 نسب كلام الشئ في هذا الفصل الى التطويل وراهم اختصاره بحجة على ان
 ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بشئونه وان كان غافلا

عن جميع اعضائه و المعلوم مغاير لما ليس معلوم فذاته مغايرة لا اعضائه من هو الذي
 قرره الشيخ بعينه ثم علمه بان الانسان يعلم ذاته المحصورة ولا يحظر بها له
 تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عنده من ذلك فهو عن هذا الكلام
 اقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة
 الحركة مغايرة وان ارادها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا
 الرجل اعظم قدرا من ان يجعل مثال هذا الكنه يتجاها في كثير من المواضع تقريبا
 الى الجبال الشامخة هو ذلك التجرد الانسان بشيء غير جسميه التي لغيره وبغير

مزاج جسمه الذي يانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس

حركته اقول يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج بصيد
 عنها الانواعيل المنسوبة اليها من تاخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور
 ساير الانواع وقرها فقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم
 موادها وتجعلوا شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي ونفوس
 منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع
 فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجمعة من الاقسامات المتضادة
 بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك ختلاف ميولها الى امكانها المختلفة
 والصور التي يقصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الانفعال النباتية
 التي منها جميع اجزاء آخر من الاستقصات واصها فتبوا الى موادها وصر فنانا وجز
 التغذية والائماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الانفعال مع الحفظ
 المذكور نفس نباتية ومنها الانفعال الحيوانية التي هي الحس والحركة
 والصور التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ
 المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية هي التي يصدر عنها الافعال السابقة
 كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه
 الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورة مالا من حيث
 ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى
 وبدأ باظهار الافعال المذكورة وهو الحركة الامرادية والحس واستدل بالحركات بالحركات

الالمانية مختلفة اولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها
 جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والحالات ولا يجوز ان
 يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان
 يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاحتمال او سكونه
 في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرّر وبالجسلة لا يقتضى حركات
 مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هي
 مما يمنع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان
 على جبل فانه يريد الفوق ومزاج يديه لغدية الثقيلين فيه يقتضى السفلة
 بل وفي نفس حركته كما اذا المراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه
 يقتضى سكونه عليه والثقله والفاضل الشارح فسرحال الحركة
 في قوله بما نعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء فقال
 وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمنع كون الحركة سرعته كالانسان
 اذا المراد رفع قدميه فجهة الحركة الالمانية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون
 تلك الحركة سرعته اقول ولا ظهراته يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة
 بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فانه ذلك لا يكون
 الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالمرعشة
 قال لان النفس تفرحها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتكرب الحركة منهما اقول
 المرعشة لا يتكرب من هاتين للركبتين فقط بل ومن كل حركة في جهة
 تيديها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العض
 عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك مبالا الى جهة وما رضه مانع
 احدث ذلك المانع مبالا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر العاطل اذا وقع
 على جسم صلب فزجج مساعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج
 الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة
 في نفس الحركة يكون اما بان يديها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال
 الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يديها النفس كما في

حال الحرقوله وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذي يمنع
 عن ادراك التشبيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يليس به اقول وهذا
 استدلال بلا ادراك فانه ايضا يقضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه
 للجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية مالا تتأثر عما يو افقها في النوع
 فيمنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على
 ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يليس

المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه بلين اضداد متنازعة
 الى الانفكاك انما يحرمها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف

لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يليق الجامع والحافظ وهن
 او عدم يتدعى الى الانفكاك اقول هذا استدلال لوجود المزاج لنفسه وبقائه
 على وجود النفس وهوات المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة
 متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكثها فهو محتاج اولاً الى شئ
 يجمعها يقسرحتمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك

المزاج والى شئ يحفظ الاسطصمات بالقصر مجمعة ليلقى المزاج موجوداً
 والافتقرت بحسب طبايعها فالعدم المزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع
 وحافظ احدهما سبب وجوده والتاني سبب بقاءه وهما متقدمان على
 الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
 وحافظه قبل الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف
 وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف
 وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف

لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتدعى
 الى الانفكاك عند الحرق للجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلاً
 او عدم بالموت لا يرتفع المعلوك عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال مؤكداً
 للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذا هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج
 وهو الشئ الذي صاهر المركب به انساناً فوق الارض القوي المدركة

شئ

زيد

والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان سميت النفس وهذا هو الجوهر
 الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم **قوله** قول هذه نتيجته لما تقدم
 وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه
 الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهر
 صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك
 ثم في بدنك وانما كان تصرّفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في
 البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي اوعيت ثم بسائر
 الاعضاء الرئيسية التي هي مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء
 للرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ
 من الافعال المنسوبة الى النفس الاستدلال المذكور بالحركة والادراك لفرض
 تذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ما هيته غير بيّنة
 الان يبيّن وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر
 ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه
 محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضوع سؤال
 مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول
 صورها من مبادئها بحسب امرجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة
 على تلك الصور والان يقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة
 لاستقصات والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدما على
 المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء
 النطقة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان
 يستعد لقبول نفس ثم انما يصير بعد ذلك وحافظته له وجامعة لسائر
 الاجزاء بطريق ايراد القضاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة
 مسائل المسعودي واعلم ان تلك العناصر غير الحافظة لذلك الاحتمال
 ولما كتب بهنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن
 الانسان هو الحافظة لها فقال الشيخ كيف امرهن على ما ليس فان الجامع

الاجزاء يدت الحزين هو نفس الالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة
 المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة
 واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
 المختلفة لمادة الجنين وبالحجالة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة
 الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة في توحيد النفس فهذا ما قال
 هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى
 من علم النفس في الشفاء والنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصا
 بدنه ومثلها وهي كباها على نحو يصلح معه ان يكون يدناها وهي حافظة
 لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فنقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف
 ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا
 ان كانت نفس الامم مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى النفس
 الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين بفعلاى بارادات
 متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة الخادمة للنفس التي
 يكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس
 التي هي محدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شأنها
 ان يفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكيمية التي افادها
 الشيخ وغيره هوان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
 اخلاطا وتغزرها منها بالقوة المولدة مادة المنة ويجعلها مستعدة لقبول قوة
 من شأنها اعداد المادة لصير ورثها انسانا فتصير بتلك القوة مدينا
 وتلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المنة كالصور لمعدنية ثوران المنة
 تنزايد كما في الرجم بحسب استعدادات يكتبها هناك الى ان يصير مستعدا
 لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب
 الغذاء ويضيضها الى تلك المادة فتميوها وتتكاثر المادة بتربيتها اياها فتصير
 تلك المصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها مع جميع المتقدم الافعال الحيوانية
 ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعدا

يقول نفس ناطقة تصدر عنهما مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن الى ان يجل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء وحد وشوا الى اسكنا لها نفساً مجردة بجملة ناطقة في نحر من نار مشتتة علة تجاورها ثم ليشند فان النجم بتلك الحرارة يستعد لان يتحجر وبالتحجر ليستعد لان ليشغل نارا شبيهة بالنار المحيورة فزيد الحرارة النارية الحادثة في النجم كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كسبب الافعال النباتية وتحجرها كسبب الافعال الحيوانية واشتعالها نائراً كالناطقة وظهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كثنى واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين وهو نفس الابوين وهو غيرها فظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتيم البدن ولي آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئاً واحداً حاصل لان المزاج مختاباً الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفساً اخرى استنساخاً لهذا الجوهر نيك واحد بل هو انت على التحقيق اقوال يريدان يبين ان الجوهر الذي اثبتته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الكيفية امرتها بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفع عن الآخر بحسب ذلك الامر تباط فقول هذا الجوهر نيك واحد وذلك لان الشئ الذي يصدر عنه الحركة الالهادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بدني وهو الذي اذا اصابه وهو او علم بدنه الى الانفعال وذلك تحريكي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً انك تتحرك بارادتك وتذكرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى مادمت باقياً ولو عمرت ما تمت سنة

ويزول عند حلول الاجل يسويها ت نياخذ البدن في الانفكاك والاعلال
 واما استدلال على وجود النفس في الفصل في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
 دون الافعال النياتية لانتبئين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور
 هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النياتية عنك الى ان يتبين لك
 نوع من البيان **قوله** وله شروع من قوى منبثة في اعضاءك **اقول**
 وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء
 والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتبهة
 لا يكون غامباً تروبا للعكس والاشتغال باحدهما بما يمنع عن الاشتغال
 بالآخر فاذن هي مبدأ الاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة
 فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بافرادها
 بل تفعل اذا استعانها النفس فروع لها لها امر تبطل بالبدن **قوله** فاذا احست

لشيء من اعضاءك شيئاً او تخليت او اشتبهت او غضبت العلاقة التي بينها

وبين هذه الفروع هبة فبك حتى تفعل بالتكرار اذا غابا بل عادة وخلقاً يمكنك

من هذا الجوهر المبدى تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثير النفس عن البدن

وهوان يحصل في النفس هبة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهو كيفية

من الكيفيات النفسانية وتسمى حالاً ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت

اذ عنت النفس لها فصادت النفس كل حركة اسهل تاثيراً حتى يتمكن

تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى

ذلك الفعل عادة وخلقاً **قوله** كما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يبندى

يعرض فيه هبة ما عقليه فتنتقل العلاقة من تلك الهبة اثر الى الفروع

شغل الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وركزت في جبروتك

كيف يقشع جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تاثير البدن

عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفروع والحنثية

وهذه الافعال الملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولو كان هذا

غضبان نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانين قابلة
 الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذا ولا نفعا لآلات والمكاتب وذلك
 لاختلاف احوال نفوسهم وامرجهتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتغافلون
 في اخلاقهم الفاضلة والرديئة فيكون بعضهم اشداً وواضعف استعداداً للعقب
 وبعضهم للشهوة وكذلك في سايرها اشارة ادراك الشيء هون يكون
 حقيقة ممثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك
 الحقيقية نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة
 مالا وجوده بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير
 من المفروضات التي لا يمكن اذ افترضت في الهندسية لا يتحقق اصلاً او يكون
 مثال حقيقة مرتسمة في ذات المدرك غير مبائن له وهو الباقي اقول لما فرغ
 عن اثبات النفس مراد ان يبين احوال قواها وهي ما مدركة واما حركة فبدأ
 بالمدركة وذكر اولاً معنى الادراك في هذه الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
 الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطربا ومهر وعنه
 فهم متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا صابطين الى تجوز دخول
 بعض الحيوانات كاصداق ولاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن
 ايضا ان يقلل انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى
 ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا يقدم لاحدهما
 على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعل مبدئى دضلين متساويين في الرتبة
 للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون
 مطلوباً لذاته كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوباً الا لغيرها
 وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كان
 مادياً فحقيقة المتمثلة هي صورة منزوعة من نفس حقيقتها الخارجية
 انتراعاً ما على الوجه المفضل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقاً لا يحتاج
 فيه الى انتراع فقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول لاومرين ويقال تمثل
 كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عند نفسه او بمثاله والادراك يعرض له

اضافتان احدهما الى ذى الادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتياج
 في نفعه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك
 والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بالة والى ادراك بغير
 آلة بلهذات المدرك والتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله ليشا هدا ما به
 يدرك وعلى قوله ليشا هدا محبت هو ان يقال المشا هدا تفهم من الادراك اخذها من بين معنى الادراك
 فان قيل انه اراد بالشاهد الحاضر فقط قبل الحضور غير كاف فان الحاضر عند المحس الله
 لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والحجاب ان الادراك ليس هو كون
 الشيء حاضرا عند المحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره عند المحس
 بان يكون حاضرا من تين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة المحس وكلام
 الشيخ يدل عليه واعلم ان الحضور عند المحس ليس هو الحصول في نفس المحس بل يجوز ان
 يكون ايضا الحصول في آلة المحس يتصل بالمحس كانت تلك الآلة محلا للمحس او لم يكن
 والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في
 الاول والحقيقة الممتثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي بكون غير
 الموجودة في الخارج بل هي ماقصورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك
 مستقادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت
 الخارجية مستقادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية
 هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما
 ان يكون تلك الحقيقة اى الممتثلة نفس حقيقتها الشيء الخارج عن المدرك
 اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير ما بين له وقد مر
 ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة
 ما لا وجوده بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا
 كالكرة المحيطة باثني عشرة قاعدة جسمات بل كثير من المقروضات التي لا يمكن اذاعت
 في الهندسة كما يفرض مثلا من المتنعكات لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة
 مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت بما يدرك فعلم ان
 موجودة لانها في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبإبطال القسم الاول تحققت

واشتهر الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة
 المنزعة او الصورة التي لا يجتاز الى الاتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج
 لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في مهية الادراك اختلافا عظيما
 وطولوا الكلام فيها لانها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة
 للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الواردة على
 كون الادراك صورة وعقل من استدعاء الاضافة ثبوت المتضايغين فلزمه
 ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك
 ما جهلا اليه لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارج جسيمة
 غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغي
 ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم
 فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتجاش فيه
 عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقل في تعريف الحركة مثلا انها حال
 ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس
 والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباشين
 عن حقايق الاشياء كثيرا ويرمون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء
 المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليمر فواجها هي بالتساوي في تلك الاشياء وام يجب
 التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فرم كثير من الناظرين في الفلسفة
 من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية باثة والعقولات بذاتها ان المدرك
 الجزئيات هي الالة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك
 الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم وارادة على
 ما خصوه لا على ما قالت الحكماء كما سيحكي بيانه في موضعه من اعتراضات
 اشباح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت
 جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحرم لا يجوز ان يكون الادراك
 حاكمة لسببية بين المدرك وبينه وان الصورة المتقبلة لا يجوز ان سيكون
 موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون وبغيرها من اجرام الغاية عنا

وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالترام ان صورة السماء في الذهن مساوية
 للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي
 العلم ومنها غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدا
 لا متنازع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماء ولا جهلا
 وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لا نفسها
 موجودة في الخارج ولا يمكن ان يذهب الى ذاهب واما القول بكون الصورة
 المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك
 من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة
 في الة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم
 الذي هو الة الادراك اولى كقوة المدركة للحالة فيها اللتين لاحظ لهما
 في الصغر والكبر من حيث ذاتهما واحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا
 من السماء وذلك غير قادر في المسائل بحسب الصورة فان الصغير والكبير
 من الانسان متساويان في الصورة الانسانية وما لم يكن ذلك محالا
 فحجرا الاستبعاد الذي دعاء لا يقتضي بطلانه علمات هذا الاستبعاد ليس بواحد
 على القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه
 يريد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية
 والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الة الجسمانية الموضوعة للتخيل
 ولا يريد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين
 ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات
 في القول بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس ولو لا ان هذا البحث
 خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر
 يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية
 فانما لزم فيما لا يكون موجدا اما المحسوس التي لا يدرك الا اذا كانت
 موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للدرك اليها والجواب ان الادراك مع
 واحد انما يختلف باضافته الى الحسن والعقل فاذا دلت ماهيته في موضع

على كونه امر غير مضاف عنصرت له الاضافة علم قطعاً انه ليس نفس الاضافة
 ايما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحراة في القوة المدركة تقتضي صير ورقسا
 مستديرة حارة والحجاب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة
 ويكون محالها اذا وضع فيصير الجزء الذي هو محالها مستديراً لها من حيث هو محالها
 ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً
 وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محالها مستديراً واما
 الحراة فانها لا يقتضي كون محالها حار الا اذا كانت للحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً
 عن ضدّها من شأنه ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها
 المتغيرة لها اذا حلت جسماً او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلاً عن ان يجعل
 المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حاراً او الاعتراضات التي اوردتها على كل
 واحد من الادراكات الجزئية مجرى مجرى هذه ولا شغل بها يقتضي تطويل
 شرح الكتاب بما ليس في منتهى آتيا احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك
 الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فنما قوله لو كان ادراك
 السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والحجاب
 ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
 للجوهر وللعرض والحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم
 وعكسها والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان
 الحصول الادراكي معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول تعريفاً للادراك
 لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة
 ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض
 لموضوع علم يجب ان يكون الاسود مدركاً للسواد ومنها قوله وايضا
 لوجبنا اذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتمدنا
 حلول السواد فيه ان تقطع بكونه عالمياً والجواب ان اعتقاد حلول
 السواد فيه ان كان على سبيل حلولة في الاحسام فهو جهل وسخف
 وان كان على سبيل حلولة في اللوحات فهي معنى كونه عالمياً ولا تغاير بينهما الا تغاير

الألفاظ المترادفة ومنها قوله أنا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم
 ولا حال فيه قد نشكك في أنه هل يعلم ذاته هل يعلم كونه عالما لغيره أم لا
 ويدل ذلك على أن كون الشيء عالما بشئ معاني الحصول ذلك المشيخ له والجواب
 أن ذلك إنما يقع إذا لم يحقق أن ذاته باقية وجه حصول لذاته وأن غيره باقية
 وجه حصول له فإن معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققتنا
 أن كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجيء
 بآياته لم يتشكك في ذلك ومنها قوله إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقوله
 فعلينا بظنا بذاتنا أما أن يكون علمنا بذاتنا ونحن يكون أيضا هو ذاتنا بعينه
 وهم جزء في التركيبات الغير المتناهية وأما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا
 ويلزم منه أن لا يكون أيضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات
 المسعودي والجواب عنه أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بسوى
 من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا يقطع مادام
 المعبر يعتبره وأما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشئيين كإضافة
 الشيء إلى الشيء وإيجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء
 عالما بنفسه والجواب أن تغاير الاعتبار كاف في الحصول كإضافة فإن
 المعالج لنفسه معلوم باعتبار آخر وليس بكاف في الإيجاد لأنه يقتضي تقدم
 الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال أو في
 الجليدية والأدراك يكون في المحس المشترك أو في ملتقى العصبين فلربما
 نفس الحصول أدراكا كان معا والجواب ما هو وهو أن الإدراك ليس بالحصول
 الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وهذا الإدراك
 لا يحصل في المشترك ولا في ملتقى العصبين بل في اليقظة بواسطة هاتين
 الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو في غيرهما ومنها
 قوله أنا أعلم أن المبصر هو زيد الموجد في الخارج والقول بأنه مثاله وشبهه
 يقتضي الشك في الآليات والجواب أن المبصر هو زيد وكاشك ولا نزاع
 فيه أما الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك

والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قلنا غيره من المعتراضين
عليه وهوان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور
بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعورية
بها وانما اشتط فيه الاول دون الثاني وهذه جملة من الاعتراضات على ما ذكره
الشيخ ولجرت بها قد اقتصرنا عليها اثار الاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد
لن اخذت العظامة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء فتد
يكون محسوساً عند ما يشاهد تقريباً متخلاً عند غيبية بمثل صورته في
الباطن كزبد الذي ابصرته مثلاً اذا غاب عنك فتخيّلته وقد يكون معقولاً
عند ما تتصور من زبد مثلاً معنى الانسان الموجد وايضاً غيره وهو عند
ما يكون محسوساً يكون قد نشئته غرائز غريزية عن موهبة لوانزلت عنه
لم تثر في كنهه صفة مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم
بدله غيره لم يثر في كنهه حقيقة ماهية انسانية والحس يناله من حيث
هو معهود في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا مجردة
عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسية وما دميلاً ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال اباطن فيخيله مع تلك
العوارض لا يقدر على تجريد المطلق عنها لكنه يجردة عن تلك العلاقة
المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوية حاملها واما
العقل فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة بالواحد العربية المشخصة
مستثباتاً ايها حتى كانه عمل بالمحسوس عملاً يجعله معقولاً اقول لما فرغ
عن بيان معنى الادراك اراد ان يبينه على انواعه ورواها وانواع الادراك
اربعة احساس وتخييل وتوهم فالاحساس ادراك للشيء الموجودة في المادة
الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاين والتي والوا
والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثاله في
الوجود الخارجي ولا يشار به فيها غيره والتخييل ادراك لذلك الشيء مع الهيأت
المذكورة ولكن في حايت حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غيبين

محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الخيالي الموجود في المادة
لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو فقط لا من حيث
شيء اخر سواء اخذ وحدة او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من
الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجرید الاول مشروطة بثلاثة اشياء
حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئياً والثاني مجرد عن
الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قبست
المدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس والخيال
بانفراد بل يدرك ما يدركه مباشرة مباشرة الخيال وبذلك تخصص مدركه
ويصير جزئياً ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب
واعتبره في ساير كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالا نسائية اذا اخذت
من حيث هي صالحة لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما
يختلف في ذلك بانضيات معاني غيرها اليها لا يختلف هي اختلاف تلك المعاني
ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها
ويجعلها جزئياً شخصياً هو المادة او الالات تزيد الايمان عمر وبل انسانية
ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتشخصه المادى ثم
ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالان والكيف وغيرها
ثانياً فالصورة المحسوسة منتزعة نزاعاً ناقضاً مشروطاً بحضور المادة
والخيالية منتزعة نزاعاً اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزاعاً تاماً
وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس
والفاضل الشارح فسرها غراشي الغريبة عن الماهية جميع العوارض
المفارقة ولو ان لم الوجود والمهية اتقول ولو ان من المهية كالرؤية للاشين
لا يكون غريبة عن المهية وايضاً لا يكون بحيث يمكن ان يزول
وايضاً لا يكون مثل هذه الغراشي عند ما يكون الشيء محسوساً
فقط بل وعند ما يكون معقولاً ايضاً وقد اورد في هذا الموضوع سوق الا
وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلولة

العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون تشخيصها وعرضيتها وحلولها في تلك
 النفس ومقارنتها لمصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك
 عنها وهذا ينافي قسط تولم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض
 الغريبة وايضا تلك الصورة في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من هيئته
 الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست
 مجردة ولا بمشترك فيها ولا يجب بان الانسانية المشتركة الموجودات
 في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي
 مجرد لان معلومه كذلك لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتكلم
 كلياً تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اخر اضرهم ظنوا ان في
 العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الاشياء
 التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث من متناولة
 لها ليست هي التي في كل واحد منهما ولا شيء فيهما معا لان الموجود منها في احدهما
 لم لا يكون نفسها بل جزءا منها في انما يكون في العقل فقط وهى الانسانية
 الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث
 كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة
 بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولا ان تكون لو كانت في
 اى مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه اى واحد من تلك الاشخاص
 سبق الى ان يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها فقد امعنت اشتراكها
 واما معنى تجرديها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منزهة
 عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكثوفة باللواحق
 الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شئ آخر ويدرك به
 شئ آخر وبالا اعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر
 هذا الفاضل حالها هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية
 ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعرهم المتأخرون في ذلك
 فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه نافض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير

معدودة وهوان الكلبيات لا يوجد في الخارج فتوله واماماه
 في ذاته برئ عن الثواب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم مهيتها
 عن مهيتها هو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعدة لان بعقله ما
 من شأنه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله الشيء الذي
 لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء
 من خارج ذاته لخواصها لانه مجرد عما يغير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم
 محيته عن مهيتها وهذا قصر محي بان لوازم المهية ليست من الغواشي الغريبة
 فذلك الشيء لا يمكن ان يتكرر الا بالمهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج
 الى شيء فان لم يعقله لان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة لانه في
 نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج
 الى عمل تعمل بنفسها كما تفكر مثلا ليصيرها قلة له فالضمير في قوله بل لعله
 يعود الى العمل ويجعل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون
 ايضا عاقلا بذاته كما يجب بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه
 ان يعقله لان الشيء قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلا والى
 ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته
 ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلا بل هو
 من القسم الآخر من شأنه ان يكون عاقلا واما ما يحكم بذلك
 جن ما لانه لم يبينه بعد وسبأته بيانه وورد الفاضل الشارح شكاً
 بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوساً الخشب
 السرير او معقولا كالهوى في وسواء كان مقوماً بالحال كالهوى في
 مقوماً له كالموضوع وذلك الشك ان المحل محيية معقولة لا ياتي في تعاقبها
 الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها فاذا ن
 ليست هي بما نعت عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهيتها
 للمعقول للعاقلة كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في
 محل فلكنه قائماً بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقلة لذاته وكل ما تقوم بحمل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون
هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره لعمل يعمل به ذلك الغير وهو
الا نزع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا
لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصبح
معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهوى لا غير فانها في المقضية لكون
كل واحد ما يحمل بياض الصفة ولا عرض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذاتا او صناع
وهي وجميع كل ما يحمل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك ورح
لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق الشخصية ورح
يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة من كون الشئ معقولا واما
كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب
عمل عامل كما سيأتي بيانه انشائية لعلك تنزع الآن الى ان تشرح لك

من امر القوى المدركة في باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوى
المتكسبة للحس ولا فاستمع اقول لما فرغ من بيان انواع الادراكات تشرح في
اثبات القوى المدركة واحوالها وابتداء الحيوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة
الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما نسبتها لما مضى ولبناء ماسيا في
من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا
الفضل مشتقلا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها هذه القوى
ينقسم الى مدركة والمعينة على الادراك والمدركة مدركة لما لا يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صورا واما لما لم يمكن وهو يسمى معاني
والمعينة تعين اما لحفظ المدركات من غير تصرف ليقوم المدرك
من الدعاء ودية الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ
معينة اما المدركة الصورة واما المدركة المعاني
فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصورة

ويسمى حتماً مشتركة لأنها تدرك خيالات الحسوسات الظاهرت بالتأدية
 إليها والتأنية معينها بالحفظ ويسمى خيالاً ومصورةً والثالثة المتصرفه
 في المدركات ويسمى متخيلاً ومتفكرة باعتبارها من والراعية مدركة
 المعاني وليس هوها ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ ويسمى حافظه او ذاكرة
 وإنما سميت للجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان
 الادراكات الباطنة لا يتم الا بجمعها وابتداء التمييز بنسج الحس المشترك لناسج الحس الظاهر فان
 الترتيب التعليمي ان يرتقى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل
 قوله اليس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرية لسرعة خطها مستنداً
 كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل محتملي او تذكر وانت تعلم ان البصر نماير نسج
 فيه صورة المقابل والمقابل الناظر والنسج ير كما لنقطة لا كما لحظ فقد بقي اذن
 في بعض قواك هيئة ما ارسم او لا وانصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك
 قوة قبيل البصر اليها تؤدي البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع الحسوسات
 فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل الحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة
 فيها وجهاتين الحركتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان
 لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى هذين الامرين يحتاج الى ان يحضره
 المقضى عليهما جميعاً فذه قولي اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والمخيل
 وقد استدلل على وجود كل واحد منهما منفرداً او على وجودهما معا بالشركة
 اما الاستدلال على الحس المشترك منفرداً فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى
 قوله اليها تؤدي البصر كالمشاهدة والخاص ان الوجود في الخارج كنقطة
 والمرق كحظ والنقطة المتحركة ير نسج في البصر عند وصولها الى مكان
 يجدر بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة اما
 يحصل في ان يحيط به زماناً لا يحصل لها فيها الكون الحركة غير قاترة طولاً
 شئ آخر غير البصر ير نسج فيه تلك النقطة ويبقى قليلاً على وجه يتصل فيه
 الامر تسامات المتناكبية في البصر وفيه بعضها ببعض يمكن اتصال فلم ير خط
 فاذن ههنا قوة قد بقي فيها الامر تسام البصرى مشاهدتها واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهي التي لا حيلها لعبا بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيور
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الامر تسامات في الهواء بان يكون كل تشكّل يحدث في جزء من الهواء
لوصل النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكّل السابق فيتصل التشكلات
ويرى خطأ قال وهذا اول مما قاله لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج مفسدة
وجمالة ثم قال ولم يجوز ان يكون ذلك في البصر والحلم بان البصر كما يسمونه
الاصورة المقابل ليس يرها والتجربة لا يفيد والجواب عن الاول ان بقاء تشكّل
السابق عند حصول تشكّل بعده يقتضي الخلاء فان التشكّل انما يحدث في الهواء
لنهاية المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء الزهاب كما في ما فيها بجالها بعد خروج المتحرك
عنها يقتضي احاطة الهوائيات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولي بان ينسب الى
السفسطة والجمالة من القول لوجود قوة للانسان يدرك بها شيئاً بعد عينته
لانه مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا
يقابله الجبر ولا يكون في حكم ما يقابله وانما قول الشبيه وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة تجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجود المشاهدة الباطنة
وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للمحس المشترك
من وجهين احدهما ان المدرك قابل والتقابل يتغير ما قط بحجة وهي ان الواحد لا يصد
عنه الا واحد ومثال هوان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة
ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معرضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالفنس التي تفصل افعالاً مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرها فانهم يجوزون اجتماعهما
في شيء واحد بقوتين فيه كما لمرض او اما افتراقها في صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضنة بالحس المشترك والنفس ليست لشيء لان الواحد قد يصدر
عنه الكثير اذا كان الصادر بالفضد الاقل شيئاً واحداً اثر يتكرر بفضد ثبات

او كانت فالصا در من الحسن المشترك هو استنبات الصور المادية عند غيبوبة
 المادة ثم يصير مستتباً للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ان
 وذلك لا يتقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك
 اللون ثم انه يصير مدر ك الضدين لكون اللون مشتقاً عليهما واما
 النفس فاما يتكدر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنفاً قال والمثال
 ايضاً ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة
 اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تستخرج
 حكماً جزئياً من اقصا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئاً فهو ما
 يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثالث
 ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تعاضل
 القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها
 في الحافظة دون المدركة والنسيان من اهما عنهما وهذا ايضاً ضعيف لان
 تجرير الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو
 الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون
 الصورة حاصله في الحسن المشترك دائماً ولا استحضار موقوف على حصول
 ذلك الامر وايضاً القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير
 نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظها
 للحسن المشترك ايضاً والحواس عند ما تم وهوان الادراك حصول الصورة
 للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصله للمدرك
 وان كانت حاصله في الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه و
 امتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظاً للصور المعقولة دون
 المحسوسة واما قول الشيخ وبها تين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
 غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معاً وهو بناء على ان النفس
 لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بحس واحد
 من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد لها حين يحكم على

أبيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة
 يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وأيضاً كما ان النفس لا يقدر
 على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فاتها أيضاً لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة
 للجميع ولا يفن عدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك
 الآخر والاتفات اليه واعتراض الفاضل الشارح باننا نحكم على زيد باننا انسان
 وهو حكم بكل على خرفي فالحاكم يجب ان يدركها معاً ويلزم منه ان يكون
 النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما
 ولكن لا حدهما بالة ولا آخر بغيره قال والذي يدل على ابطال القوى بالتحس
 المشترك على بالضرورة اذا ذقت طعاماً ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جازت
 ذلك لجاز ان يقال هو الا عقاب الكعبان اذا جهرت شيئاً فلست مبصره مرتين
 احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال
 ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاف
 الصور وانطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغور والجواب عن الاول
 انك ايضا تتجدد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق
 ليس في عنقك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك اقياس لامر الذهنية
 على الحارجية قوله وايضاً فان الحيوانات تاطمها وغير تاطمها يدرك
 في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرف
 الحواس مثل ادراك الشاة معني في الذئب غير محسوس وادراك الكلب معني
 في النعجة غير محسوس ادراك جزئياً يحكم به كما يحكم المحسوس بما يشاهد عند
 قوة هذا اشائها وايضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ
 هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصورة اقول هذا بيان اشياء
 الوهم والحافظ اما الوهم فقوة يدرك الحيوانها معاني جزئية لم يتأد من
 الحواس اليها كما ادراك العلابنة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص
 جزئية قادر ادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها كما انها لم
 يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للمحس المشترك ووجودها في الحيوانات

العجم دليل على مغايرتها النفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان
 سر بما يخاف شديدا يقتضى عقله الامن منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير عقله
 واما الحافظ فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما هو ما في الكتاب ظاهر
 واما قول الفاضل الشارح الصداقة الترينية وبين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب
 انها كلية ولكن الكلية بدلته من اثنين من جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة
 الكلية وايضا الاستيماء من الذي يدرسه الشهادة من صاحبها في وقت ما
 بعينه جزئي مدرك بنظر العقل وكلامنا في مثله قولهم ولا كل قوتج من
 هذه القوى التي هي خاصة واسم خاص فالاول منها هي اسماء بالحسن
 المشترك وبنيها سائر القوى المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما
 في مقدم الدماغ والتمانية السبعة بالمصورة والحيزال والتها الروح المصوب
 في البطن المقدم لاسيما في الحاسة الاخرى اقول ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة
 الشم زائدتان بحلقتي التذوق تبتان من مقدم الدماغ قد فارتكبتا اللين الدماغ
 قليلا ولم يلحقهما اصلا به العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول من
 الامراض السبعة التي هي لاعصاب الناتبة من الدماغ وهما محجوقتان
 مثلا فتبتان فتغترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة
 من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ وهو خرفة
 من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبية في الفك الاعلى الى السنان
 والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه
 خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
 والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبتان من هذا المبدأ
 اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ
 والنخاع الذي مبدأ الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فالاجل ذلك قال الشيخ
 ان آلة الحس المشترك هي الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما
 في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس
 عين تنشعب منه خمسة اثمار وكان الروح المصوب في البطن المقدم

هوالة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص
 وما في مؤخره بالخيال اخص فاما بدأ الادراكات الحسية من الحواس بواسطة
 الاسواح التي في الاعصاب بل الى التي في مابها المتصلة بالروح للصبوب في البطن المقدم
 والفاضل التناضح من التادية بان لسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى الة
 الحس المشتركة فاشتغل ببيان الاستبعاد والتشيع العام وعلى تفسير والتكدية
 ههنا استعادة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حشر محسوسة
 وبواسطة الروح الذي مبدأ مشترك للجميع مثل جميع الحسوسات واتصال الاعصاب
 ليس تهيئة طريق يسر فيها الكيفيات فلك الكيفيات لا ينتقل من موضعها وانما ادراك
 النفس ليس متأخر عن ملاقات الحواس المحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافات
 بل هو اتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع لولها لا احساس وتباين كلام الشيخ
 ظاهر قوله الثالثة الواحدة بالنها الدماغ كله لكن الاخص بها هو
 التجويف الاوسط اقول قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة السماة بالوهم الرئيسة
 الحاكمة في الحيوان حكما ليس فضلا كالحكم العقلي وكوه حكما تخديريا
 مقرنا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه بعد اكثر الاوتال الحواسية
 الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ في الحيوان واحتمال التجويف الاوسط بها
 الافعال المتعلقة بالروح الدماغ في الحيوان واحتمال التجويف الاوسط بها
 لاستخدامها للتخيلة على ما يجيئ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر
 التخيلة قوله ويجد ما فيها قوة لربعة لها ان تركيب وتفضل ما يليها من القوى
 المذكورة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني
 وتفضل عنها ويسمى عند استعمال العقل معتلة من عند استعمال الوهم متخيلة
 وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وحكامها القوة
 للوهم وبقسط الوهم للعقل استعمل معنى واضحا والمسرد
 من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطة في المدركات ويتعدى ذلك
 التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة
 ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصوفا وان لم يكن لها

ادراك مع انها متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاض على الشئيين
لا بد وان يحضره المقضى عليهما وايضا استخدام الوهم باها تعرف فيها فاذن الوهم
مدرك او متصرف معاً والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شئيين يقتضى حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون
مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب
الله او كلاهما بحسب التين قوله والباقية من القوى هي لذا كرتة وساطاها
في حيز الروح الذي في التعريف الاخير وهو التها اقول هذه هي القوة الخامسة
وهي حافظة المعاني ومعيه للوهم بالحفظ ويسميتها قوم ذاكرة فان الذكر لا
يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد نزولها
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستماً وهذا ستماً
ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع فاطر فاسعى في انسه
هل القوة القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من
محروقات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعنى الحافظة
يسمى ايضا متذكرة فتكون حافظه لصياتها ما فيها ومتذكرة لسبحة
استعدادها لاستثبات المعاني والصور لها مستعدة اياها اذا فقدت
وذلك اذا قبل الوهم بقوته المتخيلة الى محروقات الحافظة
نعمل بعرض واحد واحد من الصور الى اخر قوله وهذا يدل على انها
الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة الحفظ فهو مركب
من ادراك شئ لشئ ذلك في وقت آخر وحفظ على طرح به الشئ في اخر
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فاذن الذاكرة
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة
وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرف ومدركة
وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس
 ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
 وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وتحرر كاتها وانفعالها مستخيلة
 ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصبر والمعاني ومتذكرة بما ينتج ليعمل
 واما الحافظة فهي قوة خزانها فهذا حكمية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه
 في امر هذه القوى قول وقال الشيخ ايضا قيل كلامه هذا متصلا به وهذه
 القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى
 والمعنى هي كانهما القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل
 ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانة المعنى
 والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفه والوهمية عضو واحد
 ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذن
 صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد
 يدل على اشتراك ذلك الجسم على قوتين مختلفين قطعاً وهذا شئ لا يمكن ان
 يذهب على مثله فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة
 والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة
 التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها هي الخازنة التي موضعها
 مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك
 ان المبدأ الذي ينسب اليه التحصيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان
 مبدأ الجميع في الانسان هي الناطقة ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى
 الحيوانية قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات
 ان الفساد اذا خص تجريف اورث الافة فيه اقول هذا استدلال
 متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوى والطب لا يميز
 بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما تميز هذه السمات
 للحكيم فالقوى عند اطباء ثلث خيال الله البطن المقدم وفكر الله البطن
 الاوسط المسمى بالبدن وقد ذكر الله البطن الاخير قال الفاضل الشارح

هذه الحجّة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لا نها يحتمل ان يكون
 مفارقة او قايمة بعضاً آخر وانما كمثل فعالها باختلال هذه المواضع لا فيها
 الاقفا فان افعال العاقله ينجتل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ
 امر ثبوت هذا الاستدلال الا كونه الآلات لهذه القوى ولم يتعرض
 لكونها قايمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء اولشئ اخر
 لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان تقدمه لا يفيض
 للمهماني ويؤخره لا يفيض للروحاني ويقعد للتصرف فيها حكماً واسترجاعاً
 للمثل المتحمية عن الجانبيين عند الواسط عظمت قدرته اقول هذا تأكيد
 لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ما خوذ من الغاية فافها تفيد
 معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وقبه تنبيه
 على العناية الالهية المقضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشياء في
 الخيالية الى الجسم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس
 او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر وقال الفاضل الشارح الاستدلال
 بكون الحس ظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك
 والحسيك هناك في حكمة الصانع معرانه خطأ في غير مستمر لان السمع
 واللسان في مؤخر الرأس والذوق في وسطه ليس جعل الحس المشترك
 والحسيك في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولي من ان يجعل
 في مؤخره معرانه احتياج الحيوان الى اللسان اكثر واقول الشيخ وان ذكر
 قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصوب في مقدم الدماغ لكنه
 في هذا الموضوع لم يعلل كون الحس المشترك هناك يكون الحس الظاهر
 هناك صريحاً بل ذكر غاية الترتيب وايضاً ان سلمنا انه عدل بذلك لكن في
 قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ يذكر في الفصل الثامن
 من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة
 ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصاً الذي للبصر والسمع
 ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم او نحو ذلك في الفصل

الذي يتلو به بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس في الاعصاب الدماغية ههنا لقباً
وهذا القسم منبته بالحقيقة من اجزاء المقدم من الدماغ وبعض السمعة ههنا حكاية
كلامه واذا كان حال العصب لسمع المتأخر عن الذوق في ههنا فاذنك بالذوق واما اللبني
فما كان اكثر اعصابه نخاعية للمفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ
الكثير من تعلقه مقدمه فاذا ن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر
على الاطلاق والجهة التي اقاها القاضل الشارح على ان النفس هي مدركة
لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدراكات على بعض وختم بها
الفضل في خالية عن الفائدة لانهم معتزون بذلك الا انهم يذهبون الى انها
مدركة للمعقولات بالذات والاحسوسات بالاكالات واذتقدت ذكر ذلك
مراراً فلا فائدة في التكرار المتكررة واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس

الانسانية على سبيل التصنيف فهنا المفسر الانسانية التي لها ان يعقل
حيوانه قوى وكما كالات اقول يريد ذكر القوى التي يتحصل لانسان بها
وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت
متبانية بالذات لكونها مبادى افعال مختلفة وكان على سبيل
التشريع وهذه غير متبانية بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة
مجردة انما يختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عن المرض
وكانها اصناف والكالات المذكورة ههنا هي الكالات الثانية وهي افعال هذه
القوى قوله من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوية

التي يختص بالسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يعقل
من امور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولوية وذاتية وتجريبية وباستعانة بالعقلي النظري في الرأى الكلي الى ان
ينتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس يتقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون
واعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها كاملة اياه تأشير
اختيارياً كما الى ما يكون باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في جوهرها
بحسب استعدادها ويسمى الاولى عقلاً علياً والثانية عقلاً نظرياً

والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أو تشابهة والشئ يبدأ بالأول
 لأنها أظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأد
 إلا بأدراك ما ويتبعه ان يعمل في كل باب وهو ادراك شئ اى كل مستنبط من
 مقدمات كلية اولية او تجريبية او ذابغة او طيبة يحكمها العقل النظرى
 ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بخبر
 دون غيره العقل العملى ليستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه يتنقل من ذلك باستعمال
 مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه و
 يحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاذه قوله ومن قواها ما لها بحسب
 حاجتها الى تكميل جورها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات
 وقد تسمى بالقوى العقلية لانها هي المشكات وتنبؤها قوة اخرى تحصل لها عند
 المعقولات الا اول لها فتمتيا بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهو الشجرة الزيتون
 ان كانت ضعفا او بالجدس فمى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك وتسمى عقلا
 بالمللة وهى الزجاجية والشرفية البالغة منها قوة قد سببه يكادز يتهاجى ثم يحصل
 لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشا هذه مثله
 فى الذهن وهو نذرى نوريا القوتان يكون لها ان يحصل للمعقول المكتسب المفروع
 عنه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح
 وهذا الكمال يسمى عقلا مستقدا وهذه القوة لىسمى عقلا بالفعل والذي يخرج
 من الملكة الى المفعول التام ومن الهوى الى الملكة فهو العقل الفعّال
 وهو النذرقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها
 الا من كمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة
 والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب
 الشدة والضعف فبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
 كما يكون للاولى المستعد للتعلم ومنها ما كما يكون للقادر على الكتابة الذى
 لا يكتب ولها ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للرتبة الاولى تسمى عقلا
 هيا تشبها اياها ح بالهوى الى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ
 فطر قهر وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة لتسمى عقلا بالملكة وهي
 ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولوية بحسب
 الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة واما
 الناس فيختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبعثها
 على حركة فكرية شاققة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة
 ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لامع شوق وهو من اصحاب
 الحدس وينكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية
 سيجي اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي
 ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل فمقتضى
 بعد الاكتساب بالفكر والحُدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات
 كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
 في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولى الى درجة العقل المستفاد
 فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فاما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في
 استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياسا بصاد الحيرانات في مشاهدة
 الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى
 من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مغرورا والعاطفة والفاضل الشارح لذلك
 جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحُدس وقيل لقوة القدسية
 وذلك سهم منه يشهد به ساثر كتب الشيخ وغيره منشأ هذا السهو هو
 الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحُدس وهو زيت ايضا وبين قوله
 ان كانت اقوى وهي زائدة للحقها الناسخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين
 وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطف على
 قوله فتسمى بالملكة التواني لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين
 الهيولى والفعل واذا قرر هذا فنقول لما كانت اشارة المترتبة
 في التمثيل الموردي التنزيل لنور الله تعالى وهو قول الاعراب

قال الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح
 في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة الزيتون لا شرقية
 ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه ساكنة على نور هب الله لنوره من يشاء
 وتصيرب الله الامثال للناس لآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الجوز من عرف
 نفسه فقد عرف ربه ففسل الشيف تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت للتشكاة
 تشبيهة بالفعل الهيولي في كونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لاعلى التساوى
 لاختلاف السطح والنقب فيها والزجاجة بالفعل بالملكة لانها شغافة ونفسها
 قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتون فالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة
 للنور بلذاتها لكن بعد حركة كثيرة ونقب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الشجر
 والذء يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها يهاد يعقل بالفعل ولو امكن
 تنويرها من الفروع الفعل ونور على نور بالعقل المستقفا فان الصور المعقولة نور
 والنفس لقابلية لها نور آخر والمصباح بالعقل لانه نور بذاته من غير احتياج الى نور
 يكتسبه والنفار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل السارح
 وانما تقدم العقل المستفاد على العقل الفعلي لانه الكتابة لا يحصل الا بعد
 حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة
 بالعقل بالفعل واعلمت ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل
 المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطابق الذي يخدمه ما يتقدمه
 من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية فنبهه لعلاك تشتته الا ان
 ان تشتر القوي بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما
 للنفس في المعاني مستعنية بالتحليل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط وما يجري
 مجراه مما يصار به الى العلم بالجهول حالة الفقدان استعراضا للجزون في
 الباطن وما يجري مجراه فربما تأدبت الى المطرب وربما انبت واما الحدس
 فهو ان يمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق مرغوب
 حركة واما من غير اشتياق وحركة ويمثل معه ما هو وسط له وفي حكمة قول
 كما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

عقل

او بالحدس مراد ان يعرفها ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر
 ان النفس مستغنية بالتحليل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في
 الجزئيات اكثر لانها في الكلديات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغايران
 بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للخبرون في الباطن اشارة الى الصفة المعاني
 المخزونة في الخيال والذاكرة قوله وما يجري مجراها اشارة الى الصفة
 العقلية والفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك
 المطالب كالحود والوسطى وغيرها فربما تناسب وربما تآدت ويتم اذا تآدت
 بحركة اخرى من الحود والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظرف عند الالتفات
 الى المطالب بالحد والوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحود والوسطى
 كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ
 بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى بقوله ويتمثل
 معه ما هو وسطه الى عدم الحركة الاولى بقوله ويتمثل معه ما هو وسط
 له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل به المطالب
 من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس وكلاهما مكان لا ابتدئات
 ولا امكانه الا ان الفكر المنبئ لا يكون مؤديا الى علم ولا اجل ذلك ربما لا يسمى
 فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وتأنيبا بوجوب الحركة
 وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع
 والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وحق الاول بالفكر
 دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اذ لا تفر بينات
 الذهن منه الى المطالب ثم تنتم الى ما يقترن بشوق فيقدم الشعور بالمطالب
 على الشعور باللاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خط يشتمل مع

مخالفة المتن على التناقض الصريح **استشهاد** ترتيبه **والحدس**

تشتهون تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع
 السبب لعلم الحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي العبرة فمنهم عنفاجود
 عليه الفسك برادته ومنهم من له فطنة الى حد ما ليستعمل الفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابه في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة
غير متشابهة في الجميع بل ربما اختلفت وربما اختلفت وكما انك تجد جانب التقصان
منه في العلم الجورس فانفق ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انهماؤة الى الصبي
في اكثر احواله عن التعلم والتمسكة بقول يورد بيان امكان وجود القوة القد
وتقرر ان الحدس والفكر موافق في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم
واما بحسب الكيف فلسعة التأدية وبطؤها واما بحسب الكم فلا كثرة
عددتها وقلتها ولا اول بكرن في الفكرة اكثر لا شتمها لها على الحركة والثا
تكرن في الحدس اكثر لتجدد صور الحركة ولان الجورس بما يكون لقوة من
ما لنفسه اذ ان المراتب حد التقصان وكما ان وحد التقصان هو ان ينبت جميع افكار
شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه
من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على يقيني يشتمل
على الحد والوسطى لا تقليدي ولما كان طرف التقصان مشاهدا فطرف الكمال
ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر اشارة فان اشبهت ان تزاد في

الاستبصار فاعلم انك سعتين لك ان المرسم بالصورة المعقولة ما شقي غير
جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول
يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس
الانسانية وما تقدمت اشارة الى ذلك بانته هو الذي يخرج النفوس
من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لان زيادة الاستبصار ولما كان
المطرب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرسم فيه صور
معقولة فهو ليس بجسم ولا جسم في وان كل ما يرسم فيه صورة محسوسة
او متعلقة بها هو جسم واما قوة في جسم ولم يبينها بعد فذكرهما
والحال بياها اعلى ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجية وهو ان يقال ادراك
الشيء وجود صورته في المدرك على ما هو والذهول عنه مع امكان ملاحظته
هو علم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجود بل مع امكان وجودها
اي وقت شئ والنسيان علم مطابق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل

١٤٣

شرح اشارات

يتجتمه كسب جديد كما كان في اول الامر فهنا شعور غير المدرك حافظ
 للمدرك يكون الصورة حالة الذهل موجودة فيه وحالة النسيان غير
 موجودة فيه وكلاهما كان الذهول والنسيان واحداً اما القوى الجسمانية
 فقابلية للتقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركاً والاخر حافظاً الحس
 الاجسام قابلة للتجزئة واما العقولة فلا يقبل الانقسام لمأسئلة
 فاذن يجب ان يكون شئ غيرهما بالذات يرشم فيه العقولات
 ويكون هو جزاءه حافظتها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسماً او جسمانياً
 لاستناع اسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفساً لان النفس من حيث
 هي نفس لا يكون المعقولات مرشمة فيوابل بالقوة فاذن ههنا موجود قسم
 بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بحس ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل
 الفعال فقول له ولنت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو اسام صورته
 فيها اقول تدكير بما ذكره من قبل وقوله وات الصورة اذ كانت حاصله في
 القوة لم تنب عنها القوة اقول اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله
 اشرت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتقت اليها هل يكون قد حدث
 هناك غير مثلها فيها اقول بيان لكون الذهول مشتقاً على زوال ما فان
 العاودة الى الادراك يقتضي تحداً اما لتلك الصورة وقوله فيجب
 ان يكون للصورة المعينة عفا قد زالت عن المدركة زوالاً
 نتيجة لذلك وقوله واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوان فقد يجوز
 ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة
 اخرى ان كانت كالخزانه لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى
 كالخزانه لها وفي الوجه الاول لا تعود للوصم الاستحس
 كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بسط العاود الخزانة
 والا لتقات واليهما من غير تجتمه كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور
 الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزان لها منافي في قوتها
 والذهول عنها تقع في عضو اخر لا حال احباً منا وقوى احباً منا التجزي اقول اشارة

لما قررناه من القوة الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول اما نحن بمبدأ المعقولات نظيرها بين الخاليتين معنى فيما يذهل عنه
فهي مستعدادا لكيان الجوهر المرسم بالمعقولات كما يبين لك عن جسماني
ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصرف وشيء كالخزائفة ولا يصلم ان يكون
هو كالتصرف وشيء من الجسم وقواه كالحزائفة لان المعقولات لا يرتسم بحسب
اقول اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجا حافظة وقوله وبقي رهينا
شيئا خارجا عن جواهرها فيه الصورة المعقولة بالذات اقول نتيجة
ذلك وثبات الجوهر المفارق و اراد بالخروج عن جوهرها ما ثبته لذواتنا
بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون
مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بانفعال اقول اشارة الى ان المرسم بالمعقولات
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم
فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يكن ان يرتسم فيها لانه جوهر عقلي لا
بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال فارسم
منه صورة العقلية الخاصة بذلك الاحتعداد الخاص بالحكام خاصة
اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركها
دون سايرها والحكام الخاصة هي على الاستعداد الخاصة من الادراكات
الجسمية السابقة المعدة لادراك الكليات المتناسبة المتأدية الى المدرك
الكل قوله واذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الحداثي اولى صورة اخرى
التي المتمثل الذي كان اولا كالمراة التي كانت يجاذى بها جانب
القدس قد عرضت ياعنه الى جانب الحسن والى شيء اخر من امور القدس قول
اشارة الى الحالة الذمير وسببه وتمثل بل المرأة لانها من الجسمانيات تشبه
شيء بالنفس استفضية عن الجردات قوله وهذا انما يكون ايضا
نبا الحسب ملكة الاتصال اقول اشارة الى السبب الذي يختلف حالنا
الذي هو في الدنيا وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال
لتصورته عن الحافظة وهذا لا يمكن ان يزول شيء عن العقل الفعال فسبب

٥

الاختلاف فهذا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن
 بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها عن المعقولات
 المرصمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان نزول تلك الملكة
 عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى
 اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم
 يدل على كون ذلك السبب مجردا عما فان كل مؤثر في شئ لا يجب ان يكون
 مضمونا بذاتك الاثر كالعقل الفعال ايضا اقول الذي هو عندهم علتة تحدث
 الالوان والصور والمقادير مع عدم انضافها واجواب عنه ان الحجية المذكورة
 دلت على تجريده وسياق البرهان على ان كل مجرد عاقل علمت ملاحظة
 النفس للمعقولات بعد الذهول عنها منطاهدة اياها دليل على كونها
 موجودة بالفعل فيها هو حافظتها لقوله اشارتة هذا الاتصال علتة
 قوة بعيدة هي العقل الهولاني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة
 تامة الاستعداد لها ان يقبل بالنفس الى جهة الاشتراك متى شاءت يملكه
 متملكة وهي المستامة بالعقل بالفعل اقول لما ظهرت العلة الفاعلية لحصول
 صور المعقولات في النفس هو العقل الفعال والعلة القابضة هي النفس بشرط
 ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة السلبية لهذه الملكة
 في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد اذا ما
 يحدث شيئا قسما جهة يتم فاذا ن يلبس ان يكون علتة ايضا كذلك
 بانائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهولاني
 والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار بهذا الى ان العلة البعيدة
 هو الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية
 وهي كاسية الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي
 مبادئ المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي مقتضية للملكة
 المذكورة وانما يتم الاستعداد بها ونسبة النفس الذين حسب حصول الصورة
 معها اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقلي

الهيولاني والعقل بالفعل لا بلين الخدوس والقوة القدسية **اشارة** كثرة
 تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثال المعنوية اللتين في الصورة والذات
 باستعمال القوة الوهية والمفكوة ليكتسب النفس استعدادا نحو قبول
 خبرها عن الجوهر الخارج لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال
 وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات الاستعداد التام لصورة صورة
 وقد يفيد هذا التخصيص في معنى العقل **اقول** لما بدأ ذكر حصول الاتصال
 بالعقل في الفصل الماضي على سبيل الاحتمال فاذا ان يعين ويفصل كيفية
 حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس في الخيالات
 الحسية كخيال زيب وعمر وفي المثال المعنوية كمثل هذه الصداقة
 وتلك الصداقة اللتين في الصورة والذات كراة لا على ان يدركها النفس و
 يتصرف فيها بل انما فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بل انما
 بل باستخدام القوة الذهبية المدركة للجزئيات بل انما المستخدمة للقوة
 المفكوة المتصرفه فيها بل انما في السبل وما استخدم الحس المشترك مع ذلك
 في الخيالات فليكتسب النفس تلك التصرفات اعني تفكر في
 الاستعداد الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
 الجزئية عن العوارض ماديه على الوجه المذكور فتقبل عن العقل الفعال
 المنتقنه وما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال
 وتأملها فاننا اذا احسننا الجزئيات لصورتنا الكليات وهذه التصرفات
 في الجزئيات هي المخصصات الاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات
 المشتقة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات الى
 النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص
 معنى عقلي كاجزاء الحد والرسوم وكتصور المسكن ومع وما يشبه ذلك
 لمعنى عقلي كتصور الحدود والرسوم والالزم وهذه حال التصور المستغنى
 والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان
 ظاهرة الفساد عند التأمل فيها عرضنا مخافة الاطباب **اشارة**

ان اشتبهت الآن ان تغفل ان العجز المحقول لا ير قسم في مقسم ولا
 ذي وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهرا
 عاقل ليس بجسم ولا سمات وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح
 يراد هذه المسئلة كون الفطر المترجم بالجر يد اولي الا انه لما بنى التماثل
 للجوهرا المفارق على ان النفس لا نسائية ليست جسماء ولا جسمانية احتياج
 المبرهن ذلك فاكتمل يدعات ولهذا لذلك وذكر ساير البراهين في النمط
 المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يجتنب عن هتية النفس وكما لا
 فبقيت اولا انها جوهر معارف الوجود عن الاحسام والجسمانيات واثبت
 لها كمالات تصدر عنها الذاتا من غير توسط الله وكمالات تصدر عنها
 بتوسط الآلات و اراد في النمط ان يجتنب عن حالها بعد التجرد عن البدن
 فبين هناك بقاها مع كمالها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها
 جسما ان جسمانيا بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
 معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن موقع اشتراك القطرين
 في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يوسر
 كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما بحسب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره
 الشارح اختلاف اصلا اشارات اشارة ذلك لعدم ان الشيء الغير المنقسم
 قد يقارن باشياء كثيرة لا بحسب ما ان يصير مقسما في الوضع وذلك اذا
 لم يكن اكثرها كثيرة ينقسم في الوضع كاجزاء اللبقة لكن الشيء المنقسم والى كثيرة
 مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارن به شيء غير منقسم اقول اشارة الى تمهيد
 اصل كل وهو ان الحال قد يكون بحيث يقضى والاول هو الحال الذي
 لا ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالسواد المنقسم الى اجزاء متصلة
 كاشياء كثيرة تحلل بجلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانها لا يقضيان بانفسهما
 الى هذين النوعين انقسام الحال الى جزء اسود غير متحرك ولى جزء متحرك غير اسود
 والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كاللبقة فانها ينقسم
 الى عرضين متباينين في الحال واسما الشئ الى هذين القسمين بقوله الشئ غير

المنقسم قد يقارنها اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البليقة والحل ايضا قد يكون
 بحيث لا يقتضى انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى ولاول من الحل
 المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفضله والى
 مادته وصورته والحل الذي اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال
 من حيث ذلك الحل بل من حيث كونه طبيعة اخرى كالخط فان النقطة
 لا ينقسم بانقسامه لانها لا يجله من حيث هو خط بل من حيث هو متناهي و
 كالمسطح فان الشكل لا ينقسم من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو غاية واحدا
 او اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي اضافة مثلا لا يجله من حيث هو جسم
 بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع مامنه وكالاجزاء فان الواحد
 لا يحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو الحل الذي فيه
 يحل ثمن حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمه كالجسم الذي يحل فيه
 لسواء الحركة او المقدار اشارنا الشيء الى القسم الاخير بقوله لكن
 الشيء المنقسم الى اكثره مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم
 وانما عرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن والحل المنقسم
 من حيث هو ذلك الحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنته بل انما يقع عليها
 اسم المقارنته لا يعجز واحد قوله وفي العقولات معان غير منقسمة لان حاله
 والاكوانت العقولات انما تتشعب من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك
 فانه لا بد في كل كثيرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل
 واذا كان كذلك في العقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو
 واحد فاما يعقل من حيث لا ينقسم فاذا لا يرسم فيما ينقسم في الوضع وكل
 جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع
 في تقرير الحق وهو ان في العقولات معان غير منقسمة والالزوم منه
 حال وهو التيام كل عقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
 متشابهة او غير متناهية وانما يعيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له
 اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في
 المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
 محال لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية بالواحد
 بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فانه ثبت ان في
 المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فافما عقل من حيث
 لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر بدرجة وهذا الارتسام في
 ذلك الجوهر لا يكون من حيث لطيفة اخرى به لانه انما يدرجه بذاته
 ثم ان كان ذلك الجوهر ما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
 من حيث هو واحد وهو محال فاذن للمعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما
 ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المعقول الواحد
 ليستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في
 جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل
 المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذا لم يست النفس
 الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني واقفاظ الكتاب
 ظاهرة وانما قيد قوله فاذا لم يرتسم فيما ينقسم بالوضع احتراز من انقسام المحل
 لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام المحل كما مر والجوهر العاقل مجوز ان ينقسم
 ذلك الانقسام كما انقسام النفس الى خيولها وفضلها واعلم ان ما ليس ينقسم
 بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجب
 في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم
 بالفعل لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك
 كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو
 النوع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يتمثل
 في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بالانقسام ذلك الجسم الى اجزائه
 او الى جزئياته ولذلك اردت هذا الفصل بفصلين مشغلين على بيان هذين
 الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبه او اعلمك تقول قد يجوز ان

يقع للصورة العقلية الوحداية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمع
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون
الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة
كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه
والتشبه تقيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا
انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكون متشابهين للجسم ايضا فلا
يجلوا اما ان يكون كوكب واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك
المعقول معقولاً وح لا يكون كل واحد منهما باً لفرازة معقولة للفقدان
المشروط ولا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين باً لفرازة معقولة ايضا
كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مبانياً للكل مبائة الشرط للمشروط ويلزم
من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياً هماً بل بما يكون المجتمع
متعلق المهية بزيادة في المقدار والقدر كشكل ما او عدد بخلاف القسمين
فلا يكون العثمان جزئية من حيث هوية المشابهة لها هدف الثاني ان
المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول الجزئين له لا يكون
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضنا هو احد غير منقسم هذا خلف
الثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
شرط معقولية حاصلا فلا يكون معقولاً وقد فرضنا معقولاً هدف الشبه
اشارة الى القسم الاول بقوله ان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الاخرى
استتمام الصورة للعقل واشارة الى القسم الاول بقوله فما متباينان له متباينة الشرط
للمشروط واشارة الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي اما يعقل بشرطين
وهما جزاءه منقسماً اقول اشارة الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قيل وقوع القسمة يكون فاقداً
للمشروط فلم يكن معقولاً اقول اما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطاً للمعقول
بل يكون هو بنفسه معقولاً وكل واحد من القسمين باً لفرازة مع ايضاً معقولة كالجسم
يقبل القسمة الى اجسام ايضا تكون الصورة المعقولة مأخوذة مع الاحتمال

غريب عن ذاته كالقسمة او كقارئة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً وقد
 ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجرّدة عما يقتضيه غير
 ذواتها هـ واسأرك الشرح الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطاً الى الخلف
 الا انهم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
 صارت معقولة مع ما ليس مدخل في تقييد معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
 الصورة المعقولة بصورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هي ملائمة
 بعد ولهذا نقول الى الخلف الا انهم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
 بقوله وليف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان
 احد القسمين هو حافظ للنوع الصورة ان كان متشابهاً فالصورة التي
 جردناه معشاه بعد بهيئة غريبة من جمع او تفرق او زيادة او نقصان
 واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة اقول وذلك لان القسمة المفروضة
 لها بسبب شئ فيه ذومقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان
 متشابهاً للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن
 الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغساة بعد بهيئة غريبة من جمع
 اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفرق اذا اعتبر انقسامها اليها
 او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف احد القسمين الى الاجزاء او نقصان
 اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف احدها منه واختصاص بوضع لان
 التسمية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا لها ديات فهو يقتضى وضعا
 مالا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله
 فاما الصورة الجسميّة والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس جزأها جزئية
 متبانية للوضع مقارنة لهيات غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها
 في ذي وضع وقبوله انقسام اقول لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة
 في الجسم وما يتبع بين وجوب حلول الصورة الجسميّة والخيالية فيه ليتم الفرق
 بينهما وذلك لانا اذا احسنا برجه انسان مثلاً او تحيلناه فلا بد من
 ان يلاحظ النفس اجزاءه متبائنة الوضع مقارنة لهيات غريبة

ماديتة كالعين والالانف والفرففات صورة العين اليمنى يدرك في مسادة اوجهة
 له يحيل اليسرى عنها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما
 على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير
 جهة الالانف هيأت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان
 يكون رسمها للحس ورسمها للخيال في وضع وقبول انقسام اى في شئ مادى
 والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى كالات الحس مما يحدث
 اثر الشئ والرسم هو الخنفر اى احداث النفس الذى يحصل من الطبايع فى
 الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختر به التبادر وشما
 وهو بالخيال اولى لان صورها منطبقة في الخيال من الطبايع هو المدرك بالمحس
 وفي قوله الشئ ملاحظة النفس للصورة الحسية والخيالية تصريحا بادر اى
 للنفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يعول بذلك واعترض الفاضل
 المشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بجزءة مكررة
 قد سبق ذكر قوله ولو صح ان الصورة العقلية مجردة عن الواحى لكان
 كما في بيان تحرد النفس لانه نقول كل حال في متخيز فهو ذو وضع
 وكل ذى وضع فليس مجردا عن الواحى والصورة العقلية مجردة فهي ليست
 بحالة في متخيز ليس بقدر في الجهة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب
 لا ينافى في صحة اخرى عليه والستيز قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه
 حق المختصر الرسوم بفنون الحكمة لكنه اوردها على وضع وانما
 اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم
 والجسم منقسم لانه خارج وجوب كون الصور الخيالية تجسما بنية تحتها على
 وجهها فظهر كما اشار اليه واقا اعترافه المستفاد من الشئ ابي البركات
 هوان الهوى غير ذات حجم وقد حلتكم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم
 لا يجوز ان انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهوى انما يتحصل
 موجودة ذات وضع بذلك لانطباع النفس لا يجوز ان يصير ذات وضع
 الية فنقول هب ما ذكرتموه يقتضى كون الصورة الجسمية والخيالية

صمانية فالجواب انهم لم تمسكون في ذلك بهذه الحجج بل بغيرها وهم وتنبية
اولئك تقول الصورة العقلية قد ينقسم باضافة زوايد معنوية

اليها قسمة المعنى الجنسي الواحد اذ بالفضول المنوعة والمعنى النوعي الواحد
بالفضول فاستمع **اقول** الوهم من هذا الفصل هو الاحتمال الثاني
من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات
لها واعلم ان قسمة الكل الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية
اليه وتلك الزوايد قد يكون اما مقدماتها هيئات الجزئيات او غير مقوضة
فان كانت مقوضة كانت فضولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الواحد في
بالفضول الذاتية كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اى الانسان
وعن غيره وان لم يكن مقوضة كالتعرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد
اضافتها الى ذلك الكل قابلا للشركة او لا فان كانت القسمة بها قسمة
المعنى النوعي الواحد اذ بالفضول العرضية الانسان بالسواد والبياض الى البسودات
والسبباضات وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى
النوعي الواحد بالحوادث الجزئية المشخصة وانما المراد من الشرح هذا القسم
لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز
ذلك ولكن فيه يكون الحاق كل بكل يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة
الاولى فان المقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقولية الى معقولات
نوعية وصفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي والنوعي ولا يكون
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات
لو كان المعنى العقل الواحد البسيط الذي سبق بفضلا له ينقسم بمختلفات
بوجهه لكان غير الوجه الذي يشكك به او لا من قبول القسمة الى
المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اول بان يكون البسيط
الذي كلامنا فيه اقول هذا هو التنبية على تحقيق الحق فيه وهو ان
هذه القسمة يجوز ان يكون يقع في الوجود بخلاف القسمة
المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك

الصورة الكلية كالحَيوان بصورة كلية اخرى كما لنا طرق يجعلها صورة
ثلاثة كالانسان ليس الحاصل جزءاً من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول
المعنى كالحَيوان لا ينقسم ذاته في معقولات الى معقولات نوعية كالانسان
لا ينقسم الى معقولات صنفه كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى
الانسان وايضاً لا يكون نسبة هذه الانواع والاضافات الى الحيوان او الانسان
المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
البسيط الذي استدل لنا به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالحسن والفضل
لكان غير الوجه الذي يشك به قبل هذا من قبوله القسمة الجزئية ومتشابهة
كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجسمه
العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استدل لنا به لئلا يعرض شك من وجه
اخر به اشارة انك تعلم كل شئ يعقل شيئاً فان تعقل بالقوة

القريبة من العقل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئاً
فله ان يعقل ذاته اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول
قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئاً فان
يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يفعل صغرى قياساً وانما قال بالقوة
القريبة لانه جعل القوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهولاء وهو سطة
هي العقل بالملكة وقريبة هي العقار بالفعل وهو التي يقتضى ان يكون
للعاقل ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئاً
فله ان تعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ
وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له ويعقل
لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك
ان حصول شئ لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره
معتبراً والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل بان العقول المقارفة ليس فيها شئ بالقوة
على ما سياتي فهو ما يعقل قال وكان من الواجب ان يقول فانه

يمكن ان يعقله بالا مكان ليكون متناولا للنفوس الا نسائية
 اقول الامكان يقع على الامكانات البعيدة حتى على داهم العدم من غير
 ضرورة ولذلك لم يعتبر به الشئ من المقصود ومن هذا الموضع وعبر بالقوة
 القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل على تعقل صدر ذلك ان تعقل
 من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل على التوجه هو المتعقل لا المتعقل وكون
 المتعقل بحيث ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة
 بسبب يرجع الى ذاته لا ينفك في ذلك فهذه صغرى القياس وقال
 الفاضل المشارح انه يدعي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله
 وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ العقل
 لذاته لوجه فان العلم بالصدق علم بتصور الموضوع المستأقول هو علم
 بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المجموع وعلم ما شاملا واما نتيجة
 بتصوره فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا
 كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل فله ان يعقل ذاته متى شاء كوان
 ذاته عاملا لذلك الشئ وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاملا لشئ
 فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل
 ما يعقل من شأن ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع
 غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا بحالة اقول يريد ان يبين
 ان كل معقول فهو عاقل لا مكان بشرط سيذكره فذكر
 اولا ان كل معقول من شأن ماهيته ان يقارن معقولا اخر فبينه
 من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنته
 الغيرة منته ان يعقل مع الغير والتناهي ان كونه معقولا هو كونه
 مقارنا للعاقل قوله فان كان مما تقدم بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن
 العنى المعقول اقول هذا هو الشرط المذكور القيام بالذات والمعنى ان كان
 معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارن به معقولا وسبب
 الاحتياج الى الشرط ما سيذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل قوله اللهم

الا ان يكون ذاته معقولة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة او شيء
 اخر ان كان اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنته للمادة وللاحقها مانعة عن كون
 شيء معقولا ذاته انما يصير معقولا بتجريداه منها وكل شيء يكون في الوجود
 مشغولا بمقارنة المادة وللاحقها وان كان قابلا بذاته كالجسم
 فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء او فعلية اي ابتليبه وقوله
 بونشي الخزان كان يمكن ان يجعل على الصورة المعقولة المجردة فانها لا يعقل
 اذا كانت قائمة لعقل الخزان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها
 قوليه فان كانت حقيقة مسلمة لم يمنع عليها مقارنته للصورة العقلية
 اياها فكان ذلك لها بالامكان ومن ضمن ذلك امكان عقله لذاته اقول
 ان كان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بتجريد لم يمنع على ذلك
 الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها بالصورة العقلية فكانت قائمة لذات الصورة
 بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها فحق طين ذلك
 امكان عقله لذاته لان يعقل غيره يستلزم يعقل كونه متعللا له
 بالقوة وهو يتضمن بعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك
 امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قابله بذاته عاقل لغيره ولذا
 بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل شيء فهو معقول
 بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان
 ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا لامكان العاقل
 وتبرهانه ان كل مجرد وان امكن ان يعقل غيره
 امن ان يعقل ذاته لكنه امن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من تعقل
 شيئا فيمكنه ان يعقل نفسه لذات الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل
 ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل
 ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فان كل مجرد يصح ان يقارن وصحة هذه
 المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفسا للمقارنة
 وتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه فتوقف صحته الشيء على وجوده

المتأخر عنها فاذن مجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة
 مقارنته الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان
 يعقل غيره واقوله انه ان اراد ان يجعل المذكورين في هذا الفصل حكما
 واحدا فجعل الحجّة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان
 الاستثناء والظاهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل
 غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس يبدى معنى
 فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى
 وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم
 بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكر الشيخ في هذا الفصل
 بل هو المذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
 والحيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض هنا غير مناسب
 وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها
 يقتضى تعقلها في نفسها ثم قال وان سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده
 يصح ان يعقل شيئا تعقلها وكيف يحكم باقتناع ذلك من يكون ظاهرا مذهب
 ان العلم باشئ من العلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يتم
 ان ينفعك من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور
 العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعري عن تصديق ما والحشر
 بشئ على شئ ويقتضى مقارنتها في الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده
 الاو يصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا فلا بد من دليل على ان كل
 مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما علاه حتى يفرع عليه ان كل مجرد
 فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلية لكل ما يفرع
 مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته للعقول واحد او اثبات صحة تعقل
 كل الاشياء لكل مجرد فتبين لم يدعه الشيخ هنا وليس في تقرير كلامه
 اليه حاجة ثم قال ولئن سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في الخارج
 ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة

المقارنة على حصول المجرّد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجود مغالطة
 فان المقارنة جنس تحت ثلاثة انواع مقارنة الحال للحل ومقارنة احدى
 الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم لسائر
 الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للحل من غير
 عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر وبالعكس قال فاذا اثبت ذلك كان
 توقف صحة مقارنة المجرّد لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجرّد في
 العاقل الذي هو مقارنة الحال للحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع
 آخر ولا يلزم منه محال وتبديران لا يكون احدهما متوقفا على الآخر
 لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث
 الذي لا يتصور تعقل المجرّد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة
 كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشتركة
 وهي كافية في تقرير الحجّة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن
 لا يلزم من صحة حكم على موهبة عند كونها في الذهن صحة عليها في الخارج
 فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارج
 حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في
 الذهن من حيث هو موهبة الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث
 هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والتاني هو
 الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل
 اذا حكم على الانسان باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم
 على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وهذا لم يحكم بصحة
 مقارنة المجرّد بغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث موهبة
 ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع
 من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يعجز عليها من حيث
 الحيوانية التي في الانسان يعجز عليها من حيث الحيوانية فنقول فضل الفرس
 الا ان فضل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ

في فصل مفرد وهم وتبديده اولئك تقول ان الصورة المادية
 في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينبت اليها انها
 تعقل قول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولا هو اقترانه
 بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير يتجربا للعقل
 اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم
 في هذا الفصل يتناول عن الصور المادية التي جردتها العقل وصارت
 معقولة انها اذا قارنت صوراً اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان
 المانع زليل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية
 لا شتر الى المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابعك لا تها لست مستقلة بقوامها
 قايلة لما يجليها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ليرسم
 بها الا هي بل القابل لها جميعاً فليس احدهما اولى ان يكون مرثما بالآخر من
 الاخر به ومقارنتها غير مقارنته الصورة والمتصور له واما وجودها في
 الخارج فما دى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب
 ما فرضناه اذا قارنته معقول كان له بالامكان جعله متصوراً اقول
 والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلاً
 لغيرها من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت
 حاصلة معها في شئ آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شئ
 واحد لقبول الاخر اولى من الاخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً
 للاخر لكان كل منهما قابلاً لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلاً
 للاخر فلا واحد منهما باقيل للاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل
 فاذا كان واحد منهما باقيل للاخر بل قبل لها هو الشئ المتصور بها لا انها حاصلاً
 فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فما دى غير مجرد والمادة
 مانعة من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة فاذا لم يكن ان
 يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه
 اي الشئ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنته

معنى معقول صار قابلاً له فكان له بالامكان العام ان يتصور ربه
 وتعلقه فاذا كان الاستقلال بالتمام شرط في كون الشيء عاقلاً وظهر من ذلك
 ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلاً واعتراض الفاضل الشارح بان الصور
 المعقولة الحالة في شئ واحد لا يمكن ان يكون مماثلة لا متناع جميع
 الامور المتماثلة ولاها صور الاشياء يختلف بالموتيات فاذا هي مختلفة
 وحر يكون يمكن ان يكون بعضها اولي بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى
 ان الحركة لما خالفت البطو بالموتية صارت بالمحلية اولي والجواب ان
 احد الشيعيين بالمحلية اولي من الآخر يقتضي احتلا فوطاً بالموتية ما عكس
 هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محل للبطو لاختلاف موتيتها
 والا لكانت محلاً للسواد ايضاً بل كان البطو ايضاً محلاً لها انما هي محل للبطو لكونه
 هيئة لها وكونها متصفة بها وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين
 معترسا وبهما فالنسبية الى المحل هيئة وصفه للاخرى وكيف وكل
 واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب مهية وبحسب معقولا فاذا ليس
 احد هما بالمحلية اولي من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف
 بان مقارن الصور في علمها والمحل معهما غير مقارنهما للحال فيها لان الاولين حاصلان
 والثالث متمترق فيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلاً
 ولا يلزم من صحة صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو مقتضى لكونه
 عاقلاً والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل
 من صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي معتركة للجمع فيه
 فقط ثم بين ان احد الشيعيين الذين يصح مقارنتهما في محل يقو ما تبه
 ان كان قائما بنفسه كائناً فلا للاخر وذلك لوصول الآخر فيه واستدل
 على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به
 بالجزء الذي كائناً بقوله لكن المعنى الذي كلاً مناه فيه جوهر
 مستقل يتوأمه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع
 القول على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً بل حكم بذلك على شيعيين

الاختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية
عنده مدركة لما يحل معها في محالها واعتراض ايضا على قوله بالا مكان
جعلته متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة
وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقا برن
الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الحيواني غير مجرد بل معنى الغواشي الغربية
ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا
بالملاكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالا مكان الخاص فحكم
الشيء بالا مكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلية فيه ولا يلزم
من ذلك مغايرة التحقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة
وهم وتبني ان لعلاك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له
بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التي يفصل بها عن الرسم
من معناه في قوة عاقلة يعقله اقول لما استدل بصحة مقارنة مهية
الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قايمة معها بقرة عاقلة يعقلها
على صحة مقارنة اياها عند كونه قايمة بذاتها بوجه عليه الشك من جهتين
احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير الثاني ان يقال
لها ما نع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود
المقارنة باحدى الجانبين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها
في العقل مجردة عن الواح الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
بالم يحقل حقوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع
اللاحق من حيث شخصيته التي يفصل بها عن الرسم من معناه في فتوة
عاقلة فان الرسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع الواح الغربية
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجي وقد
فرق بينهما ولاشخصا لما يفصل عن المهية النوعية بين وايد يضاف
اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبار كونها
صورة عقلية لكونه هذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل

المشارة لمالم تميز بين الاعتبارين او ردهما جميعاً **قوله** فيكون جوابك
 تقر بالجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية النوعية
 غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون
 لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم
 الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها **اما**
 القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للمهية فيقتضى كونها
 مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا
 التقدير يكون الشك ساكناً واما القسم الاول من اقسام الثالث
 وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود
 المقارنة فيأصل لان الشئ يجب ان يستعد ان لا يصفه ثم يحصل له تلك
 الصفة وليستعد معها الحصول للآخر الا اذا كان الاستعداد لصفة
 اخرى غير للصفة الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية في الذي يحصل
 بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني فيقيام هو ان يكون
 حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فيأصل ايضا لا امتناع حصول صفة
 الموضوع غير مستعد للحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
 الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضى في هذا الموضع ان يكون ذلك
 الاستعداد بحسب المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل
 المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغربية لكونها معقولة فلا يكون
 هناك شئ يفيد الاستعداد غير ذاتها وحر بسقوط الشك ولنرجع الى الماتن
قوله فنقول ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف
 كان فقد سقط الشك **لشكك** **اقول** لشارة الى القسم من القسمين الاولين
 معني كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل وفي الخارج **وقوله**
 وان كان انما اكتسبه عند الارتفاع في العقل **اقول** لشارة الى القسم المنقسم
 الى اقسام الثلاثة ولا يرتسام في العقل وان لم يكن بانفراد مقارنته معقولين
 طالين في محل لكنه مقارنته حال المحل هما معقولان فهو ايضا مقارنته

الهوية العقلية وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
 الاكتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والقاع في قوله
 فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الهوية ان كانت انما يكتسب
 الاستعداد عند الامتناع في العقل الذي هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد
 مستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعدادا للشيء
 حتى حصل فاستعدله اقول اشارة الى بيان فساده هذا القسم والقاع في قوله
 فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل
 الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
 جوابا للشرط وبيان الفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتخير لذلك
 في تفسير القاع الكتاب وقد ارحم الذين تفرغ فيهما وترك المتن غير مفسر
 قوله ان لم يكن استعدادا للشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اقول اشارة
 الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة
 يعنى حصل وهذا كله محال تحريم لفساد القسمين المذكورين والغرض نتاج
 القسم الثالث الباقي من الثلاثة يجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل القاع
 فهو الهوية اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون
 الاستعداد لا نهى للهوية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن
 يتلوا المقارنة الاولى اقول اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة
 اخرى غير الحاصل وهو هنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان للهوية المعنى الجنس
 استعداد الكل فيفضل له فان لم يكن له خروج الفعل فلما نزع لطول الكلام فيه
 فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو قول جواب لشك آخر تقريره ان يقال للمعنى
 المشترك الجنس كالحیوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالتا طوق لم يكن
 مستعدا للمقارنة فصل آخر كالصهال واذا اجاز ذلك فلم يجوز ان يكون
 الهوية العقلية عند كونها قائمة بمذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند
 كونها قائمة بالقوة العادة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنس من حيث
 طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارن

مقارنة مقوم لوجوده محصل لا يتبته فان لم يكن لبعضها كالجهال مثال
 خروج الى الفعل فلوجوده مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجسدي وحصله نوعاً
 آخر وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة
 الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة
 الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت
 طبيعته الجنسية باقية واداك حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة
 كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها
 مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها حق شئ غير محتاج اليها اي يكون
 الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبيعتها النوعية
 اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية
 محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستنزام استعداد مقارنتها
 بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبية** انك اذا حصلت
 ما اصلته طلت ان كل شئ من شأنه ان يصير صورة معقولة وهو قادر بالذات
 فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته
 هذا ظاهر وهو تدكير لما بينه في الفصول المتقدمة وكما من شأنه ان يجب
 له ما من شأنه توريك من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا
 وكل ما يكون من هذا القبيل غير حار عليه التغيير والتبديل **اقول** قد تبين
 فيما مضى ان الهيات المعقولة انما يكون مجردة عن الواجق الغريبة غير مقارنته
 الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فكان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد
 العقل ياه كالعقول المقارنته وما قبلها كان من شأنه ان يجب له
 ما من شأنه لا مما مقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك
 ما من وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنع ما من يكون لا محالة واجباً ما دامت
 الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل
 فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلاً لذاته ولما يجب ان يكون
 معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس

المفارقة بالذات التي هي افعالها بالنصرف في الماديات لا يكون من شأنه ان يجيب له ما من شأنه لوقوف ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجوعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وقد تفر الكلام في ادراك النفس و يبقى الكلام في تحريكها **الكلمة** انما يذكر الحركات عن النفس تشبيهه لعلك الآن

لنتضح ان لسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات

فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر اشارات اما حركات حفظ البدن وتوليدته فهي نظرات في مادة الغذاء اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس البنائية التي يفعلها كالمختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادئ تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفس انما يفيض على الايدان المركبة بحسب قرب امر حبتها من الاعتدال وبعدها عنه كما هو لا بد في الاموجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارة تان تقبلان على تحليل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتبعا ونما على ذلك الحرارة الغريزية من خارج فاذا نكوا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المتزج لا تقال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة يتعد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالعقل فيضعفه اليه بل لا عما يتحلل وهي قوة لا يجاوزات نفس الرضية عنها ثم لما كانت الاسطوانات مبدئية الى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية ان يجرها على الالتيام ابدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقة للطبايع النوعية دائما فنقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعد اجزاءه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما يتعد ذلك لقرية منه وضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخر ذات قوة تتحلل من المادة التي تحصلها الفالدية ما يجعلها مادة شخوص اخر من نوعه ولما كانت المادة المتخزلة للتوليد لا حاله

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هو محمله من شخص جعلت النفس المديرية لها ذات قوة يضيف من المادة التي يحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً الى المادة المتخرجة فيردها مقداره في الاقطار على تناسب يليق باشتغاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس البنائية النامية انما يكون ذات ثلث قوس يحفظ بها الشخص اذا كان كاملاً ويكمله مع ذلك اذ كان ناقصاً ليستبق النوع بتوليد مثله وهو المسماة بالفاذية والتمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء قوله لهتمال المشابهة سد البديل ما يتحتمل اشارة الى غاية فعل الفاذية او ليكون مع ذلك

زيادة في الشغل على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المقتضى في الاقطار ثم ها الخلق اشارة الى غاية فعل التمية ولحمك من ذلك فضلا بعد مادة ومنتج الشخص خر اشارة الى غاية فعل المولدة وهذه ثلثة افعال لثلثة قوى قوله اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اولها الفاذية ويحتمل

للمحاذاة للقذاء والماسكة للجذب الى ان تفضله الهاضمة المهترية والدالعة للثقل اشارة الى تقدير الفاذية على التامية لتقدم فعلها على افعالها ولى خوازمها الاربع بحسب الافعال الاربع على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة التمية الى كمال الشوا قول لما كان الانماء والتوليد معا مخرجين الى كثرة المادة المبعده تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لاهم متعلق باكمال الشخص وانما احتيج التوليد المشل لكون الشخص معرضاً للقذاء فاجعل الانماء متقدماً على التوليد بعض التقديم والفاذية يتقدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير

الاسماء اقول الدهر والسمن يشتركان في شئ واحد وهو لا يزيد اذ الطبيعي المبديت بانضيات مادة الغذاء اليه ويفترقان باشتغاصها منها المناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالسمن يختص بجمعها والسمن يخالفها حياً نافعاً ويوافقه حياً نافعاً والذبول يقابل الفوق والخرال قوله يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة للمثل وينبعث بعد فعل

القوانين مستخدمة لها أقول هذه القوة ينقسم إلى نوعين مولدة ومصورة والمولدة
لنقسم إلى نوعين محصلة للندى ومفصلة آياه إلى اجزاء مختلفة كالأعضاء
وهي التي يسمى معرو اولى بالقياس إلى التي تغير الغذاء خادمة للغاذية والغاذية
والمدمية بخدمات المولدة كما هو قوله لكن النامية يقف اولاً أقول الغاذية في اول
الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصفير الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة
فيها فيعمل الغنية فيما فضل من الغذاء ثم يخرج عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة
لبقاء اكثر رطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة ثم يخرج الفريية فيصير
ما يحصله مساو لما يتحلل وحق يقف الغنية قوله تقوى المولدة ملاوة فيقف
ايضاً أقول عند القرب من تمام الفريية النفس للتوليد فيقوى المولدة
ملاوة اي حيناً يقال ان عند ملاوة من الدهر يفتح السيم وكسره وضمه
اي حيناً ويرهبه ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد ما يتحلل بحيث لم يفضل
شيء فيصير المولدة فيه او اعجزت المزاج بسبب الاخطاط المفرط فضايرت
المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضاً قوله يبقى الغاذية عمالة التي ان يخرج
يحل الاجل أقول انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسعة تحلل الاجزاء
ولتحرف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة العريزية لعدم غذاها ووجوه
ما يضاها التمارية واما الحركات الانتشادية فهي اشد نفسانية أقول يريدان
يثير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي يفعل افعالاً مختلفة بارادة والى
مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شيء يقدر على الفعل والتدرك
ويتشابه في نسبتها اليه بحسب ارادة يرحم احدهما واما قال هذه الحركات اشد
نفسانية لانها في النفس لارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية
من غير عكس واعلم ان هذه الحركات مبادى اربعة منزلة ابعدها عن
الحركات هو القوي المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العليل
بتوسطها في الانسان ويبدو افة الشوق فانها تنبعث عن القوي المدركة و
تنبعث إلى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة في الشئ الذي
النافع ادراكاً مطابقاً او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفعه

غلبة انما ينبعث عن ادراك من افة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا
ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة طاهر وكما ان الرئيس في القوى المدركة
الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويوليها الاجماع
وهو الغرم الذي ينجز بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
ويبدل على مغايرته للشرق كون الانسان مريداً لتناول ما لا يشبهه وكما رها
لتناول ما يشبهه وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك
الذي ينسبها وي نسبتها الى القادر عليها ويوليها القوة المستتة في مبادي
العصل المحركة للاعضاء ويبدل على مغايرتها لساير المبادي كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير
مشتاق ولا عازم وهي المبادي الغريبة للحركات وفعلها تشتمل الاعضاء و
ارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة **قوله** اليها ولها مبدأ عازم مجمع

اشارة الى اجماع المذكور مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة

الى المبادي البعيدة تنبعت عنها قوة عضوية دافعة للضار او قوة شهوانية

جالية للضروري او النافع الحيوانيتين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوي

المدركة والاجماع فيطبع ذلك ما انبت في العصل من القوى المحركة الخادمة لذلك

الامور **اقول** اشارة الى المبادي القريبة المذكورة وقوله فيطبع ذلك اشارة الى ان

هذه القوى انما يطبع الاجماع وتلك الامور اشارة الى المبادي الثلاثة هذه القوى فان

الحركة بالحقبة هي هذه والباقية امرة وما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة كقول

وكون القوى مطبوعة للاجماع استعني عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق

قوله اشارة الى الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية

دون الطبيعية وادراكها بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا

بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هامر به عنه بالطبع ومن الحال ان يكون

الطوب بالطبع متوقفا بالطبع او المهرب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون

ذلك في الارادة لتصوره عرض ما يوجب اختلاف الهيات فقد بان ان حركته نفسانية

الارادية **اقول** يريدان يبين كون الحركات المستديرة العقلية صادرة عن نفس الكلية

طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والافارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعدم الارادة لا يطلب شيئاً كثيرة وواحد ما يفعله كذلك لتصوره من مرجح لذلك لا يتخلو ولما كان المستديرة طالبة للحدود واوضاع تركها وهاوية عن حدودها واوضاع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية واما لم يحتمل ان يكون تشريه لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى لا عن شئ خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهر مقدمة المعنى الحسنة الى مثله يتجه الارادة الحسنة والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على

كثير غير محصورة فهو عقلي سواء كان معبراً بواحد شخص كقولك ولد آدم او غير معبر كقولك الانسان اقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الملكية ويشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسياً كلقاء تريد وهذه اللغة مثلا انا اذ حسية اى متعلقة بجزئ محسوس والارادة التي يطلب معنى عقلياً كلقاء الحبيب مطلقاً مثلا ارادة عقلية اى متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية او عقلية والثاني ان المعنى المنزه يحصل على كثير غير محصورة سواء كان معبراً بواحد شخص كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقلياً تقيداً بالشخص واما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئياً كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس شامة الى عدد كثير من الناس المتعنين والحكام ظاهراً التميز

حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية واما يطلب غيرها اقول يريد بيان النفس الفلكية التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات الارادة عقلية كالنفوس الانسانية واما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النقط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات عليه ولم يتعرض لساير الافلاك فنقول الحركة لا يكون ان يقتضيهما لذاتها محركاً فالذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وعلاقتا ربه في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالحرك الفارنا يقتضيهما لان افعالها شئ اخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ المحرك

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذالفا وقوله في تعريف الحركة انها كمال مبدأ
اول لها بالقوة من حيث هو بالقوة لا يتناقض لما ذكر بالالات معض كالتبها النسبوية الى الاول
هو ناديتو الى كمال ثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لها وكما تقر هذا فنقول فذكرنا
ان الارادة اما حسية او عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذالفا بحسب
لا بحسب العقل فاذا حركة الجسم الاول ارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولي بها
الا الوضع وليس معين موجود بل فرضي ولا يبعد فرضي توقف عندا بل معين كل فتلك
ارادة عقلية اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك
والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولي لها من لاحصوله ولما كانت ايضا والحركات
متنوعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرني في نبط الثاني فليس الاولي ارادته
الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصل اللطالب
حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين
سواء بل معين مفروض عنه الارادة وتوجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد
كل فله مع كليتته تعين يتنازبه عن ساير اجاد ذلك الكلي فاذا المعين المفروض لا يجب
ان يكون جزئيا بل هو اجزئي وما كلى ما الجزئي فاذا حصل وقعت الحركة المتوجهة اليه
عندنا ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كل وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يقف
ما ترفي المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كل عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذا
ارادة الجسم التي هو مبدأ الحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سرا قول الظاهر
منه هب المشائين ان المباشر التحريك الفلاني نفس جسمانية هو صورته المنطبعة في مادته
وان الجسم المجرى عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والتسيخ
قد استدلل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذوا دادة عقلية وقد تقر فينا مضمان القوة
الجسمانية ليس من شأنها ان يعقل وان العقول التي من شأنها ان يحيا ما من شأنها
ان يباشر التحريك فاذا وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شأنها ان يعقل ويباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليصدق
عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم م يصبح الشئ

بصير

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر وافاضل الشارح ذكر ان النعيم تكلم في هذه المسئلة في الكتاب
 في اربعة من اضع وذكر في جميعها ان هذا سر الكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع
 فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل الثامن من النمط السادس حيث قال واقام نفس السماء
 فهو صاحب سر اذ تجرته او صاحب اكلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان لا يدرج فيه
 سر والتاكدت في فصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال
 وانت اذا طلعت الحق بالمجاهدة فزها لاجل سر واضر حتى والرابع في الفصل التاسع من النمط
 العاشر فانه قال هناك شران كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا على الراغبين في
 بحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفسا ناطقة غير منطبعة
 في موادها بل لها علاقة ما كما القوسنا مع ابداننا في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر

تعبية الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص جزئي منه دون

آخر الاسباب مخصوص لا محالة يقترن به ليس هو وحده اقول يريدان يبين ان نفس
 الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل
 جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخر ومنطبعة وذ
 شيء يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يتفرع ان يكون ذات نفسين اعني ذ
 ذاتين متباينتين وهوالة لها معاكب مذهب لشبهان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
 يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتفرع بها وهي تدرك المعقولات بذاتها
 وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك القوى التي هي باعتبار
 تحريكها قوتها وباعتبار اخر صورة كما في نفسنا وايداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله
 عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء
 مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الاسباب مخصوص لا محالة
 يقترن به اشارة الى كيفية ابتعاث الجزئيات عن الكلويات فان الحكم بان هذا الدرهم
 ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الامع الشعير
 هذا الدرهم قوله والمرئيد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء اعمامه يريه ويخيل له غذاء

جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركة انما يتخيل له
 على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر يبله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك

دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا النزلة شكير على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان
ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه حزينتنا اول اى غذاء وجدناه فارتبه
تلك كلبية لانها غير مراد كل ثمراته اذا حضره غذاء ما جزئي يتناول به وذلك بدل على صدور الفعل
الجزئي عن الارادة الكلية فاذا حل هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء
والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكر كما احس به لانه لا يعقل الكلمات مجردة ثمراته ينبعث
من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء التي يذكره فيعبر عن طلبه ويتحرك في الطلب
فان وجد غذاء اخر غير بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وها هو مرجع الغذاء
الى الحيوان و ارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك

في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخييل مقطوعا وربما كان
متجددا للوجود نحو ما وجد والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل
كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان
المسافة يشتمل على محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها
الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة بتخييل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعت
عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي الفصل بذلك
الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو ما ان ينقطع التخيل
فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك ولا ينقطع بل يتصل التخيلات متحدة على التوالى
حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبثقة عنها فيستمر الحركة وكان استمرار
الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل

الانصرام والتحد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية **قوله** وبمثل هذا ما يتخصص
الارادة لشيء جزئي حتى يكون الارادة الكلية يقابلها مراد كلي ولا يحسب له تخصص جزئي
اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادىء
الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدرها وسائر الافعال الجزئية عن الارادات
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئي كما ذكره
فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضى موادا كليا ولا يوجب تخصيصا

جزئياً فلا عالة يحتاج في ذلك الى انضيمات امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فرجما
 قضينا قضاها كلياً من مقدمات كلية فيما يجب ان تفعل ثم اتبعنا ما قضاها جزئياً
 ينبعث منه شوق طارده متعينا نضربا من التعيين الوهمي فتنبعث القوة الحركية
 للحركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول **اقول** هذا مستشهد بكيفية
 صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتأكيد ما ذكره فاننا تصور قضاها كلياً
 مثلاً كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدراهم وهذا قضاء كل حصلنا
 من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الحيل ومن الافعال الجملة
 بذل الدرهم ثم اتبعنا ما قضاها قضاء جزئياً كهوات هذا الدرهم الذي في يد ينبغي ان يبذله
 فيبعث هذه الفضاة الجزئية شوق واردة متعينا ان الى بذل هذا الدرهم فينبعث
 القوة الحركية على دفعة الى مستحق قضاها هذا البذل لهذا الدرهم مرادى لاجل المراد الاول
 الذي هو صدور بذل الدراهم عنه واعترض القاضل الشارح فقال ادراك
 الشيء الجزئي يقتضى نسبية بينه وبين الدراك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول
 المثل المنسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
 فاعل اياه فلوتوقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزوم
 الدور والحجاب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
 لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
 الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في
 الخارج مبدءاً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا
 مبدءاً لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا تعلم قطعاً انما
 حاكولنا فعل حركة فاننا لا نتناول الايجاد الحركية من حيث هي حركة
 في الموضع الفلاني الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي
 الكلية ولا نتناول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها
 غير حاصلة وكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان
 المؤثر في الفعل الجزئي هو العقد الكلي وانه انما يتخصص ذلك
 الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والحجاب ان يقين المتحرك

والمسافة الزمان يقتضي تخصيصة الحركة كما اعترف به وبأجمله فقوله
 شاول حركة جسم معين من حذيت هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت
 الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع
 ووقت معين يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت
 ثم اورد المعارضة بان الارادات الخيرية ايضا امور حادثة جزئية
 فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكل في الاقول
 فتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة
 للاخر كان ايضا محالا لان السابق يحتاج الى حصول اللاحق والمعدوم
 لا يكون علة للوجود والحوادث ان الارادة الخيرية كما كانت سببا لحدوث حركة
 جزئية فتلك الحركة ايضا سببا لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات
 في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة تكون للجسم في
 حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم واذا وجدت امتنع ان يكون
 الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد ان لا يتحرك الا بما لا يتعلق
 بالوجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه
 في الحد الذي قبله فاذا تأخر كونه في الحد الذي يريد عن وجود الارادة لانه
 يرجع الى الجسم الذي هو القابل الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى
 الحد الذي يريد تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد
 سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووصول كل ارادة سببا لوصول
 متأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شئ غير تار على سبيل تفرغ
 وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة لللاحق بل هو شرط ما يتبع العلة بانضمامه
 اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا اجاز ان يكون السابق علة
 لللاحق فلم يجز ان يكون الحركة السابقة علة لللاحقة وبذلك يحصل الاستغناء
 عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشرح لم يستدل بهذا على وجود النفس بل
 استدل باستدراك الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك
 وان ذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

٢٠٤

سببها يتم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللاخفة من غير ان تثبت
هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصيص هو القابل وببانه ان الفلك يقتضى ابادته الكلية
حركة كلية الا ان حرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة
وامتنع الرجوع والسكون عليه فتخصمت الحركة بسببه واستقرت اليه
بمنزلة من العقل الفعال مع ان نسبتته الى الكل هو سواء شئ خاص
بالتخصيص قابله والحوادث ما تروى من العادة القارة بافرادها يمتنع ان يقضى
الحركة واتما العقل الفعال فلا يبعد رعيه حادث الا عند حد وث
استعداد في القابل ولا يمكن فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن
سدنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصله لانهم يقولون عرض النفس من التحريك
هو التثنية باعتبار العقل والنفس الحركة لا يدرك العقل وان اثنونا طقلا
تدرك في لا تحرك والحوادث على مذهب المشائين ان النفس الجسمية
تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا بالواقع المادية على نحو
التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل
بذاتها وتحرك الفلك بقرّة من طبيعة في جسم كنفوسنا وباقي اعتراضاته
ينحل بما مر قال هو علة وتثنيه اما الشئ الذي يتشوقه للجسم الاول في حركته
الارادية فمؤعد بيانه غير ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادى الا بطالب شئ ان يكون للطالب ولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيّل العيني فان فيه ضرا ينفيا
من طلب لذّة والتأهي والتأيم انما يفعل وهو يتخيّل لذّة ما او تبدل حال
ما مملوءة او ازالة وصب ما فان التأيم يتخيّل واعضائه ايضا قد تطيع
متحركه عند تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة وفي الشئ الذي
يصيب كالضرورى لمن يرى في مقامه شئيا جميعا جدا او حدا احد اخر بما انزج
للحرب او الطلب اعلم ان التخيّل شئ غير الشعور بالتخيّل انه هو القول
والتخيّل شئ وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شئ وليس يجب

التي يكون وجود التخييل الاجل فقد احب الامرين فذكر ههنا ان الحركة العقلية لا يراد
لذا انها بل تراد لخصول وضع كلي وكان حصول الوضع ليس ايضا لذاته بل د^ا
بل نما يراد بشئ آخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذي هو لذاته عسلة
هذه الحركة لكن بهذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس وانا عليها
وكان النمط السادس مشتملا على ذكر لغايات كان يراد ذلك في داوولي ^{عد}
ببانه ههنا واما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض ذلك لاقوة
احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب
عليك في هذا الموضوع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شئ
تري وجودا ولي من عدمه وهو عرض ما على الاجمال ليمتيز بين الحركة الصا^{درة}
عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليمتيز بين الافعال النفسانية و
الافعال العقلية على ما يجمع ببانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعو^د
با لوية المطلوب قد تقع على وجوده فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون لطيا
وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية حفية الغايات كحركة
الغائب والساهي والناهي فان منكره وجوب اسناد هذه الحركة
الى غاية مشعور بها كمتسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة
منها ثم احاب عن شبهة لهم وهون الغائب والساهي والناهي لو فعلوا فاعلم
لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكرها بان يتخييل الغايت والشعور
وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف الذكر على جميعها فوجب ان تذكر
يدل على وجوب وجودها جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد^{منها}
بعينه بل على عدم شئ
منها لا بعينه على عدم جميعا
فاذن الاستدلال بعد
المتذكر على عدم التخييل
غير صحيح و
طاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر كما من حفظ ولا يراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

التمط الرابع في الوجود وعلله الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعول بالتشكيك والمحصول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزء من ماهيتها بل انما يكون عارضاً لها فاذا هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود

وعلة تذييه انه قد يغلب على وهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يباله الحس بجوهه ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسد او سبب ما حوسه كاحوال الجسم فلا حظه عن الوجود وانت تناقى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب بعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد على الاشتراك الصريح بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك لا تشك ان في ان وقوعه على زيد وعمه ومعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخرج من ان يكون بحيث تناله الحس ولا يكون فان كان بعيداً من ان تناله الحس فقد اخرج النفس من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا عجب وان كان محسوساً فله وضع وايتم ومقدار معين وكيف لا يتناقى ان يحس بل ولا يتخيل الاكثار فان كل محسوس وكل متخيل فانه قد يخص لاحالة شئ من هذه الاحوال فاذا كان كذلك ظاهراً بل لا يملك الحس بتلك الحال فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذا الانسان من حيث هو احد الحقيقة بل من حيث حقيقة الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل كلمة اقول يريد التشبيه فساد على قول من زعم ان الوجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهه ومن يجري مجرى من يدعى لقوة الوهية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوساً حكماً على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وان ما لا يباله الحس بجوهه ففرض وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر بها هو الذات وانما قال بجوهه لانهم لا يجهزون وجود شئ بذاته الحس بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم ليست

فيه كحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضا كما سبق واذ لك لان المحسوس هو
 جالسه مكان ووضع بذاته وهما ما جسم او جسماني وهم يتكرونا ووجود ما لا يكون
 جسما او جسمانيا والشيز بنه على مناد قولهم بوجود الطبايع المعقولات من المحسوسات
 لان حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن العوائق الغربية من
 الاين والوضع والكلم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء
 من زيدا ومن هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحسوس
 على الاستصحاب فان من حيث هو هكذا موجود في الخارج والافلاكيين هذه الاشياء
 انما يشاهد ان كان محسوسا واجب ان يتكون الاصلاس به مع لواحق كاي ما
 ووضع ما متعين وحرقتن ان يكون مقولا على الانسان لا يكون في ذلك الاين
 وعلى ذلك الوجود فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هفت وان لم يكن محسوسا
 هذا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو
 واحد الحقيقي غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة
 واحدة كحيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن
 بالوحدة والا اول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيز قوله من حيث
 هو واحد الحقيقي بقوله بل من حيث حقيقة اصالية لا تختلف فيها وبالتي
 الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان
 المشترك موجود في العقل كفي الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير
 محسوس ويجوز الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرف له الاشتراك
 وعدمه وبين الانسان المتخوذ مع الاشتراك الاول بوجود في الخارج والعقل
 والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها وهم ذنبيون وعلى ما لا منهم
 ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير
 ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس مشبه ويقول ان الحال في كل عضو
 مما ذكرته او مركبة كالحال في الانسان لنفسه هذا الهم هو ان يق انكم قد اشتدتم
 في الانسان المعقول تجديده من الوضع والكلم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات
 اقدار متناهية الاغراض عني ما يتخيل منه ويحس به الشيز لم يشغل بايضاح

ك

الحال في معتقدية الانسان لان الاشغال بالمثل انما يكون خروجا عن المقصود
بل نبتة على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذات الطبيعة مهقولة
غير محسوسة كما الحال في الانسان نفسه **قضية** انه لو كان موجود بحيث
يدخل في الوهم والحس فكان الحس والوهم يبدلان في الحس والوهم وكان العقل
الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس ثشي من
العشق للجل والوجل والغضب والشجاعة والحين مما يدخل في الحس والوهم
وهي من علائق الامور المحسوسة فاطنك موجودات ان كانت حار حبة
الذوات عن درجة المحسوسات وعلايقها **اقول** لما نبتة على ان في كل محسوس شيئا
ليس محسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبتة ايضا على ان الحس نفسه ليس
محسوس وكذا انك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس
والوهم والموهوم ليس موهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبتة ايضا على
ان المحسوسات علائق غير محسوسة كما هو مته وهي طبائع الامور المذكرة بالوهم
كالعشق والتجمل وغيرهما فان استخاصها مذكرة بالوهم وان لم يكن مذكرة بالحس
الظاهر وما يطبايعها فليست مذكرة باحد هما اصلا واذا كان حال
الحس والمحسوسات وعلايقها هذه فاذن ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه
المراتب بالذات ففي ادلى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **قوله** **ولم يشارك**
كل حق فانه من حيث حقيقة الذاتية التي هو باحق فهو متفق واحد غير متشارك
البي فكيف ما به ينال كل حق ووجه **اقول** الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر
كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشارة على معان
الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي
يدل على حال الشيء الخارجي اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبيته
الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان
مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان ههنا ثبات صلبا
للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقة
الذاتية التي هو باحق له حقيقة مجردة من العوارض الغريبة

الشخصية التي هو بها غير قابل للاشارة الحسبية صوح بالمقصود وهو ان السبداء الاول
 الذي يعطى كل وهو حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا
 الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذييلاً والفاضل الشارح طرب
 الحق المبدأ الاول بساير الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
 اقناهي وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هي حقيقة
 ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة
تتميمية الشيء فتدبر كون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً
 في وجوده واليك ان يشهد ذلك في المثال مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح
 والخط الذي هو ضلعوه وهما ثمة من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
 كما هي علمنا المادةية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة
 اخرى ايضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثية ويكون جزءاً من حدها
 وتلك هي الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية لعلة الفاعلية
اقول يريدان يشير الى العلة وهي اما علة لهيئة الشيء او علة لوجوده ^{ينقسم} والاولى
 التي ما يكون الشيء به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشيء به بالفعل وهو
 الصورة والتأنيثية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنته الذات او بما ينتجها والاول
 هو الموضوع والتأنيثية ينقسم الى ما يكون عامية هو لا يجاد نفسه او كونه علة
 لا يجاد بان يكون الا يجاد كاجله والاول هو الفاعل والتأنيثية هو الغاية والمادة
 والموضوع منها ليست من العلة الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل
 وان كانتا مفومين للنوع لكنها ليسا من العلة لان كل واحد منهما وان
 النوع مقول على الباقين بانه هو والعلة والمعلولات لا يكون كذلك واذا
 تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولاً الى قوله كما هي علمنا المادةية
 والصورية اشارة الى العلة الهيئية وانما قال كما هي علمنا و لم يقل
 كما علمنا لان الثالث كعدة له ولا ضرورة فانه كم والمادة والصورة تكونان
 للاحسام المركبة وايضاً السطح ليس محل للخط على الوجه الذي يكون المادة
 للصورة والخط ليس بصورة له لان غاية المادة لا يكون صورة فيه وليس

يجنس وقضل المثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له
 في الوجود ولذلك شبههما بالحدة والصورة لا بالجنس والفضل وقوله
 واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلة اخرى للاشارة الى علة الوجود لما
 اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهنالك يذكر الموضوع
 اورد لفظه قد في قوله فقد يتعلق لعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي
 الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل
 يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل
 وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تذييل اعلم انك يفهم معنى المثلث و
 ليشك انه هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك
 انه من حظ وسطه ولم يمتثل لك انه موجود في الاعيان اقول يريد الفرق بين
 ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو
 الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل
 يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
 ذكر الخط والسطح الشبهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
 اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفصل
 وبين سائر العلل كالعلة الاربع المذكورة اشتمارة لعلة الموجودة
 للشيء الذي له علة مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصوت او الجسيم
 في الوجود وهي علة الجميع منهما اقول لما ذكر العلل وفرق بين علل المهية و
 علل الوجود وكان هذا المنط مشتتة على البحث من علل الوجود المراد ان يشير الى
 كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق
 احديهما بالآخرى واعلم ان العلل تنقسم الى مادة له والصورة والى ماله مادة وهو
 والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
 يحتاج في وجوده الى علة يوجد له والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة
 موجودة فقط والشئ لم يتعرض لذلك كسر هذا التقسيم اذا لم يكن له علة المهية
 والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصورة والشئ يخص البحث

بقوله العلة الموحدة للشيء الذي له علة مقومة للمهية والعلة الموحدة
وهذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال
البرق الخارج الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله
علة لبعض تلك العلة كما بصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي
هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجمعها وعلى التقديرين
انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموحدة فيكون هي علة للجمع بين
المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة المركب والى ذلك اشار بقوله
وهو علة للجمع بينهما قوله والعلة الغائية التي لا اجلها الشيء علة بمهيتها ومعناها
لعلة العلة الغائية ومعلولها في وجودها فالت العلة الفاعلة علة لها لوجودها
ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
اقول مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلول
ينقسم المبدء والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول
يوجد مقارنته لوجود المعلول بما هيتهما وجودها معا وفي القسم الثاني
يوجد متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه
والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذا وجد الغاية في هذا
القسم لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي مهيتها
المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لها عليها الفاعل
والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة نهية الغاية يكون علة
لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دورا قول الشيخ
ظاهر واما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير
الميان خاصا بالقسم الثاني واخصر من الفاضل الشارح بانهم يثبتون لفعال الطبيعة
علا غائية والقوى الطبيعية لا شعورها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة في اذناها ولا ان يقع انما موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلول فاذا كان ذلك الغايات غير موجودة وغير الموجودة لا يكون
علة الوجود ولا خلاص عنه الا بان يقع ليس للافعال الطبيعية غايات والحجاب

الطبيعة ما لم يقتض لذاتها شئ كان ما مثلاً لا يترك الجسم الى حصول
 ذلك الشئ فيكون ذلك الشئ مقتضياً لها امر ثابت دل على وجود ذلك
 الشئ لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجودها بالفعل فهي العلة الغائية لفعليها
 اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعله حقيقة كل موجود
 في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق
 عليها ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة
 بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها بالوجود فاذا ان كانت
 في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة لها
 علتان لتعقباتى معلول كان في الوجود تنبيهه كل موجود اذا التفت اليه
 حيث ذاته من غير التفات الى غيره واما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
 او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القويم وان
 لم يجب لم يجز ان يق انه متمتع بذاته بعد ما في موجوده ايل ان فرق باعتبار ذاته
 بشرط مثل شرط عدم علته صار متمتعاً او مثل شرط وجود علته صار واجباً وان لا
 يقترن بها شرط الى حصول علة ولا عدمها يقبله في ذاته الاموات الثالث وهو ان
 فيكون باعتبار ذاته الشئ الذي لا يجب ولا يتمتع بكل موجود اما واجب لوجود
 بذاته واما يمكن الوجود بحسب ذاته يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته وامكن
 لذاته والفاظه ظ قوله هو الحق بذاته اي الثابت الذي يريد ذاته والقويم هو القايم
 بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى اشارة
 ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته فانه ليس وجوده
 من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احد هما اولى فحضور شئ او
 غيبه في وجود كل ممكن الوجود هو من غير اقول يريد بيان ان الممكن لا يوجد
 الا لعلته تغاير وتقرير ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجوداً
 لا غيرها ولا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد الشئين متساويين من
 غير مرجح فان الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجوداً من ذاته
 الرضا والقسم الثاني بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير من حجر ويقوله فان صار احدهما اولي فالحضور شيء
 او غيبته المان الحق هو القسم الاول تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
 فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون
 غير واجبة ايضا ويجب لغيرها هداياتنا اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته
 وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او
 ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور
 الاحتمال او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب في
 الثاني لانه ظاهر القصد وبسبب اخري ذكره في ما بعد بل ذكر الثالث وباراد ان يبين
 لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
 محتاجة الى شيء خارج منها يجب هو به قال الفاضل التساهل يمكن ان يقرب البرهان
 عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول في
 ذلك الفصل وعلى الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات
 لو تسلسلت لم يكن لها بدا من شيء يجتاز اليه جملة لك الآحاد الممكنة وكل
 واحد منها وكل موجوده خارج لها ولا حادها واجب ان يكون خارجا عنها وان
 يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان متوقفا على واجب وقال ايضا هذا الفصل
 موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ
 لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله الا الى اول وذلك عند
 جاز ما اذا ثبت ان السبب يبد من وجوده مع المسبب فلو حصل التسلسل
 لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مضطربا لكن الشيخ تبيها هل ينيه هنا
 اذ كان في غرضه ان يذكره في اول الفط الحامس واقول على هذا الكلام من اخذة لفظية
 وهي ان استثناء الشيء الى ما قبله بالزمان تحرك لانه استثناء الى معدوم فالواجب
 ان يقع ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة
 بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الاسباب في ما يكون
 في احدها معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما ذكره عن ان كان اسناد كل
 ممكن الى آخر قبله كالأول والمراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما اعراض المشهور

وهوان اطلاق الجملة على ما لا يتناهي لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في
الاجزاء المعنوية امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها
يقضي علة خارجية عن آحادها يريد برهان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاج الى شئ خارج عنها على وجه الابطس فجعل الدعوى اعم مأخذاً بان حكم
على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها
معلولاً بالاحتياج الشئ خارج عنها قوله وذلك لانها اما ان لا يقضي علة
اصلاً فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها هذا
تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسمة
الآخر وهوان يقضي علة تنقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون
كل الآحاد او بعضها او شيئاً خارجاً عنها وقوله واما ان يقضي علة هي الآحاد
باسرها فيكون معلوله لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما
الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساده القسم الاول ووجه ان
كل الآحاد واما ان يراى به الجملة او يراى به كل واحد والاوّل بط لان نفس الشئ
لا يكون علة لها والثاني بط لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود
كل واحد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلاثة
انواع احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة
الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة
بالاجتماع كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك
بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل او استعداد كالزاج الحاصل بعد تركيب الاستقسامات
والحاصل في الاول هو شئ مع شئ فقط وفي الثاني هو صورة شئ مع شئ وفي
الثالث هو شئ من شئ مع شئ وما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول
حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شئ واحد **فقوله** واما ان يقضي علة
هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد
منها معلولاً لان علة اولى بذلك هي بيان فساده القسم الثاني ومعناه ان كل واحد
من الجملة لما كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض

علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله **واما ان يقتضو علة**
خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي تعالى شأنه معناه **ظ وفساد** الاقسام
 المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هي غير شئ من احادها
 علة او لا للاحاد ثم لعللة ولا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا امتت
 باحادها لم يجز اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الاحاد. ون بعض فلم يكن
 علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض هي محتاجة الى علة
 خارجة امدان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق
 كانت او علة لواحد واحد من الاحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد
 غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكرات هذا الفرض يمكن الوقوع
 بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة للجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل
 الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الاحاد
 ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس
 بعلة للجملة فاوردها الفصل للبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد ذلك
 لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من احادها والاشبه ان مراده بيان
 الحكمت لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا
 لاحادها افرادا كما قد مناه اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على التوالي
 وفيها علة غير معلولة فهي طرف لاها ان كانت وسطا في معلولة قديتين مما مر
 ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مرتبة متوالية سواء كانت متناهية
 او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها
 فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا كما صحالة فكانت واجبة
 غير ممكنة اشارة كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية وغير
 متناهية فقد ظهر انها اذا المركب فيها الامعول احتاجت الى علة خارجة عنها
 لكنها يتصل بها لعللة تظهر فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
 ونهاية لكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بدينية لما فرغ من بيان المقدمات
 الفصولا اشارة المطر فذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير متناهية فلا يجلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلوله او يكون مشتملة
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن
ان يكون تلك الخارجة ايضاً معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة
تاتية بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها
على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذا ن كل سلسلة
ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المظهر وههنا قد ثمر البرهان الذي اراد الشرح تقرياً
واعلم ان الدوران كان ظاهراً لنفساً ولا كمن على تقدير وجوده يلزم
منه المظهر ايضاً لان يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت
البيانات المذكورة متناهية ولا له لم يقتر الشرح له تسمية اشياء اخرى وفي بعض الشرح تبين كل اشياء
يختلف باعيانها وتيق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفوق فيه لازماً من لوازم
ما يختلف به فيكون للاختلافات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون
ما يختلف به لازماً لما يتفوق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقارباً وهذا
منكر واما ان يكون ما يتفوق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر
واما ان يكون ما يختلف به عارض عرض لما يتفوق فيه وهذا ايضاً غير منكر
هذه تسمية يجتاز اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقرر هان الاشياء قد
بالاعيان كقول الشخص وذلك الشخص وقد لا يختلف بالاعيان
بل ما بالاعتبار كالعقل والعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفوق
في امر مقوم كزيد وعمر وفي الانسانية وقد يتفوق في امر عارض كذا الجوه هو ذلك
العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل لا محالة
على امرين قد اجتمعاً فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفوق فيه واجتماعها
لا يوجب اما ان يكون مع متناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والا قل
هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يوجب اما ان يكون من جانب ما به الاتقان
ووجود هذا القسم ليس بنكر وهو كالحيون اللازم للناطق ولا يوجب في الانسان
وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو كاستناع
كون الحيوان ناطقاً وجميع معاً هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما

فرض في الكتاب انما اذا كان شيئا واحداً وكان لازماً للجزء المقوم الذي به يكون
الاتفاق لو جاز التكثر كان الركب منها شخصاً واحداً الا غير فيكون نوعاً
منحصراً في شخصه ذلك وهذا المبدأ كفى الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار
المذكور فيه واما العروض فلا فتح ايضاً اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضاً لما به
الاختلاف ووجوده ايضاً ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك
العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك الموجود عليها فان الوجود مقوم لها من حيث
هما موجودان وعارض لذيتهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده
ايضاً ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا او ذلك عند اطلاق هذا الانسان
وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من
الشخصية وما في الكتاب غير التطبيق اشارة قد يجوز ان يكون مهية الشيء سبباً
من صفات وان يكون صفة له سبباً للصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ما هيته التي ليست
لوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود
قبل الوجود هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشيء سبباً
لصفة من صفاته كون الانثى سبباً لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي
الفصل سبباً للصفة كون الناطق سبباً للمتعبية ومثال كون صفة ما هي
الخاصة سبباً للصفة خاصة اخرى كون المتعبدية سبباً للضاحكية ومثال كون
صفة ما هي العرض سبباً للصفة اخرى مثل كون انصاف الجسم باللون سبباً
لكونه مرئياً والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما
يوجد بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر
الصفات من المهية وصدورها بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء
منها والفاضل المشاعر قد اضرب في هذا الموضع اضطراباً بسببه ان عقول
العقلاء وافرهم الحكماء واسرها اضطرية وذلك انه استعمل على ان الوجود لا يقع على
الموجودات بالاشراك اللفظي بل لايل كثيرة لستفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود
شيء واحد في الجملة على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات

تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرها من جهة الميضية كما وكان قد
 يحكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا
 عارضا لهيئته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن ان ذلك يمكن وجوده
 عارضا لهيئته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا لوجودات المعلولة واما وقوع
 الوجود على وجود الاسباب ووجود غيره كما يشترط اللفظ ومنشأه في اللفظ
 هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
 انما يقع عليها كما لا يشترط اللفظ وقوع العين فهو ما ته بل بمعنى واحد ^{الواجب} ^{الموجوب}
 لا على السواء ووقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتأخير
 ووقوع المتضمن على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها ووقوع
 الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر عن الذي هو به واحد واما
 بالشدّة والضعف ووقوع الابيض على الثلج والعاكس والوجود جامع للجسم هذه
 الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتأخير وعلى الجوهر و
 المعدن بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدّة
 الضعف بل على الواجب والممكن بالوجود الثلثة والمعنى الواحد المقول على
 الاشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان تكون هيئته او جزء هيئته لتلك الاشياء كل هيئته
 لا يختلف ولا جزءها بل انما يكون عارضا خارجا لانها او مغايرتا مشتركا
 كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس هيئته ولا جزء هيئته
 لها بل هو امر لازم اياها في خارج وذلك هو لان طرف التضاد الواقع في الالوان
 نواجا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسمى لها بالتفصيل يقع على كل جملة
 منها اسم واحد مجتمعة واحد كالمياض والحمره والسلمج بالتشكيك ويكون ذلك
 المعنى لانها لتلك الجملة غير مقوم فذلك الوجود في قوعه على وجود الواجب ^{وعلى}
 وجود الممكنات المختلفة بالظهورات التي لا اسماء لها بالتفصيل الا قول على هيئات
 الممكنات بل على وجودات تلك الهيئات اعني انه ايضا يقع عليهما وقوع لازم خارج
 غير مقوم واذا تقررت هذا فقد انحل مشكلات هذا الفاضل بل هو ذلك لان الوجود
 يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تشكيك طرفا

التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد
 يشترك في كثرهم واحدا وان مردها هنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه اختلافها
 اقول فمن شبهة التي زعم انه ابطالها قول الحكماء ان انبئة الواجب هي موهبته قوله
 لما ثبت ان الوجود مشترك فمن حيث هو وجود يقتضي ما عرض الموهبة
 او اعروضها ولا يقتضي شيئا منها ولا اول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن
 في العروض وللأعرض والثالث يقتضي اجتماعهما على سبب متفصل يجعل
 وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارض والجواب ما عرفة مما مر واعتبر الفرق المشتركة
 الواقعة على الاموال بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير
 الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة
 او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف ساير الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات
 النور والحرارة بالحيوية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه كان المحتاج الى سبب
 يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض
 لا يوجب الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه
 او لا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا
 انها تدرك وجوده كيف والوجود عندهم اول التصور فذلك يقتضي تغاير
 حقيقة ووجوده لان دليلها الذي عليه يقولون وبه يقولون قولهم اننا نعقل
 مهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم تغايرها ليس معلوم فهنا وجوده
 تغاير معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والافنا الفرق والجواب
 ان الحقيقة التي تدركها العقول هو وجوده الخاص الخالف لساير الوجودات
 بالجوهرية التي هو المبدأ الاول لكل الوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق
 الذي هو لازم لذلك الوجود وسائر الوجودات وهو اولي التصور وادراك
 اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة فالواجب من ادراك الوجود ادراك
 جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون
 الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك
 لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الوجود الواجب

مع القيود السلبية التي لا تدخلها في عليّة وجود المركبات فان العدم لا يكون
 علة للوجود ولا جزء منها الا كان علة المركبات هو الوجود المساوي لوجود
 المركبات والحجابات حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده
 الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة
 النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكرنا في اثبات هبوط
 الافلاك وفي الظال مذهب ذي مقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
 كون الابعاد السماوية في مادة واحدة اثبت ذلك فالوحيد طبيعة نوعية ولا يجوز
 ان يختلف متضاميا كما عرفت العوض للمهية والاعروض والحجاب ان الوجود
 ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاستخاض على السواء ويقع عليها
 بالناطى والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
 المهية لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم
 العلة بالوجود الا تأثيرها وحركتها في المتصلة المذكورة اعادة المقدم بعينها
 اخرى والحجاب انما علم بالضرورية ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود و
 الشيء لا يكون مستمر وكما بنفسه وايضا هي ان التقدم هو التأثير كون
 المهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحركتها في الاعيان اعني
 وجودها شرط في صدق وجودها اعني كونها في الاعيان عنونها فنقول وحكما
 كانت المهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة
 له من غير تقدم بالوجود والحجاب ان كلامه هذا مبني على تصور ان المهية فوفا
 في الخارج دون وجودها فتران الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية
 هو وجودها والمهية لا يجرد عن الوجود الا في العقل لان يكون في العقل
 منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا مجرد عقلي كما ان الكون في الخارج
 وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
 وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذا انضاف المهية به بالوجود امر
 عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد والعارضنة
 السمي بالوجود وجود آخر حتى يجتمع احدهما المقبول والقابل بل المهية اذا كانت

لكونها هـ و جـ و هـ والـ كما يصل ان المهية ايمان يكون قابلية للوجود عند وجود هـ
 والعقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لعسفة حـ اذ جـ حـ عند وجودها في العقل
 فقط قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهية يكون علة لـ هـ و ذلك يقتضي كون
 هـ من سائر اقترانها بالوجود كما انها واقترنت به لم يكن وجودها علة بل هو الوجود
 ولا ينزيم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هو على ما هو
 موجود او معدومة والـ بان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضاءها
 صفة لا يقتضي انفكاها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاها عن الوجود من حيث
 هو عن الوجود عن ان يكون مؤثرة فاذا لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي
 لا ينفك الـ التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل و
 صده المباحث وان كانت مؤدية الى الاطلاق غير مغلفة بمتن الكتاب في هذا الوضع
 لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شأنا
 في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه اجبا لئلا يفسد عقائد
 المتدينين باقتناء اثره اشتراكه واجب الوجوب المتعين ان كان تعيينه ذلك
 لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعيينه لذلك بل هو آخره فمعلوم
 لانه ان كان واجب الوجود لانه ما لتعيينه صاهم الوجود لانه ما للمهية غيره
 او صفته وذلك محال فهو علة فان كان عارضا فهو اولي بان يكون لعلة
 وان كان ما يعين به عارضا لذلك فهو علة فان كان ذلك وما يتعين به مهية
 واحدا انتاك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال ان كان
 عروضا بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام **قوله** هذا
 الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب
 الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشئ غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
 في الخارج يمتنع ان يكون من جملة الغير نعم ان تعيينه اما ان يكون هو لكونه
 واجب الوجود لا غيرا ولا يكون لذلك بل يكون لا من غير كونه واجب الوجود
 الا القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو مطلقا واليه
 اشار الشيخ بقوله ان كان تعيينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

٢٢٣

غير واما القسم الثاني فيقتضى ان يكون واجب الوجود الملتزم معلول لا غير لان
 معنى واجب الوجود سخر لا يتخلو من ان يكون اما لازمة التعيين او عام ضالاه او معروفا
 او ملزوما له وهذه هي الاقسام الامر بية المذكورة في آياتها محال وآلة
 هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لا امر آخر فهو معلول سخر
 شرع في تفصيله الاقسام فبين ان القسم الاول هو ان يرتكز على معنى واجب
 الوجود لازمة التعيين المعلول لغيره محال لان التعيين اما ان يكون هو هويته
 او صفة هويته وعلى التقديرين يلزم من كون الواحد الواجب لازمة له كون الوجود
 بسبب هويته الواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في
 الفصل المقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازمة
 لتعيينه كان الوجود لازمة ما هوية غيره او صفة وذلك محم وعلم انا بينا ان
 اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علته او معلولا مساويا للالزم
 او الجزء منه او كانا معلولا علة واحدة وعلى تقدير كون وجود الواجب لازمة للتعين
 لا يمكن ان يكون علة له ولا فاعدا للقسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون
 معلولا وهو محال ثرانه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا
 لتعيينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب التعيين يقتض
 الاستقار الى سبب يقتضى العروضا والتعين معلول ايضا لغيره فاذا عرفت
 الاستقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعله ثم
 اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعيين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله
 وان كان ما يعين به عارضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتض كون
 واجب الوجوب التعيين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعيين واليه اشار
 بقوله فهو لعله ثم اكد بيان استعماله بمعنى آخر وهو ان التعيين لا يمكن ان يكون
 عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا كان يكون عارضا له من حيث
 هو طبيعة خاصة غير عامة وسخر لا يتخلو ما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
 للتعين بعين ذلك التعيين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها او لا
 ثم عرض لها التعيين الاول بعد تخصصها وهذا ان ستمان القسمين وان التعيين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة كإعامته ولا خاصة بقرانها
 وقد تخصصت الطبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التعيين المعلول وهو محمول
 يقتضي ان يكون وجود الواجب المتخصص معلوما لعل ذلك التعيين وأشكاله
 اليه يقوله فان كان ذلك وما تعين به مهية واحدة فتلك العملة عملة تخصصت
 ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال ولقطة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور
 قبله وتقرير الكلام مؤكدا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به
 هيئته الخاصة المعروفة لتلك التعيين واحدا فتلك العملة اي عملة التعيين
 المذكور عملة مخصوصة الواجب والقسم الثاني ان يكون التعيين المعلول
 قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعيين
 اخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعيين كالكلام في التعيين
 المعلول المذكور والى ذلك اشارة بقرانه وان كان عرضة بعد تعين اول سابق
 فكلامنا في ذلك وتبقى من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعيين
 المذكور كائنا ما للوجود الواجب مع كونه معلوما لغيره وهو ايضا محال لأنه يقتضي
 كون واجب الوجود واحدا معلوما لغيره وأشكاله يقوله وباقي الاقسام محال
 وما كان استحال الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم
 الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منه وهو كون
 واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود
 المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره لحد الاقسام الاربعة وهو كون التعيين
 لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعيينه لذلك بل لا مر آخر فهو معلوم قسما
 ثانيا وهو كون التعيين عارضا وآورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
 لتعيينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب
 الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فاولى بان يكون لعله مرابع
 الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا الفرعنا الاقسام الثلاثة
 الاخيرة وبه صح القسم الاول ثم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا
 لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرر القسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه

ولم يتق هذا كقسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محم ولا اشتباهه في ان ساكنه كونه
اشد انطباقا علمه من كلامه والله اعلم بالصواب والفاصل المتأخر ذكر ايضا
ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعيين اموراً
تبر تأخره يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما ركناً لها سلبياً
لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطلب الكلام في الاحتياج على كونها سلبياً
بحجج عنادية وابطال الاستدلالات او مرد على اثرها كالتكثير والحق ان الوجوب
والامكان والامتناع اوصاف اعتنافية عقلية تحكما في الشئ ولا انتفاء واحد
والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشئ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم
في الواجب الوجود الذي لا يمكن ايق انه سلبى واما التعيين فلا شك في ان
الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل لو تكررت
ان يتكرر باحوثها في اليها وسيجئ بيان كيفية تكررها في الفصل الذي يلي هذا
الفصل وقول لفاصل المتأخر التعينات امر كانت تموتية لا شتركت في كونها تعينا
واختلافت بتعينات غيرها ليس لشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعانها
بالتعينات لا يشترك في شئ ومن حيث لا يشترك في شئ فليست بتعينات وقوله
انقسام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعيين آخر
اشي ايضا لان الطبائع يتعين بالفصل كالانواع المركبة من الاجناس في الفصل
اونا بنفسها كالانواع البسيطة فهي من حيث كونها طبيعة يصح ان يكون عام
عقلية ولا يكون خاصة شخصية فكانت بانضيات معدوم اليها يعبر عامة
كذلك بانضيات التعينات اليها يصير متخاضا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان
التعين بالضروري اسلبيا لما كان عدم الشئ مطلقا كما ظنه هذا الفاضل
بل كان شئيا معدميا وامثال هذه الاعدام يصح ان يصير فصلا فضلا
عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها ليست
كلها لا يلبق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب
ليس اولى للمكانات في الوجود وبما يتعين فيترسب ههنا فليس شئ ايضا
لان الوجود الغير العارض هو ههنا يبين الوجود العارض للهيات بالاعراض

الذي لا ينضم من تقيد الوجود به تركبه الا في السبب فاعلم ان الوجود ليس طبيعة
 نوعية يصير اشخاصا تعيينات زائدة عليه كما خذته فاعلم ان الاشياء
 التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف بعامل اخرى وانه اذا لم يكن مع
 الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلة وهو المادة لم يتعين الا ان يكون من حق
 نوعها ان يوجد شخصا واحدا او اما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يجعل على
 كثيرين فتعين كل واحد لعله فلا يكون سوادا ولا بياضا في نفس الامر
 اذا كان الاختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه اقول قد سبق مما ذكر
 في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة قد تلتها واحد نوعي واحد او يمكن تعيينها
 لازما لنوعيتها كما ان تعدد اشخاصها بحسب علة مغايرة لها وان لم يكن مع كل
 واحد من الاشياء سرورية قابلة لتأثير تلك العلة لم يتعين ذلك الشخص والقوة
 القابلة لتأثير العلة انما يكون للمادة او بسببها فاذا ما لم يكن تلك الطبيعة ما دقة
 لم يتعد ذلك الاشخاصا كما اذا كان تعيينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها
 ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعد ذلك الاشخاصا اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكر
 بالعرضية عليها فانه الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على محبة خاصة
 على الواجب الوجودي يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحكمة
 المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعيين اذا كان عارضا للمعرفة المشتركة
 اعقر الشخص المعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة الاجزاء من انواع
 ثلث اثنين ههنا ان النوع المتكفوا بالتعين العارض يجب ان يكون ما دقة
 فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بما دقة الناتج ان واجب الوجود
 ليس نوعا يشترط فيه اشخاصا اما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة
 لو كانت هي تكثر محالها كانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر
 تسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا لتكثر يحتاج الى ان
 ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر
 لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل
 يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان

في الكلام

المتماثلات بكمها من انما يتكويما هياتها ولا على كل اشياء متماثلة باصو ذات
 فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصوها بل هو خاص بمتماثلات توعية محصلة من شأها
 ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط
 النقص الذي ورد في الناضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من
 غير مادة قد نيب قد حصل من هذات واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته
 وان واجب الوجود لا يتق على كثرة اصلا هذه نتيجة لما مضى وانا يقول بحسب
 تعين ذاته ان التعين ليس نرايدا على ذاته فان التعين انما يكون نرايدا عند كون
 الذات مقولة على كثرة اشياء لولتام ذات واجب الوجود من شئين او اشياء
 يجتمع لوجب بها ولو كان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود مقولا
 لوجب لوجود فوجب لوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد في
 التركيب والافتسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفضل ذلك في
 الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب
 كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصلي يتقدم المركب كخشبة السرير
 جزء اخر يلحق فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجوب الجزء
 الا حق متقدما على وجود السرير والافتسام قد يكون بحسب الكمية كما للتصل
 الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون
 بحسب المهية كاللنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والافتسام
 يقتضون يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به
 فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لولتام من شئين
 او اشياء ليس الا واحد منها لوجب لوجود ثم حصل منها واجب لوجب كالمركب من العناصر
 البسيطة او كان واجب الوجود ذات مهية اخرى غير الوجود الواجب انصفت المهية بوجوب
 الوجوب فصارت واجب الوجود كما في الانسان المتصف بالوحدة الصاير
 بذلك واحد كان الواحد من اجزائه يعني المهية المذكورة او كل واحد منها
 كاشئين او اشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوله هفت
 فوجب الوجود لا تنقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجوده مثلا ولا في الكم

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه
 احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك
 قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدماً اقول الهيولى فى الكائناً
 الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو
 كالصورة اولى وقال ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار
 الى اجزائها لكتفها واجب الوجود لا استغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون
 اجزائها واحبة اجنبياً بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا
 واحداً मात्र والباقى يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك
 ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها اقول
 المطلوب ههنا كون المركب ممكناً فى ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد
 والقول بان مبنى عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر اشكارة كل ما لا
 يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا متبيل فالوجود غير مقوم له
 فى مهية ولا يجوز ان يكون لازماً لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره اقول
 الداخلى فى مفهوم ذات الشئ ما جزء مهية بالقياس الى مهية واما تمام مهية
 بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه فى المنطق وكل ما ليس بداخلى فى مفهوم
 ذات الشئ فليس بمقوم له فى مهية بل عارض خارج فكل ما لا يدخل الوجود
 فى مفهوم ذاته بان يكون جزء مهية او تمام مهية فالوجود غير مقوم له فى مهية
 بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولاً لذاته على ما بان فى قولنا الوجود لا
 يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غير المقصود ان الوجود داخلى
 مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل
 و الوجود الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو
 نفس ذاته وهو المراد من تحله مهية هى بنته تنبيه كل متعلق الوجود
 بالجسم المحسوس يجب به لانه اقول الجسم المحسوس هو الاجسام النقية
 ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط فهو معلولته اعنى كالاتم
 الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهى صاير الاعراض الجسمانية والا اول

يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره وهو ساير الاعراض الجسمانية
والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق
عليه ان يبق يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان
الاعراض الجسمانية كالتام ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قال وكل جسم محسوس
فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الالهية وصوره اقول المقصود
بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى ولا في الكم فيما سبق قال وايضا فكل جسم محسوس فتجد
جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته اقول وهذا برهان
الخزلي ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسم اخر
من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غيره ان كان فلكيا نوعه
في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسيا اما اذا اخذته نوعا فصلا على ما حوت
الاتمارة اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه بمعنى لفظة الا
من قوله الا باعتبار جسميته ناقض للمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير
الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار
جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه بامره وهوان كل ما تجد مشاكلا
من نوعه فهو معلول قال فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو
الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
اشارة واجبة الوجود لا يشترك شيئا من الاشياء في هئيته الشيء
لان كل هئية لما سواه فهي مقتضية لامكان الوجود واما الوجود
فليس بمهئية لشيء ولا جزء من مهئية شيء اعني الاشياء التي لها مهئية لا يدخل
الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشترك شيئا من
الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان يفصل عنها بمعنى
فصلي بل هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب بحسب المهئية عن الواجب
فتبين اولاً انه لا يشترك شيئا في هئيته لان هئيته ما سواه ليس بالوجود
بل انما يقتضى ان كان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب

ثم احتمل ان يتوقف حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب
 شارك الوجود الممكنة في الوجود فقال واقام الوجود فليس مبهمة شئ ولا جزء
 شئ بل هو طار على اشياء التي لها مبهمة غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو
 كونها في الخارج فهو اما عارض لها من حيث هو معقولة على وجه ما فاذن واجب
 الوجود لا يشترك شيئاً من الاشياء في امر ذاتي جنسياً كان او نوعياً فلا يحتاج
 الى ان يفصل عن الاشياء لمعنى فضلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال
 بعد اشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفضول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك
 فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك محذرة بما ورد في
 فلا وجه ليرادها والاستغفال بحراسها وقوله ان الشئ التزم في الهيئات الشفها
 انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بما مرزايه آذ قال الوجود لا يشترط اشتراك
 بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم
 امر زائد في الاعتبار فقط والشئ لا يعني الاعتبار عن الواجب والشئ لا يضرب
 باعتبار عدم شئ له مركباً وايضاً الشئ المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في
 انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته المشئ غير ذاته اما يحتاج الى ذلك في
 انفصاله عن تحقق اخر مثله قال فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل
 اقول قال الفاضل شارح هذا مبدئي على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل
 وقد بينا ما فيه من البحت في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان
 نفي التركيب بحسب المبهمة عن واجب الوجود فبقي الحد المقضى لذلك عنه
 ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف للحدى فالجواب انك نقلت في المنطق عن
 الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حد في
 غير مركبة من الاجناس والفضول وبعضها يسايط يوجد لها الوازم يوصل اليه
 صورة هالي حاق الملزومات وتعرينها بما لا ينقص عن التعريف
 الحدود ههنا ما ذكرته في المنطق ولم يزد عليه شيئاً فواجب الوجود اذ ليس
 بمركب فلا حد له واذ هو منفصل للحقيقة عما عليه فليس له لازم يوصل
 تصوير العقل الحقيقية بل لا يوصل للعقول الى حقيقته فاذا لا تعريف له

يقوم مقام الحدوهم وتنبية ، بما ظن ان معنى الوجود لافي موضوع ^{بمعنى} الاول
وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا اخطاء لان الوجود لافي موضوع
الذي هو كالرسم الجوهر ليس تعنى به الوجود بالفعل ^{بمعنى} وجوده الا في موضوع
حق يكون من عرف ان زيدا اهو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل
لا في موضوع اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم
وليشترك فيه الجوهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه مهية و
حقيقته انما يكون وجودها لافي موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتها
لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لافي
موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زيدا فالذي يمكن ان ^{يحمل}
على زيد كالجنس ليس صحيحا على ولجب الوجود اصلا لانه ليس في امهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب كالمهية لغيرة واعلم انه لما لم يكن الوجود بالفعل
مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشيء
فان الوجود لما لم يكن من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصير بان يكون لافي موضوع
جزء من المقوم فيصير مقوما لا لاصلا باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا ^{لا} للاعمال
التي هي موجودة في موضوع اقول هذا السؤال يرد على قوله الواجب لا جنس
وجواب عنه بالتنبية على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة
اشارة الضد يقال عند الجوهر على مسا في القوة ممانع وكل ما سوى الاول
مفعولة له والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه
ويقال عند الخاص بمشارك في الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كانت في غاية البعد
طبعا والاو لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه
وهو عنى عن الشرح تنبيه الاول لا ضد له ولا نذ له ولا جنس له ولا فصل له
لاحد له ولا اشارة اليه الا لصرح العرفان العقلى اقول النذ المثل والنظير و
والباقي ظاهر تنبيه الاول معقول الذات قايها فهو قويم برعى عن العلايق
والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات مجالز ايدة وقد علم ان ما في هذا احكامه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته اقول ارهيد اثبات العلم الواجب الوجود فقال الاول

معقول الذات لانه غير هادى قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قويم فقد
 مرت تفسير القويم برئى عن العلايق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى
 عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك لقال فى الامر عهد
 اى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدتة على فلان اى ما أدرك
 فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى عن الهيولى الاولى وما بعد ها من
 المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل
 الذات مجال زايدة اى عن الشخصيات والعوامض التى يصير المعقول بها مخصوصا
 او محيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احواله على ما تبين فى النقط الثالث تنبيه
 تأمل كيف لم يحتج ببياننا فى ثبوت الاول ووحدايته وبراءته عن الصفا
 الى تأمل بغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان
 ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال
 الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر
 ما بعده فى الوجود والى مثل هذا الشير فى الكتاب لاهى سزيم اياتنا فى
 الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول هذا حكم لقوم ثم يقول
 اولم يكن يربك انه على كل شئ شهيد اقول ات هذا حكم الصديقين الذين ^{ول} ينسبوا
 بى عليه اقول المتكلمون يستدلون بمجودات الاحكام والاعراض ^{على}
 وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخليفة على صفاته واحدة فواحدة والحكام
 الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك بامتناع اتصال الحركات
 الاى الى غاية على وجود محرك اول غير محرك ثم يستدلون عن ذلك على
 وجود مبداء اول واما الطبيعيون فيستدلون بالنظر الى الوجود وانه واجب او
 ممكن على ثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والامكان ^{على}
 صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعالها عنه واحدا بعد ^{احد}
 فذكر الشيخ ترجم هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك
 لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
 الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا

كان للطلب علمه لم يعرف الا بها كما يتبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين
 في قوله تعالى سيزيم آياتنا في الآفاق وسنفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف
 بربك انه على كل شئ شهيد اعني مرتبه الا تشهدا دآيات الآفاق والا نفس على وجود
 الحق ومرتبته الاستدلال بالحق على كل شئ باجراء الطريقتين ولما كانت طريقة قوله
 اصديق الزوجين وسيزيم بالصدق فان الصدق هو ملازم للصدق

الفصل الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا المنطق
 وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد
 وهم انه قد يسبق الالاهام العامة الى تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولاً بالشيء
 الذي ليسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولاً والفاعل
 فاعلاً وتلك الجهة ان ذلك اوجد وضع وفعل وهذا اوجد وضع وفعل وكل ذلك
 يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه
 اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل على حتى انه لو فقد الفاعل حاز ان يبقى المفعول
 موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى انه كثيراً منهم
 لا يتحسرون يقولون لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرت علمه وجود العالم لان
 العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى ان اوجده اى اخرج من العدم الى الوجود حتى
 كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد
 ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري
 تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقراً الى موجود آخر والباري
 تعالى ايضا وكذلك المعنى النهائية وهي توضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان
 يعتقد في هذا القول الجمهور يظنون ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله انما
 هو للجزء المشترك بين معاني الفعل والصنع والابداع وهو حصول وجود المفعول
 بعد عدمه عن الفاعل اعني اخذ الفاعل آياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه
 حتى ان في الفاعل يبقى المفعول موجوداً وانما حما اهل التمييز منهم على ذلك
 شيان أحدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون
 تخصيصا للحاصل وهذا خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى
 الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذا كان الفاعل ايضا كذلك
 ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن
 اشارة الى تقرير الهم حسب ما يعتقد العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد
 فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر هل التميز منهم
 في ذلك واستدلوا بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون
 ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمون لا يقولون بذلك وذلك انهم
 وان لم يجعلوا الجوهر حال بقاءه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى
 الاعراض غير باقية بوجودها الفاعل فيه كالعرض للمسي بالبقاء عند
 من ثبتته مفهوم او غيره من ساير الاعراض عند من لا يثبتها فمضوء لاء وان لم يجعلوا
 محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في
 وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واقام من عداهم فهم
 القائلون بذلك وقوله لان العالم عند لا يحتاج الى اليا ترى الى قوله هو محتاج
 الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا
 الى اليا ترى من حيث هو من جود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني
 تنبيه يجب علينا ان نخلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء
 البسيطة في مفهومه ونحذف منه ما دخوله في العرض دخول عرضي اقول
 لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
 ان لا مفعول او مصدق او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك
 بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد عدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة
 ونظرفيه جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي
 مقارن لذلك البعض بالعرض لتعيين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت
 لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد عدم بسبب شئ للتخفيف قال فنقول اذا
 كان شئ من الاشياء معد وما ثم اذا هو موجود بعد عدم بسبب شئ ما فانا

نقول له مفعول ولا ينال الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا واعلم
 او اخصر حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقول كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء
 ويحرك من الشيء ومباشرة وبآلة ويقصد اختياريا او غير بطبعه وتولدا وغير
 ذلك او بشر من مقابلات هذه فلمسا نالتفت الآن الى ذلك على ان الحيات
 هذه الامور فائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانفق
 له فاعل والدليل على هذا المساوات انه لو قال قائل فعل بالآلة او بحركة
 او بقصد او بطبع لم يكن او مرد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكررا
 في المفهوم اما النقص مثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا
 قال فعل بالطبع كان كانه قال فعل ما فعل الى واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل
 يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان اقول
 معناه انا نعبره هنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على
 الآخر مساويا بحق يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعلم حتى يكون كل
 محدث مفعولا ولا ينعكس واخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل
 ببيان كيفية التفاوت بين العيينين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
 اذا كان معنى الحدوث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا ليعنى المفعول و اشار الى
 الزيادة فذكر اولا التريك فان الحدوث قد يكون محدثا وانه يتحرك من الفاعل
 وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بالآلة من
 وجه وهو ظاهر وبقابله المحدث بالتولدا من وجه وذلك ان بعض المتكلمين
 يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولدا لان الجسم يحدث او لا
 اعتمادا اشرفي لانه ذلك الاعتماد للحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث
 بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما مقابلات من وجه والحدوث بهما
 ظاهرا والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او
 بالتولدا كان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون
 الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله هو اخص من الاحداث المطلق والحكمة
 يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله ههنا على انه مساويا للاحداث

واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله بمعنى المحدث على انه
 مساو للفاعل واسأر مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذه التخصيص بمصيب
 وان كان هذا البحث لفظياً وذلك لان الزيادات ليست بداخله في مفهوم
 الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملاً على بعض تلك الزيادات
 لكان انضمام مقابله في البعض اليه في اللفظ مقتضياً للتناقض وكان انضمام
 غيره ذلك البعض اليه مقتضياً للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل
 الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يكثر من كون احد هم أكثرها
 والتناقض يوافقون به فلا معنى لالتزام ذلك عليهم قال والانصاف
 ان الحق معهم لان اهل اللغة لا تسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلة للتبريد
 في مثال هذه المباحث الى الابد بأمره واذ كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا
 البحث خاصاً بلغة دون لغة ولذلك لا يقع الشئ على احد الفاظ الفعل والصنع
 والايجاد مع اختلاف ذلك لا تقا في اللغة العربية بل اوردها جميعاً شبيهاً
 المراد المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك
 المعنى مجرداً والايجاد والصنع كاهما اشمل لاعتبار شئ آخر فوضع الفعل بازاء ذلك
 المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل
 واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل
 في اللغة هو الفاعل بالارادة فزاد الشئ ذلك عليهم باستشهاد العرف
 ولو انهم قالوا نحن نضطر على تخصيص العرف لم يكن للشئ عليهم سبيل
 فنقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون
 للنار فاعل الاحراق ولا للماء فاعل التبريد فليس بشئ والدليل عليه ما جاء
 في كلامهم ترقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بايد انكم ما يفعل
 باشجاركم وقول الشاعري وعينان قال الله كونا كما كنا نغولان بكهالبا ما يفعل
 للحر وامثال ذلك فانها اكثر من ان يخصى وبما الجملة اذا جاز من حيث
 اللغة ان يفعل البرد والحر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى
 احد انه جاز فغلبه الدليل مع ان دعوى الجاز يقتضى بسليم صحة الاستعمال

وذلك يدل على خلق الكلام عن التناقض على تاهل اللغة فستر والفعل بأحداث شئ
 ما وهذا يدل على ما ذهبنا اليه **قال** فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان
 بعض مفهوم الفعل هذا فليس يضربنا ذلك في غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعلو وكون
 ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق
 بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفاً بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل
 ولا بعمل جاعل فهذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد
 العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجود ما ليس بواجب
 الوجود واما وجود ما يجب ان ليس وجوده العدم اقول لما ذكرناه اصطلاحاً ههنا
 على انه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سلب ما ساء كان هذا
 المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلاحاً عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
 اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضرب في مقصودنا في شرح في تحليل ذلك المعنى
 وذكر انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين
 ان العدم ليس متعلقاً بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضاً
 ليس متعلقاً به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيراً من الممكنات
 يلحقها اوصاف بحسب موقتها لذاتها لا لشئ آخر فبقي ان كون المتعلق بالفاعل
 هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذا ن هو
 اما وجود شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والا قول اعم من
 الثاني وسنبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل والا وبالذات
 ايها وقد ذكرنا فضل الشارح ان البحث ههنا اما لتعين الشئ المحتاج
 الى الفاعل او لتعين سبب الاحتياج وكلام الشئ محتمل ومحمول لهما
 الا ان حمله على الاول اولى وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان
 وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كسببية
 الوجود متأخر عنه وهو متأخر عن الوجود والمتأخر عن الاحتياج الى الفاعل
 المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتأخر عن نفسه
 بهذا المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنه غير متعلقة بمقتضى الكتاب

كاملة وامتارفة فالان نفيس لانه لا ياتي الامر ين يتعلق فنقول ان المفهوم
 كونه غير واجب للوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما
 واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل
 عليهما واجب الوجود لغيره ويلتصبا عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم
 او يمنع شئ من خارجهما واما مسبق العدم فليس له الوجه واحد وهو في مفهومه
 انحص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل التعلق بالغير واذا كان معيلا
 احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهومهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واو لا
 وللأخص بعدة لانه ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى
 لو جاز هر هنا ان لا يكون مسبق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد
 نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجه الآخر ولا يهتبه
 الحقيقة دائمة المحل على المعلولات ليس حال الحدوث فقط فهذا التعلق كانه دائما وكذا ذلك وكذا
 لكنه مسبق العدم فليس هذا الوجود وانما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى ليستغنى عن ذلك من حيث
 الفاعل يريد ان يبين ان وجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل في التقدم
 هو لكونه ممكلا لذاته واجبا لغيره ومتعلق بالغير ام لكونه محذورا مسبقا
 بالعدم فان بذلك يتبين فساده ما ذهب اليه الجمهور فذكر وان الاول من
 هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب بغيره دائما
 والمسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل هذين
 القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير
 من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه
 قضية جعلها صغرى قياس وكبر او ان كل معينين احدهما اعم من
 الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم او لا وبالذات وللأخص
 بعدا بسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
 ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوته للاخص
 بذاته لما كان لاحقا لغيره الاخص ولما ثبت ذلك انتم القياس المذكور ان
 التعلق بالغير للواجب بغيره او لا وبالذات والمسبوق بالعدم ثانيا وليس عليه

يعني لسبب الوجود بالغير ثم أكد ذلك بأن التعلق ليس للمسبق بالعدم بسبب
كونه مسبوقاً بالعدم وذلك لأنه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجباً
لغيره بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم لم يكن لا
تعلق بالغير فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه
واجب بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبق بالغير
دائماً لا فحلاً لحدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا
التعلق للمفعول كالمعتاد دائماً بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق
لو كان ايضاً لعدم المفعول مسبوقاً بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضاً
دائماً لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبق بالعدم في جميع اوقات
وجوده وليست خاصة بمجاله حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنياً
عن فاعله فهذا اقرر ما في الكتاب واعترضوا له اصل المشارح على التسمية فقال انه
تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه الحاجة وذلك انه اطلب في الفصل الثاني
في المنفقر الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه
ولم يتكلم في علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يقتصر الى مؤتمراً لا وهذا
هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والغير الدائم ليس الا في الدائم
يصح ان يكون مفتقراً على المؤثر والمنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى البيان ان وجود الحادث مفتقراً الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شئ متعلق بفاعله
فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثاً او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر
النمط واعترف به هذا الفاضل بكانه من الواجب ان يتحقق الحق في ذلك فحقق
في الفصل السالته انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق
هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه
يتم ذلك منبه في هذا الفصل ولذلك سماه بالكلمة وما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم
 متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علته الحاجة
 اهل الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضوع لانه علته الحاجة لو كان
 هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا
 بضر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
 متعلق بالفاعل لم يكن بنا فعله فلذلك لم يتعرض الشيخ بهذا البحث واما قوله انه
 لم يتبين ان الدائم هل يعتقد الى مؤثر ام لا فليس بشئ ايضا لانه بين ان الواجب
 بالغير لا ينافي في الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا
 لغير كان مفقودا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب عرضنا ههنا ثم قال والتحقيق
 ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لانه المتكلمين يجوزون ان يكون العالم
 على تقديره ان لم يكن له معلولا لعدة انزلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا
 يجد الدليل بل بما دل على وجوب كون المعثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة
 فقد اتفقوا ان الانزلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعله فاذن قد حصل
 الاتفاق على ان يكون الشئ انزليا ينافي اقتضاه الى القادر المختار ولا ينافي في اقتضاه
 على العلة الموجبة واذ كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة
 اتفق هذا اصح عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين بارهم صدرت كتبهم
 بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعض لفاعله فضلا عن ان يكون
 فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكرنا بعد ثبات حدوثه مختارا الى محدث وان محدثه
 يجب ان يكون مختارا لانه لو كان مسوجيا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكرناه
 او لا فظهر انهم متفقون على القول بالاختيار بل بنوع الاختيار على الحدوث
 واما القول بنفي العلة والمعلول فليس يمتنع عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من
 المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول
 قدما ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته لسعة وبين
 ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علة هذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا يخفى
 عندك ومع ذلك فليس غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث

واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الانزلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار
 بل ذهبوا الى ان الفعل الانزلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل انزلي تام في
 الفاعلية وان الفاعل الانزلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير
 انزلي ولما كان العالم عندهم فعلا انزيا اسندا الى فاعل انزلي تام في
 الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم
 انزيا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل
 ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست
 كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية الجبورين من ذوى الطبايع
 الجسمانية على ما سيبيح تعبيره الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس قبليّة
 الواحد التي هي علم الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجه
 بل قبليته قبل لا يثبت مع التعدد مثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد
 قبليّة باطلة وليس تلك القبليّة هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد كادات الفاعل
 فقد يكون قبل ومع وبعد هي شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرف على الاتصال وقد
 علمت ان مثل هذا الاتصال الذي توارث الحركات في المقادير لم يرأف من
 غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات متصل
 اتصال المقادير اعنى الزمان الا ان لم يتعرض تسميته في هذا الموضوع بعد وبيانه
 ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعدية هذه مضافة الى قبليّة قدرته فله قبل
 لا يوجد مع البعد لا قبليّة الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل و
 البعد معا معا بل قبل نزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبليّة
 هي نفس العدم لان العدم كان قبل فقد يضر ان يكون بعد ولا نفس الفاعل
 لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويصيرم فهو
 غير الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا بقطع مسافة تكون
 حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث
 يكون بذي ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرفة وتتجدد
 مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبين في العطف الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء
لا يتجزى فاذا ثبت ان كل حادث سبق بوجوده غير فاعلم ان الذات متصل اتصال
المقادير وهو المطلوب في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي المهية والشئ
مدنبة على نية في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى مهية ولذلك
وسم احد الفصلين بالتبنيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعات
واما امردها ههنا الاحتياج اليها كونها غير مذكرة فيها مضي من الكتاب واعلم
انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبليّة والبعدية
الحاصتين به فانه هو الشئ الذي يلحقه لذاته القبليّة والبعدية اللتان لا يوجدان
معاً وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبليّة بهذه الصفة لانه بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك لاخر والقبليّة والبعدية للشئين بسبب الزمان
واما الزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرفة المتجددة صاحبة للحق هذين
المعنيين بها لا شئ آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا
يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما كما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما
سائر الاقسام القبليّة والبعدية باثبات اللتان لا يوجدان معاً ايضاً ليس بتميز
حقيقي لان المعلول يجري مجراها في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معرّف
الابنية لم يلتفت الى ذلك والقبليّة والبعدية اللاحقتان بالزمان اصافتان
بالزمان لا يوجدان معاً الا في العقول لان الخريجين من الزمان اللذين يلحقهما
القبليّة والبعدية لا يوجدان الا في العقول معاً فكيف توحيده الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبوتها في العقل شئ يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان
ذلك الشئ وكذلك استدلال الشئ بعروض القبليّة للعدم على وجود زمان يقارنه
واذا تقررت هذه للمعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبليات لو كانت
موجودة في الخارج لكانت القبليّة الواحدة قبل موجود آخر قبليّة آخر
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبليّة لانه
ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبليّة فليس هو من الموجودات
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الأزمان

اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في حق قبليته اخرى
 يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني و
 يندفع ايضا اعتراضه بانها اصناف عقلية ان يجبل ان يوجد معا وقد قيل انها لا
 يوجدان معا هفت وذلك لانها اصنافان عقليتان يجيب ان يوجد معا وضاهما
 والعقل ولا يجبل ان يوجد في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم
 لو اتصف بالقبليّة الوجودية للزم انصاف العدم بالموجود وذلك لان العدم
 المقيد لشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح في حق الاعتبارات العقلية
 به من حيث هو معقول شرانته اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان
 على بعض هو هذا السابق المذكور في عدم الحوادث ووجوه تعيينه فيلزم من قولكم
 هذا ان يكون للزمان زمان اخر والفرق بان الزمان مقتضى لذاته فلذلك استغنت
 القبليّة والبعديّة والبعديّة العارضة ان لا غير عنه ليس بمفيد لوجهين الاول
 ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهية استحالة تخصيص بعضها بعضا بالتقدم
 دون البعض الاخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الاخر بمهية فيكون الزمان
 غير متصل بل مركبا من اقسام التكنان ان تجوز وجود قبليّة وبعديّة لا يوجدان معا
 في جزئين من الزمان من غير زمان تغايرهما يقتضى تجوز كون العدم وجودا للحادث
 من غير زمان تغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبليّة والبعديّة
 يمكن مع القول يكون كل جزء من الزمان مسلوبا فابجزء آخر ولا يمكن مع القول
 بحادث هو اول الحوادث لانه يناقض الامتسار الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى
 قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لو يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع
 الغد وان سلمناه ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اصنافا عارضة
 لها مغايرة لذاتيهما كان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي
 حصل فيه الامس وحم يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لو يوجد معه
 بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حتم كان امس فلفظ كان مشعرة بجزء زمان
 وذلك يقتضى ايضا ان يكون للزمان زمان اخر قال والقول بمعية الزمان الحركة
 ايضا يقتضى مثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والحوادث ان الزمان ليس له

مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم
 فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء
 والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة
 ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
 وتأخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا يثبتى آخر وهذا معنى لحق التقدم
 والتأخر الذي اتين له واما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارن بعدم الاستقرار
 كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضا له وهذا هو الفرق
 بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاننا اذا قلنا اليوم
 وامس لم يجتزى الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على
 معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحد
 حتى يصير متقدما واما المعية بمعية ما هو في الزمان غير المعية بالزمان اعني معية
 سببين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى
 الزمان هي من ذلك الشيء والاخرى يقتضى نسبتين بشيئين يشتركان في منسوق
 اليه واحداً بعدد هو زمان ما ولذلك لا يجتا في الاول الى زمان تغاير الموصوفين
 بالمعية ويجتا في الثانية اليه المتشاكسة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير
 الحال لا يمكن الا الذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة متحركة
 اعني تغيرا لا سبما فيها لا يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية
 وهذا الاتصال يحتمل التغير فان ملا قد يكون البعد وقبل قد يكون اقرب فهو
 مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لامن جهة المسافة
 بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان **اقول** يريد بيان مهية الزمان
 وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في المتقدم لا يمكن ان يوجد
 الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشيئين يصح منه التغير وهو الموضوع
 لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بالوجود
 يتغير هو عرض وتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة
 يسقط حركة فهذا الاتصال متعلق بالوجود بحركة ومنه **البيان المذكور**

في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان وكل زمان
 له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب
 كون الزمان متصلاً لا الى اول الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول
 لوجوب تناهي الامتدادات ولما سياتي في النقط السادس فاذن الزمان يتعلقت بحركة
 يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير
 كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النزع المتصل فالزمان كرقيدس
 التغيير عن الحركة وظهر بتسميته وثبوت مهيته وعند نسبتها فقال وهذا اهل الزمان
 قد ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
 اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة
 تزيد بزيادة المسافة وتقصا بقصاها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الوقت
 وينقص بقصاها وتلك المسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض مقدماً وصفاً يوجد المتقدم
 والمتأخر بحجتين في الوجود والحركة تجزى بالمسافة وبصير بعضها متقدماً وبعضها
 متأخراً باجزاء تقدم اجزاء للتأخر والان المتصل والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف التقدم
 والتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
 التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء
 بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم وانما
 لو صدقها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في
 المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما وجد
 المتأخر والمتقدم من المسافة معاً فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية
 يلحقها من جهة ماها للحركة ليس من جهة ماها للمسافة ويكونان معدودين
 بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث
 لها في المسافة تتقدم وتأخر ولها مقدار ايضاً باجزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا
 العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذ الفصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان
 بل في المسافة والا لان البيان تحديداً بالدور وهذه عبارة وغرضه بيان
 هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضه ايراد هذه النكتة الاخيرة استشارة

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده واحدا
وليس هو قدرة القادر عليه ولا كان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن
في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فلهذا اذن ان هذا الامكان غير كونه القادر
عليه قادر عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو
اقا في فيفتقر الموضوع ما للحادث بتقدمه قوة وجود موضوع اقول يريد بيان
كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل
وجوده اما متمنع الوجود او ممكن الوجود والا اول محال فالتالي حق فاذن له امكان
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب
في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا
كونه ممكنا امره في نفسه وكونه مقدورا عليه امره بالقياس الى القادر عليه
فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لانه الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن
ان يوجد بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يق الجسم يمكن ان يصير
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضلي لا مورا لاضافية
اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم امكان
موضوعه وذلك الامكان قوة الموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث
فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان
صورة فخذ تقريره في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض ولما بالذات كوجود البياض اما الامكان
بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس لشيء وجازد اخر له او بالقياس
المصير ورتد موجوده الخ كما يق الجسم يمكن ان يكون ابيض ويوجد
له البياض ويوجد الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودا

سبح

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موجود معها وهو محلها واما
 الامكان بالقياس الى وجود بالذات للشيء فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو
 اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما في البياض
 يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان
 في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل ووجود
 ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لعلقة
 له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
 محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وما مكانه لا يمكن ان يتعلق
 بموضوع دون موضوع اذ لعلقة له لشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن
 الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون
 الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقة فهو عارض له وقد
 فرض غير عارض لشيء هف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون
 محدثا فهو ان كان موجودا كان دايما الوجود وان لم يكن موجودا كان متمتع
 الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء المحادثة يكون اما اعراضا وصورا او مركبات
 او نفعا يوجد مع المراد وان لم يكن حاله فيها وامكانات هذا الاشياء يكون
 قبل وجودها وتعتبر عنها بالقوة فيقوى هذه الموجودات في مرادها بالقوة
 وهي يختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى
 العمل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات
 الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
 بالقياس الى وجودها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان المراد بالوجوب
 لا يمكن ان يكون فوق واحد وبالامتناع لا يمكن ان يوجد في
 الخارج والمراد بالامكان مهيات كثيرة مختلفة هي موجودات للعالم باسرها
 وهذه الاختلافات احوال للمصنفات في انفسها فكذا ما اردت تحقيق في هذا
 الموضوع لزال الاشكالات التي توهمها وظهر منه ان قول الفاضل الشارح
 الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم

معارضه ذلك بانه موصوف بح بانه مقدر وللقادر وذلك يقتضي تميزة
ثم معارضته للمعارضه بالمتنعات للتميزة عن الممكنات مع كونها نفيًا صرًا
خطب يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله
لو كان الامكان موجودا كان واجبا واه كذا والاول محر كونه وضعا لغير
والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان
في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس
بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك
الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما
بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع
الاختيار كما هو في التقدم لا يتق وجود شئ في العقل دون الخارج جهل لا ت
الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع المطابقة
والاعتبارات العقلية لا يوجد في العقل على انها صورة شئ في الخارج بل
على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج
من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله
امكان الحادث لا يجوز ان يكون حاصلا لانه لا يكون له وجوده يمتنع ان يكون محلا
لشئ ولا يجوز ان يكون حاصلا في غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا في غيره فالجواب
ان امكان الشئ قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه
بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه
فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوعه وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة
المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه
ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود
المتضائفين فهو ما يتحقق بعد ثبوت المهيبة والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على
الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين
ولكن يكفيه ثبوتها في العقل ولا يجب من ذلك تقدمها عليه في الخارج لكنه من
من حيث تعلقه بموضوعه الثابتين في العقل بالوجود في الخارج يستدعي

لا محالة وضرباً مخرجاً في الخارج كما مضى في التقدم بعينه وأما قوله الحكم يكون
 الامكان متعلقاً بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى
 فانها ممكنة معها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما هو من الفرق بين
 الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان الامكان مثل هذه الاشياء صفة لهياتها
 المحسوسة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع
 والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها
 ويكون بهذا الاعتبار كاضافة المضاف اليه وأما قوله او قيل الشيء لا يحدث الا اذا
 صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان
 اما الصغرى فلان الادوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها
 كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلة دفعة ولو حصلت قبل
 الحدوث فوجود الحدوث كان موقفاً اما على وجودها او على عدمها والا قول
 يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما
 اقتضى بعدها واما الكبرى فلان الجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار
 وجوده واجباً فضلاً عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوده غير متأخر
 عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه
 لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرايط يستجوعها الحركة المتصلة التي لا اول لها
 الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشمل العلم الالهي على يابه تشبيه الشيء
 قد يكون بعد الشيء من وجود كثيرة مثل العبدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج
 الآن من الجملة الى ان يكون باستحقاق الوجود وان لم يمنع ان يكون في الزمان معاً
 يريد اثبات الحدوث الذاتي للمكانات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيّاً
 على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخراً عن لا
 وجوده تنقسم الى زمانى والى ذاتى لا تقسام التأخر اليه ما قدم الشيخ تحقيق
 معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي وأعلم ان تأخر الشيء عن غيره
 يقع لحسنه معان على كحقيق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمكان
 او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه والثالث بالشرف والرابع

بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحدة وهو التأخر
 بالذات والمعنى المشترك هوان يكون الشيء محتاجاً الى آخر في تحققه ولا يكون
 ذلك الاخر محتاجاً الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه
 فلا يخلو ما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراذ يفيد وجود
 المحتاج اولاً ويكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة
 المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالا اعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير
 بالقياس الى الواحد كالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك
 عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه
 الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير ان يكون فان المتقدم
 يمكن ان يوجد لا مع المتأخر الى المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم
 وربما يبق لبعض المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات
 والتشخيص استعمالهما في قاطبغورياس الشفاك ذلك وذلك انه قال
 عند ذلك التقدم بالعلية وان كان يتقدم على المتقدم بالعلية
 والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تأخر بالذات والدليل
 عليه انه يمثل به حركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه
 ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره
 عماله بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعلى
 الذي بالمعنى المشترك هوانا حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان التأخر بالذات
 او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدماً وهو هو لان
 المقضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض
 متقدماً وهو هو لا المقضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشرح بان
 الذي يكون استحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون
 في الزمان مع المتقدم بالعلية وللتأخر بالطبع لا يكون في الزمان مع المتقدم
 بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما
 بالايمان العام السائل للوجود واللا وجود وهو قول له وان لم يجتمع ان يكون

في الزمان معاً قال وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه
 فما استحق هذا الوجود الآلا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما
 الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود
 لاعنه وليس يصل الى ذلك الآلا ما أعلى الآخر وهو بيان للتأخر بالذات بتقريره
 في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعنى
 التأخر كما العلول مثلا عن آخر يعنى المتقدم كما العلة مثلا ووجود المتقدم ليس
 عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الآلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه
 للحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه
 وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر
 من تلك العلة الآلا ما أعلى المتقدم وذهب الغاضل للشاكر الى ان المراد ان
 العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بتوسط بين ذات
 المعلول ووجوده كما است امرى هذا التفسير مطابقا لفظ الكتاب
 المثال وهذا مثل ما يقول حركت يدي فحركت المفتاح ان حركت المفتاح
 ولا تقول حركت المفتاح فحركت يدي او حركت يدي فان كان معاني الزمان
 فهذه بجدية بالذات هذا اليراد المثال المتقدم الذي ومعناه واضح واعتراض الغاضل
 المشاكر على التقدم بالجدية فقال ان حركت يدي من تقدم العلة على المعلول
 حركت يدي من ثرة فيه كان معناه قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان
 المؤثر في الشيء من ثرة فيه وهذا اتركه عن الفاعلية فان كان المراد شيئا
 آخر فلا بد من اعادة تصديقه وجعل قوله الشئ الوجود لا يصل الى المعلول الآلا
 على العلة بيا نال ذلك ونسبه الى الجانر وجعل التمثيل بحركة اليك والمفتاح
 بياناً آخر غير ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشئ الذي منه الوجود
 على الشئ الذي له الوجود معلوم ببدهة العقل وليس الفرض من هذه
 البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الفرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم
 الزمانى فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزمانى شرط في وجود هذا التقدم
 قرأت تعلم ان حال الشئ الذي يكون للشئ باعتبار ذاته متقدماً عن غيره وتميل

حاله من غيرة ثبوتية بالذات وكل موجود عن غيرة ليستحق العدم لو انفرد او لا
يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيرة فانك لا يكون له وجود قبل
ان يكون له وجود هذا هو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي
شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقديره ان حاله
الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيرة انما يكون قبل حاله
بحسب غيرة قبلية بالذات لان امر تقاع حال الشيء بحسب ذاته ليستلزم ارتفاع
ذاته وذلك يقتضي امر تقاع للمال التي يكون للذات بحسب الغير واما امر تقاع للحال
التي بحسب الغير فيقتضي امر تقاع للحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن
بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم
يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبار
لا يكون الا في العقل فالحال التي له تجرد عن الغير اما العدم واما ان لا يكون
الموجود ولا عدم واما وجوده فهو حاله بحسب الغير فاذا وجوده مسبوقة
اما بعد مساويا لوجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن
لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق الوجود فان المستحق
للاوجود هو الممتنع فاذا وجوده مسبوقة بلا استحقاق الوجود لا بالعدم
او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون
له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث
هو هي فهذه الحالة لا يستحق العدم اذ الوجود والا لكان ممتنعا
لامكان وان اراد به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عن
ان المهيبة المحجزة عن الاعتبارات لا تثبت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار
العقل لا يتخلو من ان يعتبر اقامه وجود الغير ومع عدمه او لا يعتبر مع احد هما
لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع
وجود الغير لم يكن اصلا فاذا انفرادها هي لا كما اذا قيست الى الخارج وهذا
مع استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجرديها عن الوجود

والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود للمنفرد
ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى
السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه
معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك المهية عن اعتبار
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة
من حيث هي على الحالة التي لها يكون علة من طبيعة الارادة او غير ذلك ايضاً
من امور يحتاج الى ان يكون من خارجها مدخل في تميم كون العلة علة
بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدم او المادة حاجة النجار الى الخشب
او المعاون حاجة النجار الى سائر اجزاء الوقت حاجة الآدمي الى الصيف وال
الداعي حاجة الأكل الى الكوع او الزوال ما نع حاجة الفسأل الى الزوال الدجج ^{بوتيدان}
يفته على ان المعلول لا يتخلف عن علة التاخر فذكر ان وجود المعلول متعلق
بعلة الطبيعية لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والآلة
كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور
فان علة هاتين الحركتين لا يتحصل من وجود الآلهما وكذلك الحالة التي
للفس النائية التي يصيرها علة للحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون
للعلة التي هي فوق هذه العلة وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما
يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستاً هي
يمكن ان يشتمل عليها فتمة وهوان يتن تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية
والوجودية يكون اما شيئاً يضاف الى العلة ليمكن من العلية او شيئاً لا يضاف
اليها والآول اما شئ يتوسط بينها وبين معلولها كالألة واما شئ لا يتوسط
وهو اما ذات يضاف اليها كالمعادن او وصف لها كاللذات والشع الذي لا يضاف
اليها اما محل لفعالها كالمادة واما ليس بمحل لفعالها كالتزمان والعدمية كزوال
للمانع وقوله والوقت حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة من هذا الاديع وهو
منسوب الى جمع الاديع والاديع هو الذي كان فيق وافق وهو الجلد الذي

لم يتمد باعته ويجمع ايضا على ادمه كغيف وار عفة فالمشوب اليها ادمه
 بقدر الالف والذال واو ادمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي
 لوجود الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة
 قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال من صحت بانه
 فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة النسل الى نزول الدجن هو النبا س
 الغيم السماء وههنا ضد الصحو وعلى نزول المانع اعترض القاضل الشارح
 بانه قيد عدمه وانما عدمه لا يكون حيزه من العلة الموجودة والجواب ان التشيخ
 لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها تما له مدخل في تميم عليتها
 وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة معها ما يمنعها عن التاثير لا يكون علة
 بالفعل واعلم ان الامور العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء
 وهو من حيث هو كذلك امر ثابت العقل يعني ان يكون علة لما هو مسألة
 كما في عدم العلة علة العدم ويعتبر ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق
 ويعبر حيزه من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم موكبا في العقل
 وقال وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي بها علة بالفعل
 كانت ذاتها موجودة كاعلى تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا لما ذكره الامور التي
 يتم بها عملية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجهتها اذ كانت عدم المعلول يتعلق
 بعدم شيء من تلك الجهة انما عدم حال من الاحوال المعترية في العملية بالفعل وحدها
 وانما عدم ذات العلة ومطلقا قال فان لم يكن شيء معتوق من خارج وكان
 الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود
 الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة تميزه او غير ذلك وجب
 وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وانما فرض ابدا كان ما بان ان
 ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن ههنا
 علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة في وجود المعلول من قوت
 على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف
 الاعليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد وانما الامور

فرضا بديا و وقتا مادون وقت كان ما بازا به مثله قال واذا جاز ان يكون
 كل شئ متشابه الحال في كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سر مدنا
 فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضائقة ليد ظهر على
 اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الى ال
 في كل شئ لا يتجدد لها اسأل ولا يترول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب
 عنها دائما واما قال لم يبعد وان كان من الراجح ان يقول وجب ان يجب
 عنه سر مدالات مقصودة ههنا انزلة الاستبعاد فان الجمهور ليستجدون وخرج
 معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا اشاقها مني على ان العلة الاولى
 يمتنع ان يكون لها صفة او حال يخرج ان يفتقر وذلك مما لم يسبق اليه اشارته في
 فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتبنيز والذالة الاستبعاد واما عبر عن الدوام ههنا
 بالسرمد لان اصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعضها
 البعض في متدلهما الوجه فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتعيرات
 الامور الثابتة والزمرد على النسبة يكون للاصور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوما الى
 ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه لسبب
 ثمران لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائقة في وضع الاسامى بعد ظهور المعنى
 فظهر من ذلك ان المفعول اعلم من المحدث ^{في} الايداع هو ان يكون من الشئ
 وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان فقد التفسير لفظة
 الايداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قال يتقدمه عدم زمان
 لم يستغن عن متوسط وذل انذ كما لما سلف وهوات كل مسبوق بدم فهو مسبوق
 بزمان ومادة والفرض منه عكس نقيضه وهوات كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان
 فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضيا في تفسير الايداع اليه ان الايداع هو ان
 يكون من الشئ وجز لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يطره ان
 الصنع والايداع متقا بلان علمي ما استعملهما في صدر المنطق قال والايداع اعلى مرتبة
 من التكوين والاحداث التي تكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادتي والاحداث
 هو ان يكون من الشئ وجود زمانا في كل واحد منهما يقابل الايداع من وجه

والابداع فتقدم منهما لآلة المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونها مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى
فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منها الى العلة الاولى
فهو على رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطا كما ذهب اليه الفاضل
الشارح تنبيه **واشارة** كل شئ لم يكن ثمر كان فتبين في العقل الاول ان ترجم
احد طرف في امكانه صار او **الشيء** وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يزيل
عن هذه البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصص عن ذلك
الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه
اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جدا ولا يقف فالحق انه
يجب عنه **اقول** الحد لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مقتدر في ترجم احد طرف في وجوب
وعدمه على الآخر الى علمه سر محبة لذلك الطرف وهذا حكم اول وان كان قد يمكن
العقل ان قد يمكن للعقل ان يزيل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى
التمثيل يكتفي بالميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجم احدهما على الاخرى من
غير شئ آخر يضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع **تقران** صدق
الممكن المعلوم مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما او يكون واجبا او لا يكون بل يكون
ممكنا اذ لا وجه لكونه ممكنا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا
عاو الكلام في طلب سبب ترجمه جدا على حد يدا واحدا ولا يقف بل يؤدي الى
الاستقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما
فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدق المعلوم مع الترجيح عن السبب لا اول
واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلوم عنها
لم يوجد المعلوم وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاها كما كانت
واجبة في علتها واما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على جهة او
وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم يبا من اع
فيه اذن وعلى حكم قريب من الرضوخ وهو كون السبب في سببيتين واجبيا وهذا
تمامه منه قسم من التكميل فانهم حكموا بان الفاعل المختار اما يصدر الفعل عنه على

سبب

الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آخر
مفهوم ما يجب ان علة ما بحيث يجب عنها فاذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثين
مختلفين المفهوم فمختلفة الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا
من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما
النهية واما لانه محدد واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر
فمن قسم الحقيقة اقول يديان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد
الاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الرضوع ولذلك رسم الفصل بالتنبيه
وانما كثرت مدافعة الناس بانه لا يخالفهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يوافق
كون الشيء بحيث يجب عنه غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليه لا
غير عليه للآخر وتفاير المفهومين يدل على تفاير حقيقةهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا
بل هو شيان او شئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا ههنا فهذا
القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال واذنك الشيطان انما لم يكن
من مقومات ذلك الشئ الواحد ومن لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام
الاول بعينه ولم يقف فما اذن من مقوماته وفي النسبة بزيادة او بالتفريق بعد
قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من
مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللانهم هو بعينه
حيثية ذلك للمفهوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ولا
فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب ما في مهية ذلك الشئ
اولاته موجود بعد كونه شيئا اولا بعد وجوده بتفريق له والاول كما في
الجسم بحسب مهية المنقمة الى مادة وخصايرة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر
الذي يلزمه عند وجوده بسبب تفاير مهية وجوده والثالث كما في الشئ المنقسم
الى اجزائه او جزئياته فاذا كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم
للحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان
يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض واما قال فهو منقسم حقيقة
ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما الوجود

لولا كبره من بعد الوجود كما هو وعارض الفاضل الشارح ذلك باوة الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بغيره وليس بشيء وقدير صنف باشياء كثيرة
كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة
ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه وانضافه تلك الاشياء وقبوله
لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب
الا واحدا ولا يصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والى ان سلب الشيء عن الشيء
وانضمام الشيء للشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير
فاكفالا يلزم الشيء الواحد من حيث نفس واحد بل يستدعي وجود اشياء عرفت
واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدق
الاشياء الكثيرة من الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبما انه ان السلب يفترق الى ثبوت
مسلوب عنه بتقدمه و لا يكون فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الانضمام
يفترق الى ثبوت من صوبه وصفة والتأبائية الى قابل ومقبول او الى قابل من شيء
يوجد المقبول فيه ولتباين المقبول كالسواد والبرق سعة يفترق الى اختلاف حال
التأبل فان الجسم يقبل السواد من حيث تنفصل عن غيره ويقبل الحركة من حيث
كسونه حال لا يمنع من وجوده او اما عند وجود الشيء من الشيء فامور كثيرة
في حقيقته فرض شيء واحد من العلة والا كما منتهى استناده جميع المعنويات الى مبدأ
واحد لا يقصد ولا يخلو لا يتحقق الا بعد تحقيق شيء يصدر عنه و شيء مهادر
لا فانقول الصدور يطلق على منبئين احدهما امر خاص في اثره للعلة والمحلول
من حيث يكون ممكنا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها
المحلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المحلول ثم على الاضافات العارضة لها وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعامل واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة
لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المحلول غرقا فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما هو في تلك الحالات
والقول ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه كذلك اذا تذكرت

ب

ما قيل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى
 لا احب الا فلين فان الهوى في خطبة الامكان اقول ما قال آخرون بل هذا الوجود
 المحسوس معلول تفرقت قوافلهم من زهيرات اصله وطيبته غير معلولين لكن صنعته
 معلولة وهو لا يعد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك من
 من جعل وجوب الوجود لصدئين اولعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهو لا
 في حكم الذين قبلهم تريد ذكر هذا هبل لناس في وجوب عيان الموجودات
 وامكانها وقدمها وحادتها وان ينسب على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم
 في الشيخ الغفني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهل واحلام اكثر من
 واحد فالتاليون بانه اكثر من واحد تفرقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة
 والواقائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
 اشكالها وهياتها ونضدها والعناصر بأكملها واجبة قديمة وان المكن
 الحوادث في العالم هو الحركات والتراكيب وما يتبعها الا غير والشيوخ رد عليهم
 بتذكر ما هو من شرط واجب الوجود وهوانه واحد غير محتاج في قوامه الى شئ
 وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية
 الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى هية ووجود وان جميع ما هو من صوف لشيء من
 ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كونه هذا المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى
 بانفسها غلظت عن غيرها بقوله تعالى لا احب الا فلين في قصة ابراهيم مع حكايته عنه حين
 بامتناع الربوبية للكواكب لانها فان الامكان اقول ما واما الفرقة الثانية القايلة
 بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افرقوا الى قائلين بان مادة هذه
 المحسوسات وعصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القايلون بانها واجبة
 فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور اكثر من القدماء ومنهم من ذهب
 انها هي اجسام اما متفقة بالنوع ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيقرطيس واصحاب
 مختلفين بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء
 او هواء او نارا وغير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
 حادثة معلولة وانبتوا على معايرتها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما

القائلون بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالهوي المجردة وجميع من قال بالاجزاء
او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فرق واحد فهم من جملة القائلين بالهوي المجردة
وهم المجرمان يتون الذين قالوا بان المبادى خمسة هوي و زمان و خلاد و نفس و اله
و اما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون
وجوب الوجود لضدين خبير و شير و يعتر و عنهما يزدان و اهر من و
تأثرة بالنور و الظلمة و الشين ردة على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود
واحد قال و منهم عن و انق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقا فقال فريون منهم
انه لا ينزل و لا وجود لشيء عنده ثم ابتداء اراد وجود شئ عنه ولو لا هذا كانت احوال
مختلجة من اصناف شئ في الماضي لا غاية لها مجردة بالفعل لان كل واحد منها وجد
فان كل واحد منهما يتكون لما لا غاية من امور متعاقبة كلية مختصرة في الوجود قال و ذلك
بحال ان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معانها في حكم ذلك فكيف يمكن ان يكون حال
من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد الا غاية له فيكون موقوفة على ما لا
غاية له فيقطع اليها ما لا غاية له ثم كل وقت يتجدد و يزداد عدد تلك الاحوال و كيف
هو عدد ذلك ما لا غاية له و من هو لا من قال ان العالم وجد حين كان اصله لوجوده و من
من قال ان لم يكن وجوده ما الا حين وجد و منهم من قال لا يتعلق وجوده بجهن و لا بشئ
آخر بل بالفاعل و لا يستعمل عن هؤلاء هو لا عما فرغ من ذكر اقوال القائلين بان الواجب
الكثير من واحد شرع في اقوال القائلين بان واحد و هم بعد اتفاقهم على ذلك افترقا
فريتين ذهبت احدهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانا و هم المتكلمون
و كثير من ساير المليون و الثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الاستباق
بالذات و هم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم ينزل غير مجرد
لشئ ثم ابتداء و اوجد العالم بارادة و احتج على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك
لنزم القول بمراد ان لا اقل لها كما ذهب الحكماء اليه و هو باطل لامور
منها و جوب كون تلك المراد موجدة بالفعل لان كل منها موجد فاذن
يكون لما لا غاية له كلية مختصرة في الوجود و الاختصار في شرعها فقط عدم التناهي
وان لم يكن لها كلية حاضرة لا حادها معان في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا ساء

على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذا الحق بقوله
 موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من
 الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة
 والاولى المترتبة الغير المتناهية فيمتنع ان ينقضوا اشارات هذه الحق بقوله وكيف
 يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها لانهاية ومنها وجوب
 تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي من متنع ان يزيده او ينقص الى هذا
 الحق اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد اعداد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما
 نهاية له ثمات هذه الفرقة اذا طولوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذي حدثت
 فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها فيما لا يتناهي قبله وبعده اختلفوا في
 الممكنة فيه الم قابل بثبوت التخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت اولفا
 اولش عنهما والى قابل بنفي التخصص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص عن
 بل يشبهه بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرقة المذكورة اختلفوا في ثلث فرق
 فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث ووجوب علة لذلك التخصص على
 غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجرى وهو لاء
 انما يقولون بتخصص على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص
 تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
 حدوث العالم في غير ذلك الوقت متناعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو ابن
 القاسم البلخي المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا
 من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر
 غير الفاعل ولا يستل عما يفعل واعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناد
 العلة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختاران يختار احد مقدوره على الآخر من
 غير تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضه الماء في انائين متساوي النسبة
 اليه من كل الوجوه فانه يختار احد هما لا محالة وتغير ذلك لا يشك
 المذكورة وهم اصحاب الى الحسن الاشعري ومن يحد وخذوا وغيرهم من
 المتكلمين المتأخرين واسار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هو لاء من قال الى قوله

ولا يستل عن لم وحقم اقوال المتكلمين بقوله هو لاء وهو لاء قال وبنازه هو لاء
 قوم من القائلين بوجدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
 في جميع صفاته واحواله الاولى له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
 اذ ان لا يوجد شيئاً او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلاً وحال بخلافها لما فرغ من بيان
 مذهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود
 بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولى لان ذلك يقتضي عدم الفعل
 جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلاً
 دائماً اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه
 وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولى الاحوال التي
 لا يتوقف وجودها عن شيء غير ذاته ~~ككونه قادراً~~ او عالماً وفاقلاً ويقابلها
 الاحوال الثانية المترتبة على وجود الغير كونه اولاً واخراً وظاهراً وباطناً وهي لا
 يكون واجبة له لانه بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بها ^{الفعل}
 فاشارة الى ان العدم ^{القول} لا يتميز فيه حال يكون فيها ^{علنية} مساك الفاعل عن الفاعل
 اول بالقياس اليه او يكون لاصد و ^{الفعل} اول بالقياس الى الفعل عن حاله
 اخرى يصير فيها فاعليته اول به او صدور الفعل اول بالقياس الى الفعل
 عن حاله اخرى يصير فيها فاعليته او في به او صدور الفعل اول بالفعل وغيره
 من ذلك الرتبة على التقاليد يكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية
 قال ولا يجوز ان تسخر ارادة متجددة الالدام ولا يجوز ان تسخر جزافاً وكذلك
 لا يجوز ان تسخر طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسخر المرادة لحال تجدد
 وحال ما يتجدد كحال ما يتهد له التجدد فيتجدد واذالم يكن تجدد
 كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالاً واحدة مسخرة على فهم واحد وسواء جعلت ^{التجدد}
 الامر تسيراً ولا يزال مثلاً كحسن من الفعل وقتاً ما يتسراو معين او غير ذلك مما
 او كتحريم كان يكون له لو كان قدر الومائق او غير ذلك كما في حال لما كان الفاعل الحتم
 عند المتكلمين هو الذي ليس له مقدار بالقياس اليه من حيث هو قادر ما احتاج
 الى اثبات شيء نسبته بخصص الذي الطرف الذي نتجته فاشتماله ارادة يتعلق

بذلك الطرف وهي تجديد عند بعض المعتزلة وقدمية عند الاشاعرة وغير ذلك
 على عند الكعبى فاشارة الشيخ الى بطلان الارادة المتجددة اولاً باها لا بد وان
 تتبع امره المتجدد اي يقتضى شيئاً واحداً المقدرات كشيء ما او ميل اليه وهو
 الداعي والا كان تعلقها بذلك المقدر دون ما عداه جزافاً وهما منفيان
 عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظه معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تبيين وقد
 يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداءه شوقاً تحديقاً من غير ان يقتضيه
 كالرياضة او طبيعة كالنفس ومزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب بالهبة
 وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبت يكون باعتبار من الغاية والشيء اطلقه
 هو ما على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق
 او اختصاصه بل جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال كذلك لا يجوز
 ان نسلم طبيعة او غير ذلك بل تجديد حاله لا يجوز ان يحدث شيئاً من شروط الفاعلية
 التي تتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة وقسمه الى تجديد
 وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد دائماً يكون كحال الفعل المتجدد الذي لا منافيه
 وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجديده فكذا يحتاج ذلك الشيء الى تجديد امر
 آخر ويتسلسل اتقاد فعة وهو باطل واما الشيء قبل شيئاً وهو القول بحدوثه لا الى
 اوله فاشارة الى ابطال القول بالارادة بالقدمية وبيان الارادة غير من اسيده
 على العلم بقوله واذا لم يكن تجديده كانت حاله ما يتجدد شيئاً حالاً واحداً مستمرة على نحو
 واحد وذلك يقتضى ما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلاً واما صدور في جميع اوقات
 وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقبلون بالارادة المتجددة لا يعتبرون تجديد
 شيئاً غير الفعل اصلاً مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصله للصدور واما بامتناع
 الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيئاً وابطال
 القول بان لا يتجدد شيئاً اشار الى ان هذين القولين ايضاً قول بتجدد فقال وسواء
 جعلت التجدد لا موقوتين من الفعل وقتاً ما تفسير يعنى القول بصلوح بعض
 الاوقات او معينين صيرورة الفعل متتابعاً كما يكونه ممتنعاً او غير ذلك مما يعبر
 عنه بحسب اصطلاحهم او جعلته لا يزال كقولهم ان فزال عند الوقت الصالح

امتناع كان منزلا عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عبارة انهم فان القول بجميع
 ذلك قول متجده وشي ما وقد اطلنا به قال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب
 الوجود من افاضة الخير والنجوع هو كون المعامل مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي
 ضعيف وقد انكشف لذوي الافاضات ضعفة على انه قائم في كل حال ليس في حال
 اولى وايجاب للسبق من حال واما كون المعامل ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
 بغيره فليس يتأقضى كونه دايما الوجود بغيره كما نهت عليه وما فرغ عنه من الاستشارة
 القوم الغفل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وايضا نقول بالحدوث
 الادوات يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل
 والى ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المتأخر يجب
 ان يكون مسبوقا بالعدم وبما يتعلق بالفعل هو قولهم ان الفعل في نفسه يمنع التأخر
 فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث هو كونه مستمرا على التزم امر شنيع هو
 تعطيل الواجب جل ذكره فيما المرزول عن افاضة الخير والحيوان فكان هو ان يكون
 الفعل مسبوقا بالعدم فهذا الغرض ضعيف ومع ذلك فخر حاصل في كل حال
 وانما حدث الفعل في الوقت الذي حدثت او في آخر قوله او بعده من غير تخصيص
 ولو لو تعلق بالوقت دون غيره ان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في
 نفسه يمنع ان يكون غير حادث فقد نهت في صدر العطف على صدورها وبيان ذلك
 ان المعامل يمكن ان يكون دايما الوجود انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاث المحكية
 عنهم على امتناع وجود حادث لا قبل لها وبيان وجود الخطاء فيها فقوله واما كون
 غير المتناهي كلاما موجداً الكون كل واحد في قائما من جوداً فهو قولهم خطأ ليس
 اذا صح على كل واحد حكم متعلق على كل محصل ولا لا كان يصح ان يقال كل من غير
 المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل
 الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب
 عن الحجة الاولى وهوات القول بعمدة الحكم على الكل
 بكل ما يصح ان يمكن به على كل واحد يقتضيه قول
 يا مكان قول غير المتناهي في الوجود لا مكان قول كل واحد منها في الوجود وهذا

هـ

ما يصححون ما متناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان
 يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرج به الى الوجود وقوله فكلوا من
 منزل غير المتناهى من الاحوال التي تذكر ونهاه معدوماً الاشياء بعد شئ وغير المتناهى
 المعدوم قد يكون فيه اكثر واقول ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب
 عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهى اذا كان معدوماً فقد يمكن ان يزيد
 وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلية التي ينقص كل يوم وتكثرون لا ت
 الله التي هي زائدة على مقدورات مع كونها غير متناهية عندهم والحوادث التي
 كلامنا فيها ليست موجودة جميعاً في وقته من الاوقات فان انزاد يادها لا يكون
 قادحاً في كونها غير متناهية وقوله وانما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
 مالاهاية له او احتياج شئ منها الى ان يقطع اليه مالاهاية له فهو قول كاذب
 فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشئين وضعا معا بالعدم والتناهي
 لم يكن يصح وجود الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن التوقف
 ولا في وقت من الاوقات يصح ان يوافق الاخرة كان متوقفاً على وجود مالاهاية
 له او محتاجاً الى ان يقطع اليه مالاهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه
 وبين كون الاخر اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع
 عندكم وكل واحد واحد فان عنديم هذا التوقف ان هذا لو يوجد لا بعد وجود
 اشياء آخر كل واحد منها في وقت آخراً لا يمكن ان يحصى عددها وذلك ثم هذا
 هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون متقدمة في ابطال نفسه
 بان تغيب لفظها لتفسيره المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف
 الحادث اليومي على انقضاء مالاهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان
 هراً قد كان فيما مضى وقت بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الجوارث
 وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء مالاهاية له
 من الجوارث او كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده الى انقضاء مالاهاية
 بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي التوقف اليه فهو قول كاذب ومع ذلك
 مصداقاً على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل

وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث الوجودي من الحوادث الاعدد متناه
 واذ كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحداً فنفى جميع الاوقات هذا
 الحكم لكي يكون حقاً وان كان معناه ان الحادث الوجودي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا
 نهاية له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما ينزهنا عليه ان يكون
 الصانع الواجب لموجبه غير مختلف بالنسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنده كما
 اولياً وما يلزم ذلك لزوماً ذاتياً الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فنتبعها
 التغيير لما فرغ عن الاحتجاجات والحجج بامت ذكر ما هو الحاصل من مذهب
 الحكماء ههنا وهوان الواجب لا يختلف نسبه الى الاوقات والى معلولاته
 الأولية يعنى العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة عربية بينهما
 وما يلزم ذلك لزوماً ذاتياً يعنى النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدق
 عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها
 يعنى الحركة السعدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فنتبعه التغيير يعنى
 الحوادث الوجودية قوله هذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هراء بعد
 ان تجعل واجب الوجود واحداً مراداً ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس
 والمتنازع في وحدته واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرضى التساهل
 فيه وليس مراده ان مسألة القدم والحدوث تعلقاً بمسئلة التوحيد

الخط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه يتجه منه وصل اليها وقف والصواب
 ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لا حيله يصده
 المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا الخط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان
 ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مشكل بفعله وتأينها اثبات العقول والتشبهها
 بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعنى مسألة القدم واساس
 لما بعده بيان الاول هوان الباري تعالى ان لم يكن مستكماً لا يغير لم يكن فاعلاً
 بالقصد والارادة وح كان موجباً وذلك يؤكد القول بالقدم وايضاً عن القائلين
 بالحدوث الذي تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اول خلق العالم في وقت

شرح اشارات

بعينه وباطال انه يفعل بالامرادة يندفع هذا العذر ويبان الثاني هو ان
 كون حركات الافلاح شبيهة بتسوية الذي يدلستدل على وجود العقول انما
 يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست لا عنائية بالسافات وذلك انما يثبت
 بان يق لو كان حركات الاجبال لسافات كانت هي مستقلة بها والعالم لا يكون
 مستكلا بالسافات واقربك انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع كان
 من الواجب ان يبين كيفية مبدأ ثمة فذكر ذلك في النمط الذي يتلو المشتمل على
 الصنع والابداع ولما ذكر الاعمال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة
 الاحكام الكلية وهي ان الغايات لا يكون لانغاله غاية واما ان يكون لانغاله
 غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ودل ذلك على وجود موجودات
 مترتبة هو صيادى الغايات تلك الاعمال بل لوجود هذا الصنف من الغايات
 وساقه ذلك الى النظر الى ان تلك الموجودات ثم ترتيب الوجودات من
 المبدأ الاوالمترتبة الاخيرة وذلك من النمط بالغايات ومبادئها وفي الترتيب
 تنبيه تعرف ما الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه في
 امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات كما ان ذاتية لذاته فمن احتاج الى شئ اخر خارج
 عنه حتى يتوله ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال
 لها اضافة ما تعلم او عالمية وقدرة او قابلية فهو فقير يحتاج الى شئ هذا التعريف
 لمعنى الغنى والمقصودات مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاوالم يقضى ان لا يكون
 لفعله غاية مياثنة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه وان
 ما هو له بسبب وجود شئ غيره ولا دل ينقسم الى ما ليس من شأنه ان تعرض له
 نسبة الى غيره والى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة اصناف الاوالم هو الهيئات
 المتمكنة من ذات الشئ والثاني هو الهيئات الكالية الاضافية وهي كالات
 للشئ في نفسه هو مبادى اضافات له الى غيره وانثالث هو الاضافات المحضة
 والشئ ذكرات الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة اشياء ذاته
 والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات
 المحضة لانها متعلقة الوجود بعينها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء

بغير ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء ينبغي ان يكون فقير محتاج الى
كسب وهذا الكلام كعكس نقض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشاذ
قوله من افتقر في الشيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج
عن قانون الخطاء به فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى غيره
معلول ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بد من افادة
تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضيات يكون كل قضية موضوعها ومحمولها
شئياً واحداً فهو خارج عن قانون الخطا به وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحد وذلك بصير مفهومه قريئاً من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطا بية
على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شئ موجد
وايضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا
الفصل كرمية الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شئ من
صفاته الحقيقية وذلك يقتضيان يكون قوله الغنى هو الذي لا يفتقر الى
الغير وهذه الامور شئياً بقضية شتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والمحدثى واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل المحدد
وما يقابل المحدث باذاتهما ايضاً شئياً واحداً ويكون كلامه هذا جارياً مجرى
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس
بالانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفاً مقبولاً والثاني قولاً مستنكراً غير
مقبول مع كونهما في الحكم واحداً ابلى لوقالات الشيخ قد قال في الاول ان الغنى
هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده من احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب
ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان متوكلاً لفظياً وكان من الواجب ان يقول
ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان متوكلاً لفظياً وكان الجواب انه لما كان في الاول
قاصداً للتعريف لم يسور الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله
بل ورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه طالما يمكن في الثاني قاصداً
للتعريف ورد الاحتياج ليعلم انه استعمالها بمعنيين متقارنين تنبيه

اعلم ان الشئ الذي انما يحسن به ان يكون عنه شئ آخر ويكون ذلك اولي العيون
من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولي واحسن به مطلقاً
وايضاً لم يكن ما هو اولي واحسن به مضاعفاً فهو مسلوب كمال ما يفترق فيه الى
كسبات قوماً من المتكلمين يعدلون افعال الباري جل ذكره بالحسن الاولوية
فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولي من تركه فلا جعل
ذلك خلق الله الخلق والشئ اراد ان يبيده على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى
لا سناد نقصان اليه وتقريره ان الشئ الذي يحسن به ان يفعل فعلاً ويكون ان
يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصل
وكان ما هو احسن به من شئ آخر ايضاً حاصلًا وهما صفتان له احدهما مطلقة
والاخرى كمالية اضافة الى شئ آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلًا
ولا ما هو احسن به من شئ آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيد
ذلك الشئ من فعله وفعله غيره فاذا نهي في ذاته مسلوب كمال منتق في كمال
الغيره تنبيهه فما اقبل ما يقال من ان الاصل العالية تحاول ان يفعل شيئاً
لما تحتها لان ذلك احسن بها وتكون فعالة للجميع فان ذلك من المحاسن والامور
اللايقب بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شئ وان لفعله
لمية هذا تصريح بالمقصود الذي او ما فاله في الفصل المتقدم وهو كنية
لما قبله ومواده واضر وجعل الحكم عاماً متناً ولا للجميع لعدل العالية التي هي
تامة اتمابذواها او بعلاها مع ابداعها وانما سلب لغاية عن فعل الحق الاول
جبل ذكره مطلقاً الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما
من يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكماً بذلك الوجه والثاني
من حيث يتم فاعليته بهيئة تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته
ناقصاً في فاعليته والحق الاول لما كان تاماً بذاته واحداً الاكثره فيه ولا شئ مثله
ولا معه فاذا نفي لغاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله تذييبك
اتعرف ما الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً لا يستغنى عنه شئ في شئ وله
ذات كل شئ لان منه او مما منه ذاته فكل شئ غيره فهو له مملوك وليس الى شئ

فقرسيحة الكلام يقتضيان يوم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنب
 ولا شك في ان التقديم والتأخير وهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل
 على تعريف معنى الملك وقد اعتمده فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنياً مطلقاً وهو
 سلبى والثانى افتقار كل شى في كل شى اليه وهو ضافى والثالث كون كل
 شى له وهو ايضا ضافى وعلى ذلك يكون كل شى منه فانه لما كان كونه غاية
 للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه حتى تقلد كون الاشياء له بكون الاشياء منه
 تنبىة اعرفها للجو الجوى فادة ما ينبغى لا يعرض فاعل من هيب السكين لمن
 لا ينبغى له ليس بجواد والعل من هيب ليستعيروه عامل وليس بجواد وليس العوض
 كله عينابل وغيره حتى الشاء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون
 على الاحسن وعلى ما ينبغى من جواد ليشرف او ليجدا وليس به ما يفعل فهو مستعير
 غير جواد فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب
 فصدى لى ليعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئاً لولم يفعله قبحه اولم يجس منه
 فهو بما يفيد من فعله متخلص يريد تشريف معنى الجود وقد اعتمده فيه ثلثة اشياء
 احدها معنى الفادة والثانى ان يكون ما يفيد المفيد شيئاً ينبغى المستفيد اى
 يكون ينبغى هو غنياً بانيه مؤثراً اياها لى والثالث ان يكون لعوض وابق
 الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغى جملة سيرا
 بها تارة الحسن العقلى كما يق العلم ما ينبغى وثارة الاذن الشرعى كما يق التكاح
 ما ينبغى والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى
 لما سى هذين واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه
 اللفظة فى الجاهلية اقام معتزلة يقولون بالحسن العقل واما فقهاء يفتقوا بالاذن
 الشرعى على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا ابا نفادهم بمستعمل هذا اللفظ غاية ما فى
 الباب نهم استعمالها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين
 لكن ذلك مما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف
 وعلماء اللغة جميعاً ذكرها انها من افعال المطاوعة يقال بغيتته اى طلبته فانبغى
 كما يقال كسرتة فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدر فى امثال هذا

الكلام الذي استحسنه لغواص العوام وجرى مجرى النكت بمثل ذكره هذا الفاضل
لا يلقى بمثاله لانه يدل على صدوره عن عصبيّة او حسد وقلّة انصاف حاشاه
عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفايده الى الغير لولم يكن معتبراً في الجواد
اجب ان يقع للمجر الذي سقط عن سفن ووقع على رأس عدوّ انسان ما مات ذلك
العدوّ انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي عنه كالعرض والجواب ان الجواد انما
يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وهرهنا حصول ما ينبغي لم يصدر
من المجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعيّة وهي استفاضة
كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره لئلا تقع على رأس انسان اتفاقاً والاتفاق
يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي ختلال
او كالمفاعلة المقتضى لموت انسان لا يكون مقتضياً لموت عدوّ انسان آخر بالذات
بل بالعرض ثم ان مقتضى لموت عدوّ انسان لا يكون مقتضياً لحصول فايده الى ذلك
الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اوردته وكذلك
القول في الداء المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل
بالذات كيفية مضافة للكيفية الغير الملازمة وهكذا حال ساير الفاعلات
الطبيعيّة فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيئاً الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد
الشيء بتعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لا حاجة
المذكور هنا التقيد لكنّه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف الكبرياء بانه شئ
يصدر عنه كيفية كذا او كذا احتاج الى ان يقول بالذات انما اذا عرف البرودة بانها
كيفية كذا او كذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ويعود الى المقصود ونقول فاذا
قد ظهرت كل فاعل في بعض بطبيع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل انما بنفس فعله
او بما يستعقبه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشامري و قول الشيرازي واعلم ان الذي يفعل شيئاً لولم يفعله بغيره الى آخره اعادة
لكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا اللفظ واتقوا قولهما قضيتان اشتركتا
في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لولم يفعل شيئاً لغيره ذلك به وتباينتا في
المحل فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وهذا بانه متخلص اي مستعبر بظهور هذا

ليس بأعادة لذلك كما ظنه هذبه الفاضل اشتراكه والعالي لا يكون طالبا امر الاجل السا
حقوبك ذلك جارا ويجرى العرض فان ما هو عرض لقد يتميز عند الاختيار من يقتضيه
ويكون عند المختارته اولى ووجب حتمه انه لو صح ان يتو فيه انه اولى في نفسه واحسن
فلمن يكن عند الفاعلات طلبه واردة اولى به واحسن لم يكن عرضا فاذا نزل الجراد
والملك الحق لا عرض له والعالي لا عرض له في السائل العرض هو غاية فعل فاعل صوت
بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بات الباسى جل ذكره انما يفعل
لعرض ذهبوا اليه انما يفعله لغرض يعود الى غيره كالى ذاته وذلك لا ينافي في كونه
غنيا وجوازا فاشتر الشئ الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل
احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن ^{بالفاعل} لم يمكن ان يصير
عرضا له ثم انتم من ذلك ان الملك الحق لا عرض له مطلقا وان العالي لا عرض له لا مطلقا بل
بالقياس الى السائل لانه ربما يكون له عرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس
الفلكية التي لم تدع كاملة فهي مستفيدة الكمال فانها تنسب ^{كل} دامج حركة تباردة
وهو متوقع احد لا عرض المذكورة الرجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستغنا للمدح
فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة ^{مستعمل}
وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمحرك ذي ارادة ^{القصور}
ان البارى تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة
للايلاك بالارادة مستقلة بحركاتها وهم وتلبيبه كما علم ان ما يتق من ان فعل
الغير واجب حسن في نفسه شئ لا مدخل له في ان يجتاز الغنى الا ان يكون الايمان بذلك
ينزهه ويمجده فيزكبه ويكون تركه ينقص منه ويثله وكل هذا ضد الغنى لما تبين ان
الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب
الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب
حسن فكون الفعل في نفس على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو العلم
وقد نبه على فساده بما مر وهذا حسن الفعل ووجوبه في نفسه شئ لا مدخل
له في ان يختاره الغنى بل مقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم ومجده
ويصيره مستغنا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن و

القبح العقليّة يعرّفون الحسن بانه كل فعل يقتضيه استحقاق مدح او لا استحقاق ذم
 فان اقتضى الاحلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبح بانه كل فعل
 يقتضى ذم ولا جيل هذا ما يذكر الشّيخ كثيراً مع فعل الحسن والواجب عن التنزيه
 والتعجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجرى مجراها في هذه
 الفصول اشارة لا تجلان طلب مخلصاً الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في
 العلم السابق مع وقته الواجب للايق يعين من ذلك النظام على ترتيبه
 في تفاصيله ^{صياغتها} معقولاً أيضاً فانه وذلك هو العناية وهذه جملة سترقى سبيل نقا
 لما بين العلة العالوية لا يفعل الفرض في الامور السافلة وحب عليه ان يبين ان
 النظام المشاهد في الموجودات الكائنية الفاسدة كيف صدر عنها اذا يجوز ان يكون
 صدورها بقصد و ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجواز
 فذكر في هذا الفصل ان يمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل
 الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير
 المتناهية التي يجب ويثبت ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
 يقتضى فاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقيضة في جمع
 الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو رعاية الباري تعالى بخلق قاته
 وهذه جملة وعدة بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه
 الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالعقد والارادة نفس مستقل بفعله ووجبه
 نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلاً بالارادة لم يكن غنياً ولا ملكاً ولا جباراً
 والتوالي بالاتفاق باطله فالقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله
 اولي به فاذا هو مستقل بفعله وذلك بيان في الغنى وبيان للسلك
 ايضاً لا اعتبار بمعنى الغنى في حدة وبيان للحوادث الذي لا يفعل لغرض لايق اشارة
 انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لا يصلح النفع الى الغير لانقول الاتيان
 به يفرهه وعدم الاتيان يوفعه في استحقاق الذم ورح يعود الاستكمال ولما ثبت
 ان الفاعل بالارادة مستقل ثبت ان العالى لا يفعل للساقل ولما ثبت ان الله ليس
 فاعلاً بالارادة وقد اتفقوا على هيأته وحب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واتفقوا

ليس المقصود من هذه الفصول هرايق كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة
 في اثبات المقصود والمقصود هو نفى الغرض عن افعال المبادئ العالمية لان المنط
 لما كان مشتملا على ذكر الغايات وحب الابتداء بالمبادئ الاوّل وغايات
 افعالها ووجه التلخيص بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول
 المتفق عليها هذه الثلاثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على
 نفى الغرض عن فعله وقدم الغرض لانه ادل على ذلك نفسه في الفصل الاوّل وان ثبت
 المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم نشر الباقين في فصلين بعدها وذكر
 في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخير وحسن الفعل كان ايضا
 مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادئ العالمية
 جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا
 اليها مع انّه تابع لارادة بين ان المبادئ التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر
 تحريكها وما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكاينات مع نفى الغرض عن مبادئها كيف
 يصدر عنها وذكر انّه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة
 بعد تذييلها خطا بيته لانه يقى ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا
 ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه معنى فعل ما وجب عليه لم يستحق
 الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان
 يكون الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان الزلم لم يقع
 الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فظهرت الحجة خطا بيته من باب الطامات
 اتقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطا بيته وقد قال من قبل ان ذلك خارج
 عن قانون الخطا بيته والجواب عن قوله ما معنى قوله البامري لو فعل بالارادة
 لم يكن غنيا ان يقى معناه انه لو فعل على وجه يستحق به لم يكن كاملا بذاته
 بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله
 مستفيدا الاولوية او دفع المذمة ان يقال لان الاستفادة لشيء ولا يكون تاما
 ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقتاعى من باب الطامات وليس مفضوح
 لمن ينظر في الكلامين وانصف تذييله قد تبين لك ان الحركات السماوية

قد يتعلق بأرادة ما كلية وبأرادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية
 المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية معاصرة فان كانت مستكاملة
 الجوهر بفضيلتها لم يصحها فخر فكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت
 تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصوّم على انقطاع او على اتصال بل امّا
 ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يتقدم
 شيء لها فخر انم حصل ولا يجوز ايضا ان يتقدم لها حاصلها وهو مطلوب
 بل كل كمالها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب
 امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان
 يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة بدنه
 من حيث تقمة لتطلب مبادئ الكمال منه ولو لا هذا الكانا جوهرين متباينين واما
 نفس السماء فهي امّا صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلقها لتنازلها
 من الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح اثبت العقول في
 هذا اللفظ بارجح طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده مشتمل على الطريقة
 الاولى واقول انم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية
 عن افعال المبادئ العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه
 من ذلك اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء
 قوة نفسانية غير عقلية وهذا بفضل مشتمل عليه وتقريره ان يقول قد تبين
 في القط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بأرادتين كلية وجزئية وتبين
 ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي
 التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية
 معاصرة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكلية وتلك الذات
 امّا ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى
 بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا
 لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية
 المذكورة وقد تقررت في آخر اللفظ الثالث ان محرك السماء يطلب بأرادته

ماهو احسن واولى به والتلوان المراد الكلي كما هو ليس مما يتجدد ويتصير على انقطاع
 كالكليات المنفصلة او على اتصال كالكليات المتصلة بل يكون شيئاً واحداً
 اما وجود الطبيعة او معدومها دائماً ولا امور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني
 المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقع كان فيما لم ينزل لها شيء مفقود ثم حصل
 او يقع كان حاصله وهو مع حصوله طالب له بل يكون كالاها حاضرة حقيقية
 ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب
 الغواشي للجسمانية وهي مبراة عنها والحرك السماوى بخلاف ذلك فانه مويد
 لامر جزئية يتجدد ويتصور على الاتصال وقد يحصل جسمه ما يطلبه
 بالحركة فيكونه اذا هرب منه والتالك ان الجوهر العقلي لا يكون مرتباً بجسم
 كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادئ الكمال
 منها وقد صارت بذلك متجددة بيا انساناً واحداً اولو هذا الامر تباطل كانا
 جوهرين متباينين فاذا من مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما
 نفس السماء اما صاحب رادة جزئية منطبع ونجسها على ما ذهب اليه المشائون
 او صاحب رادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة
 فيها التال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارقت
 كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان كان
 صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجوداً للسماء واما او رد هذه اللفظة لانه
 لم يجر ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والمهر هو ما يوجب القطع لوجوه هذه
 النفس وهوات صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً
 حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة الشارة وتفنيه ولا يمكن
 ان يقع ان تحريكها للسماء لداع شهوانى او غضبى بل يجب ان يكون اشبه عن
 عقلنا العلى يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي النسبة بالمبادى
 العالوية التي هي العقول المجردة ولم ينسب على وجود ذلك المبادى فنقول وقد
 تبين فيما مر ان التحريك الارادى يكون صادراً اما عن تصور حسي او عن تصور
 عقلى والصادر عن التصور المحسنى يكون الداعى اليه اما جذب ملائمة او دفع

صافر فاذن هذا التحريك يكون لادع اما شهواني او غصبي كما في انواع الحيوانات
واما الصا در عن النمو العقل فخر كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العمل
وتحريك البناء لا يجوز ان يكون لادع شهواني او غصبي لانهما يختصان بالجسم الذي
يتغير وينفصل عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة تفرجهم الى الحال الملائمة فليبتدأ ^{ينقسم}
من محل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذية او غدية على النحو المرجح
في الحيوانات متناهية فاذن هو انية بحركات الصا در عن العقل العمل فوق له
ولا بد ان يكون المعشوق ومختار ما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما
اقول كل تحريك ارادى فهو لشئ يطلبه المرید ويختاره وجوده على عدمه
وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هي المعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شئيا
غير محصل لذات او شئيا محصل لذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل
بالحركة والا لكان الطلب طلبا لاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون ايثا
او وضعا او تحكما او كيفا او ما يتبعها من كمالات الجسم ورح انما يكون الحركة لينال
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول
حال ما التحرك فاما ان يكون تلك الحال حاالا من المعشوق كمناسفة وموازاة او
ملافاة لم يكن حاصلا غصبت بالحركة ورح يكون الحركة لينا ^{الاول} من المعشوق
واما ان لا يكون الحال حاال منه ويحجب تح ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق
او حاالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في العرض من الحركة ورح لا يكون الحركة
حرارة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لا جبل نيل حال نسبة ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون
اما لان ينال ذاته او حاله او لشان ما يشبههما قوله ولو كان الاول لوقف
اذا او طلب التحرك وذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر نيل شبه
لا يستقر اقول اي ولو كان المعشوق ما ينال بالتحرك ذاته او حاله منه وبالجملة
يكون من كمالات التحرك الذي لا يكون حاصلا منه لكان لا يخلو اما
ان يحصل وتاما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك

عند حصوله وان لم يحصل ببدأ وكان المتحرك يطلب ابداً فهو طالب للحال والارادة
 المنبغثة عن ارادة كائنة متصورتها جوهراً قائل مجرد عن الغواشي للمادية يستعمل
 ان يكون نحو شئ محال فاذا المعشوق ليس من كمالات متحرك ولا مما يحصل
 بالحركة ذاته او حاله بل هو شئ متحصل الذات خارجاً عنه ليس من شأنه
 ان ينال وظهور المتحرك انما يريد ميل الشبه به ثم لا يغلو ما ان يكون تحريكه
 لنيل شبه يستقر لكالماتار يوجد فيه شيئاً بحال المعشوق او يكون لنيل شبه
 يستقر محال او يكون لنيل شبه لا يستقر بالاول محال لانه يقتضى عدد القسمين
 المذكورين اعنى الوقوف عند النيل وطلب المحال فبقين ان يكون الحركة لنيل شبه لا
 يستقر قوله فلا ينال لكالم الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدايم وذلك اذا كان
 المتبدل بالعدد ليستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة ويكون له
 خروج لا محالة ولنوعه وصفة تحفظ بالتعاقب أى فلا ينال الشبه بكالمه اذ هو
 غير مستقر الاعلى تعاقب نسبة المشقطع الحاصل من الحركة بالدايم لا يجعله
 وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد وليستقر نوعه بالتعاقب
 وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتفاء التربة
 اليه لا محالة ولنوعه او وصفته حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك
 الباقي المحفوظ من الزايل المتصم قولاً فيكون المنشوق متشبهها بالامور التي
 بالفعل من حيث برائتها عن القوة تراشحا عنه الخير الفايض من حيث هو يشبه
 بالعالى لا من حيث هو اضافة على السافل فيكون المنشوق يعنى محرك السواء
 متشبهاً بنحو ما من الشبه وفي بعض النسخ فيكون المنشوق بفتح الواو وتشبهها يعنى
 يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبهاً ما بالامور التي بالفعل يعنى المعشوق
 وهو العقل من حيث برائتها عن القوة تراشحا عنه الخير الفايض اى في حال كونه
 تراشحا عنه الخير من حيث هو يشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول
 هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به من حيث
 البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشح عنه الخير حال التشبه كما ترشح
 عن معشوقه وفي لفظه ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفرض عن المحرك

بالذات بل يفرض عن العقل عليه ويرى شرح عنه علم ما تحته قوله وصدا ذلك
 في احوال الوضع التي هي هيات قياضه وانما يجري ما بالقوة فيما يجري الفعل
 مما يمكن من التعاقب يعنى وصدا ذلك الامر الذي يحصل التشبيه به يكون في
 احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاضداد لا يغير القارعة
 الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان
 يتغير في ثلاثة منواهي الكم والكيف والايان فاذا لا يخرج له من القوة الى الفعل
 الا في الوضع وانما قال التي هي هيات قياضه لان الاجرام النيرة يفيض النوارها
 على الاجسام السفلية بحسب وضاعها والهيات ليست بذاتها قياضه لكن مسا
 كانت معدة للافاضة وصفها باها قياضه وانما يجري ما بالقوة فيما يعنى
 والسما يجري الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبيه فهذا تقرير في
 الكتاب وانما وصف الفعل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة
 السماوية التي هي التشبيه وعلى التنبيه على محو الجوهر المشبهة اعنى العقل
 قوله لو كان التشبيه به واحدا لكان التشبيه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف
 ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل
 يريه التشبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض
 اقواله الى ان التشبيه به في الجميع شئ واحد وهو العلة الاولى وقد اشار في
 بعض مواضع اخرى كل ذلك فقد تخصصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به
 منه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في
 الفصل الذي يتاوه وتقرير الكلام ان التشبيه به لو كان واحدا لكان التشبيه في جميع
 الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقضي حركة الجمعية
 معينة ولا وضعا معيناً وليس لافلاك طبائع يقضي وضعا معيناً والا لكان
 النقل عنه بالقسرة لاجته معينة فان وجود كل جزء من اجزاء على كل نسبة لاجته وضعية
 الفلك المقضية لتشابه اجزائه واحواله ونفسها ايضا لا يجوز ان يكون طبيعها
 ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مختصا بذلك لان
 الارادة تبع للغرض تبع لها فاذا السبب اختلاف الاعراض وتباينهم

ذلك اختلاف صيادها المتنبهة وأعلم ان بعضا لمتغسفة من الاسلاف يبرون
 وغيرهم ذهبوا الى ان التشبيه هو الجسم فكل فلك ساقل فهو متشبه بما يحيط به
 على ما سبق بيانته والشبهة ابطال ذلك بانته يقتضي تشابه الحركات في الجهات و
 الاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب منع التشبيه عن التشبيه التام
 لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في المشلات لفلت البروج
 غير ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واحترض الفاضل
 الشارح بان تشبيه الفلك بالحقل هو بان يستخرج كالاته الالايقة به الى الفعل
 كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر
 مدخل في ذلك فان التشبيه به شيء واحد والحوادث خروج الكالات الى الفعل
 امر كلي لا يمكن ان يصير غاية الحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية
 امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وملك الاسرار وان كان اختلاف الحركات
 قد تدنا على انياتها لكون ليس له الى معرفة مهياتها المتخالفة لطريق على سببي بيانته
 قال ويجعل يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هياكلها بالهيئة كما ينبغي بيانه
 فلا يكون كل هيولى قابلة للحركة خاصة والحوادث عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضيه
 كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر مساده وتفسيره ذهب قوم الى ان التشبيه
 واحد قطاوات الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان مساها
 ان يتحرك الى اى جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة
 على هيئته نفاعه لما يجب ان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استند
 منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئات نفاعه ونحن نقول لو جاز ان يتوحي بهيئة
 الحركة نفع السافل جاز ان يتوحي بالحركة ذلك وكان تقايل ان يقول لما كان
 لها ان يتحرك وان ليسكن سواء لهما الامران مثل جمعتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع
 للسائل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل لما تطلب شيئا
 عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في ساير كتبه ان قوما
 لما سمعوا قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف هذه الحركات وجهاتها يشبه
 ان يكون العناية بالامور الكاينة الفاسدة التي تحت كفة القمر وكانوا اسمعوا ايضا

وسلموا بالقياس من حركات السماء ويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان
 يكون لاجل معلولاتها المراد وان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان لنفس الحركة
 ليس لاجل ما تحت الحركة القمر ولكن بالتشبه بالخير المحض والتشقق اليه وان اختلاف
 الحركات كان ليجتلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به
 بقاء الانواع كما ان رجلا خير المراد ان يمتضى في حاجته سميت موضع واعتد من
 له اليه لطريقان احد هما يتخص بوصوله الى الموضع الذي فيه فضاء وطرفه والاخر
 يضيء اليه ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيره ان يقصد الطربيع
 الثاقب وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركات
 كل ذلك ليس على كماله الاخير دائماً لكن الحركة الى هذه الجهة وهذه السرعة
 ليقطع غيره فهذا تقرير هذا الوجه ثم قال في ابطاله واول ما يقول له هو لانه ان
 ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها تصد ما لا ميل شئ معلول ويكون
 ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول
 تأويل ان السكون كان يتم لها به خيرية بخصيصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود
 وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليا من الثاقب او اعسر فاختارت الا نفع وان
 كانت العلة المانعة عن تصير حركتها لنفع الغير استحالة تصد لها فعلا لاجل الغير
 المعلومات هذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه
 العلة فقد اختار الجهة لم يمنع تصد اختيار الحركة وكذا الحال في قصد السرعة
 والبطء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو نقص وجوداً من
 المقصود لان كل ما لاجله شئ آخر فهو تم وجوداً من الآخر ولا يجوز ان ليستفاد
 الوجود الاكل من الشئ الاضيق هذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال
 الفاضل الشارح المعارض بالسكون غير واردة لان الحركة ليستخرج الكمالات
 من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراج اجها كان حاصلها
 لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلها بالسكون فلا يخرج
 لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على عرضة على السواء واقول ليس مواد الشيخ
 مجرزا لتكون على العكس مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانها يطلب التشبه

بل مراد بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهياتها
 بالتمسك بمثل ذلك فيجعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون
 الحركة والسكون والنسبة المفلتاك على السواء فالعلة الداعية الى اتقاد اخل الحركة
 والتشبه هي بعينها داعية الى اسناد هياتها الى مثل ذلك **قول** له واذا كان
 كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
 فاذا تشبه بها امور مختلفة بالعدد دأى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
 وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو يقع ما تحت
 القمر لك ثم صرح بالمقصود وهو كون التشبيه بها امورا كثيرة **قول** له
 وان جازان يكون التشبه به الاول واحداً ولاجله تشابهت الحركات في اتقادها
 ومرتبة هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول التشبه به واحد
 محمله الشيز على ان ذلك هو التشبه به الا بعد يعنى الاول العلة واعتراض الفاضل
 الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهاً به من هو ذلك الواحد لزم تشابه
 الحركات وان لم يكن متشبهاً به بل كان التشبه به غيره او شيئاً مريباً منه
 ومن غيره لم يكن هو متشبهاً به وايضاً تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لى
 صرح على الافلاك غيرها وما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متمتعين عليها
 كانت الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون التشبه به واحداً
 باطل بالجواب عن الاقوال المتشبه به علة لوجودها للحركة وان لم يكن علة
 فاعلية لها والعلة قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فذلك التشبه به وايضاً
 كون التشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوه المستفاد
 من العلة الاولى فاذا ليس هو متشبهاً به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة
 الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لا اعتبار العلة الاولى
 وبأية ميان كل حركة عن غيرها لا اعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص
 والجواب عن الثاني ان الحركة متمتعان يكون لشيء واجبة لانه لا يتمتع به
 لا يجب لامر ثابت فاذا هي للافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر
 لا بحسب ذات الفلك فاذا ان يكون استدارتها التي هي هيات تابعة لها بحسب شيء

لا

آخر اولي ضربا **زيادة** تبصيرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصباصة
 كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه في الجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغرته **قوله**
 عن اكتناء مادون هذا فكيف هذا وجوزانه اذا كان المحرك يريد تشبها **بشيئا**
 منه على التعداد امور ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الامام
 كما يعرض في ذلك من انفعالات يتبع انفعال نفسك وانت ان طمأن الحوت
 بالمجا هداة فيه فربما الاحراك سر واطرح حفي فاختره واعلم انه كيف ذلك وانه
 يكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية
 صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات
 ونفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت لك
 حركات من يدك ثم ان اشبهيك ضربا آخر من البيان مناسباً
 لما كنا فيه فاسمع اقول قد تبين فيما هو ان محرك العلك انما يخرج بتحركه اياه
 اوضاعه من القوة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به ولا اوضاع الخارجية الى
 الفعل وان كانت كالات ما لكتنا يكون كالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
 الى الحركة فالكمال اللائق بالمحرك هو شمهه بمبدأه في صيروره برأياً من القوة **قوله**
 الكمال والتشبه امور ان يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع
 اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحرك يقع عليه باعتماد
 مقتبياً الى المتحرك اسم الكمال و باعتبار ههنا مقبياً الى المفسر واسم التشبه
 الشيخ ذكره في هذا الفصل انك بعد انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال
 فليس لك تكلف نفسك تسوق ههناها للبخافة بالتفصيل فان القوى البشرية
 المتعلقة بالاشغال البدنية قاصرة عن تصور مهية ما هو اقرب اليها من كبريات
 كثيرة من كالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما
 يريد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بحدوثه **قوله**
 واورد لذلك مثلاً واضحاً وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ
 الاقل للتحريك بدنه لا يتبع لها عند معان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل
 يقتل فيها صوراً خيالية يماكي تلك الافكار نوعاً ما من المحاكاة وكثيراً ما يعرض

المبدون من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطراب بغتة لا
 ارد هشة او سكوت او غير ذلك فشا هذه الامور دالة على جوارح يعرض
 لمجم الغلظك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالها
 وانما هذا في انفعالها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدأ
 المقاراة الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضى كون نفس الغلظك مجردة عاتلة
 بذاتها صالحة للفلك بتوسط صورة خيالية منبجثة عنها منطبقة في الغلظك
 كمن سنا الناطقة بعديها وانما الشبه الى ذلك بقوله وانما اذا اطلب الحق بالمجاهدة
 اى بالمجاهد في التامل والامرتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشايخ من قريتها
 لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضم بعد ما اطلعت على احوال نفعك
 فقبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجب تدبر باقى الفصل واضم وههنا قد
 كلامه في غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة
 هو مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب اخر من البيان وذلك
 ضرورية مناسبة ما من الكلام لما قبله قوله القوة قد يكون على اعمال
 متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية
 تحريك القوة التي للسماء ثم يسمى الاول متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا
 قد يقالان لغير المعينين النفاية واللاهاية من الاعراض الذاتية التي يلحق الكرم
 لذاته ويلحق كل ماله او بشئ يتعلق به كسمة بسبب تلك الكمية فنسبها ما يعرض للكم
 المنفصل وهو تناهى العدد ولا تهايه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لاهاية في
 الازدياد لاهاية المقادير اعنى تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لاهاية في الانقاص
 لاهاية الاعداد اعنى مرات الاتصال والشئ الذي له مقدار كالجسم او عدد كالفلك
 فرض لاهاية واللاهاية فيه ظاهر واما الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد
 كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النفاية
 واللاهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذم
 بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل اما مع فرض الاتصال في زمانه او مع فرض
 الاتصال في العمل نفسه كما من حيث يعتبر وحدة تاثيرته فالتقوى بهذه الاعتبار

يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ارضة مختلفة كرواية
 يقطع سبها م مسافة محددة في ارضة مختلفة ولا محالة تكون التي زمنا لها اقل
 اشد قوة من التي زمنا لها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان
 والثاني قوى يفرض صدور عملها معا على الاتصال في ارضة مختلفة كراهة يختلف
 ارضة حركات سبها في الهواء ولا محالة يكون التي زمنا لها اكثر اقوى من التي زمنا لها
 اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناهة والثالث قوى يفرض
 صدور اعمال متوالية عنها بالعدد كراهة يختلف عدد سبها ولا محالة التلقى بصدورها
 عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناهة فالاختلاف
 الاول يكون بالاشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقر ذلك فنقول ^{الشيء} ^{بانه}
 في هذا الفصل على كينية اتصالات القوى بالنهاية واللاهاية على الاحكام
 وكان موادها ما يختلف في النهاية واللاهاية بحسب المددة والعدة فقط ولذلك
 مثل بالمدرة التي يتحرك حركة متناهية بحسبها وباسماء التي يتحرك حركة غير متناهية
 بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انها قد يقال
 غير العنيتين يعني يقال ان الكم او لما هو ذو كمال انتشارا الحركة التي يفعل
 حد وذا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن تحرك موصل يكون في ان
 الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما
 لا يقع في ان ثرائه يزول عند كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدوث
 ويكون صيرورة غير موصل دفعة فان بقي زمان لا يكون الشئ مفادقا ومتحركا
 والا ان الذي يصير منه غير موصل دفعة غير لان الذي صار فيه موصلا دفعة
 وبيضا زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع
 اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكنات لبيتين به ان
 الحركة التي هي علتة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في هذه
 المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب فلاطون
 ومن تبعه الى نفيه وكل واحد من الفريقين يحجج ومناقضات والحجة المشهورة
 لمثبته ان المتحرك الى حد ما بالفعل بما يصير واصلا اليه في ان ثرائه اذا تحرك

عنه فلا محالة يصير مفارقة أو مبايناً له بعد ان كان واصلاً ايضاً في آن ولا يمكن
 اتحاد الآبين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلاً مبايناً له معا فاذا
 هما متغايران فلا يمكن ميئالي الآبين من غير تخلل زمان يميزهما المسمى في ابطال القول بالاجزاء
 الذى لا يتجزى فاذا ن يميز زمانان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركاً
 لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذا ن هو ساكن وهذه الحجية ضعيفة لانها
 بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة
 وقد اطلوها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد الذي حركته عنه انما
 يقع في زمان كل واحد منهما بل مباينة طرف زمان المباينة فليس يمنع ان يكون
 ذلك لان هو بعينه ان الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة
 يجوز ان يكون شيئاً ليس فيه حركة وان عدل به الا اصدق فيه الحكم على المتحرك بان
 مباين فهو ان مغاير لذلك لان ويكون بين الآبين زمان ولا يكون المتحرك المذكور
 ساكناً في ذلك الزمان بل يكون قاطعاً مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين
 لذلك الحد قال وكذلك ان اورد وايدل لفظ المباينة كما مسست فانه يجوز ان يكون
 طرف زمان اللاماسة مما مسست ثم اقام الحجية على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور
 انما يصدر عن علة موجودة ليسمى باعتبار كونها منسوبة للمتحرك عن حد ما مقرب به له
 الحد آخر ميلاً وبذلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور ولا تسبى باعتبار الايضا
 ميلاً فاذا ن هي موجودة ان الوصول والميل من الايسر التي ترجح في آن وليس من الايسر
 التي لا يوجد في زمان كالحركة واصاً المباينة فلا يحدث الاعد وجود ميل ثان يحدث
 ايضاً في آن ويبقى زماناً ولا يكون لان الذي يحدث فيه الميل الثاني هو ان الوصول
 كما متناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما موافق بين الآبين زمان يكون
 المتحرك فيه عديم الميل وليست عديم الميل يكون ساكناً وتعد تقرير هذه المقدمة
 نوع التقرير المتفرق فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حد وذا ونقط
 والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا يعكس وجميع الحركات المختلفة
 يفعل حد وذا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
 فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد والنقط بعد

ذكر الحد ودلالة البيان في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطه هي نقطه زوايا
 الاعطاف او الرجوع يكون بسهل وواضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع
 بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتجهة الى حدها انما ينقطع بالوصول اليها بالحركة
 التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها
 وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المقيدة
 عليها عنده هي المبينة على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين
 ولم يسمى المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما هو وانما وصف المحرك
 بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الا ان
 وانشاء الى مكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة
 وفي ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الامن الثاني بقوله ثرانه يزول عنه كونه
 موصلا الى قوله لا كرون الشيء مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه
 موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك
 المحذات المحرك الاصل الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة اذ القوة
 القاسرة ربما يكون باقيا يزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول وانشاء
 بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك المحذ الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع
 ذلك الزمان حاصلا وانشاء بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا
 الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان
 موصلا في زمان ثر صا غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين
 ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا من صلا ولا غير موصل لا متناع مخلوقه
 من التقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر
 بعده فانه لا يزول والوارد اذا كان ما يوجد في آن كان له حالة موجودا في
 الآن الفاضل فكان الايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر
 المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الجهة يتشبه من غير ذلك فان الميلين
 المختلفين ليسا بممتنع اجتماع لذاتهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
 ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه كالتفي بذكر عدمه المعنى عن

ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تعابير الآتين بقوله ولا كان الذي يصير فيه غير
 موصل دفعة غير الا ان الذي صار فيه موصل دفعة و اشار الى وجوب وقوع زمان
 بين الآتين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصل وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد
 فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان لنسب الحركة اعنى المسلمين
 معدون ما في ههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها يبينه على استحالة تنال الآت
 وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدرج او دفعة ولا اول باطل
 والا لصار لان زمانيا والثاني يقضى ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوبه
 فيلزم تنال الآت قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الآن
 اما ان يكون على التدرج او دفعة تقسيم غير مخصوص لان هناك قسمان لثا وهو ان
 يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل اليس البعث عنه استمر امر
 عدم ذلك الآن حق يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البعث
 عنه استمر عدم ذلك الآن حق بعبارة يمشي جميع الزمان الذي بعده لكان
 جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس انا آخر بل هو عين ذلك
 الآن ولا يستعمل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف
 ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال
 باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدرج غير معقول
 لان زمان الحصول يحتمل لا تقسام ففي الجزء الاول منه ان لم يحصل شيء
 لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كماله ههنا وان
 حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء
 في الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء
 على التدرج بل حصول شيئا كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
 ان عدم الآن المفروض ما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل
 بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكو هو حاصله فانه يلزم من ذلك
 تنال الآتين الثاني لو سلمنا حقيقة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصله في
 جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم

لا يجوز ان يقي الالهامسة حاصله في الزمان الحاصل بعد المماسمة معرته ليس الزمان
الالهامسة طرف ان من المماسمة وح يكفي هناك أن واحد ويطل للحجة أقول على الوجه الاول
معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هو اتصالية يمكن ان يحصل الا في
زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهويية تمتنع وجودها دفعة ولا يلزم
من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هي شئ واحد من شأنه
قبول القسمة الى اجزاء ففي قبل عرض القسمة لا يكون الاستناد احداً منطبقاً
على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده
ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب وان يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان
وأيما بعد عرض القسمة فيكون حصول اجزائه ذلك الزمان شيئاً بعد شئ وهذا الاعتبار
لا ينافي الاعتبار الاقل فهذا معنى الحصول على التدريج وتيقاً بله ما يحصل له على التدريج
بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة الى متفصراً مثلاً واما في
زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد
في ذلك الزمان أن الأول ويكون ذلك الشيء حاصل فيه وهذا القسم ينقسم
الى ما يكون حاصله في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع
مثلاً والى ما لا يكون حاصله في ذلك الآن كاللاصول ولكن المتحرك على مسافة
فيما بين طرفيهما فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه
وهذا حكم الشئ بتثليث القسمة حكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان
الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة
موجودة هنا صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما
الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرف
ولا يلزم من ذلك ان يكون الخط طرف اخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست
موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزيف الحجة الشهيرة المذكورة
في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزيف الحجة التي اعتمدا عليها فان ان المماسمة
التي يجب ان يكون السبب الموصل موجوداً اذ لا يمكن ان يكون
مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً لان فلك الزوال فينقر الى

حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من
الموجودات التي يحصل في ان منة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف
الان منة ولا هما الا يكون منطبقة على ان منة فاما اذن مما يوجد في الان منة
وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجج المشهورة في
الكتاب ولذلك يجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفا والدليل على
ان الشيخ لم يقصد الحجج المشهورة اشتمال تقريره على ذكر الحركة الموصلة
واشارته الى وجوده في ان المماسية وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ
لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو ان السببية
عن السبب الاول ثمرات الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجج بانكار وجود الميل
او لا ثمر بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتحويل وجودهما في زمانين
مختلفين يفصل بينهما ان واحد الا يوجد عنه اما احدهما او كلاهما
و فيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله نقل حركة
في مسافة يفتى الى سكون اقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين
شرح في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره
ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الحق وينتهي تلك الحركة الى سكون تلك
فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما هو الاول له
ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر
لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة
لا يمكن ان يتصل دائما بالوجود تناهي المسافة المستقيمة فاذا هي وضعية دورية
واعلم ان القايلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض يجب بصيرهم
لحركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله
والا اتصال الواحد في اذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة
دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون
المذكور كل الامتقار فإين انما يجب ان يقر صا غير موصول ولا يجب ان يقر
يقولون صا مفاة لان الحركة والظاهرة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه من صلا
واقع دفعة هذه المفارقة متصلة بالفضل المتقدم وهوات الجمهور يقولون في حجتهم
في حكيما عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات لان الثاني ان المتحرك يصير بعد
الوصول مفارقا وقد رد عليهم من تنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة
امنسوية الى ما يتحرك عنه الحركة ليست يقع دفعة بل في زمان وكا
يوجد منها شئ وهو اولها لان كل جزء يوجد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم
بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذا لا يصح ان يق صار المتحرك
مفارقا او هائيا في آن بل يجب ان يتحرك صارا غير متصل بعد ما كان
موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشئ غير متصل قد يقع في آن
كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهوات الحجة المشهورة لا يصير صحيحة
ان بدلت لفظ المبانية باللاماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة من نفسها
ضعيفة والحج التي يكون منساداها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها بتبديلا
غيره في المعنى اما الحج الصحيحة فربما يبرهن منسادا اذا لم يكن الفاظها مطابفا
معانيها الصحيحة هذا ما يمكن ان يتق في تقرير المسئلة تدنيها فالحركة التي يجب ان
يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدرية اقول تدور في الفضل
الاقل من الفضول الثلاثة للكاضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون على
اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية
هي الدرية فاذا ن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير
متناهية هي الدرية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم حصل هذا الفضل
تدنياً له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلافاية القوة لا نهايتها
بحسب المدة والعدة امتساراً اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية يتحرك بحسب ما غيره لانه لا يمكن ان يكون الامتتاهيا فاذا التحرك بقوته
جسماً من مبدأ يفرضه حركات لا يتناهي في القوة تفرضنا انه يحرك اصغر من ذلك
الجسم تلك القوة فيجب ان يحرك اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي
بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهياً حياً ايضا هذا حال اقول مراد بيان

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية
 وحركة جسمانية فلا يخجلوا ما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسور بالطبع لانه اما
 ان لا يكون صلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالات اما الاول فلما يشقل
 عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليها جهة فصول بعدة فقول لا لا
 يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية فحرك جسمًا غيره اشارة الى فصل القسم
 الاول والوجه عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الامتناهيا وذلك لما هو من وجوب
 تناهي الابعاد فافا **ك** جسم بقوته جسمًا آخر من مبداء مفروض حركته
 لاهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا
 يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسمًا آخر مثنيها بالاول
 في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبداء المفروض فيجب
 ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان القسور انما يعاير القاسر بحسب طبيعة
 المتخالفة لطبيعة القاسر من اخصب هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون قو
 من طبيعة الجسم الاصغر لا شتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد
 ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكبر من معاوقة الاصغر فاذن يكون
 تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا لم ينب عليه الشيخ في هذا الفصل
 انه يتبين مما مر في الفصل السادس من القطب الثاني وما سياتي ولما كان
 مبداء التحريك واحدًا بالعرض وجبان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب
 الاخر لانه فرض الالات ثمة في ذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول
 منكون من ذلك الجانب ايضا متناهيًا وقد فرض غير متناه عطف فاذن هذا الفرض
 محال واعلم ان هذا البرهان اعم ما خذ كما استعمله الشيخ فان الحال منه ان القوة
 لغير المتناهية لحركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها
 اياها متفوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
 غير متناهية هفت فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية
 يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسور والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
 لان غرضه في هذا الموضع هو نفي الالات عن القوى الجسمانية والاصغر من المشهور

الذوا واردة الفاضل الشاكر عليه بتجيز ان يكونه التفاوت في التحريك
بالسرعة والبطء وح لا يرم منه انقطاع احدهما منذ فاع بالمراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر في مراده او
عليه سواء الاخر وهوان القايلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب
ارديا لكل يوم على تباينها راد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع
موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا
عزان يكون مقتضيا لتناهيها قال القايل ان يريد عليه ههنا ما مر رده هو عليهم
بعينه هو ان يقول ليس للحركات الترياقية هذه القوة عليها مجموع موجود في
وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض
هذا السؤال فاجاب بان الحكم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان تكون القوة على تحريك الكل اقل
من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشاكر وللسائل ان يعود ويقول انكم انما يستدلون على تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية بل ذكر
في آخر الفط الخمس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير التناهي المغدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بها
وباللا نهاية معاني النظر الاول اذا اختلف جهتاها اعني جهة الكثرة والقلّة وجه
اللا نهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مرتباً في العقل او في الخارج معد اذا كان
او عدداً فيكون لا محالة لا يمتد اده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد
في الجهتين معا بالتناهي ويسمونه فيها التناهي ويوصف في احدهما به ويسلب
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاض عليه لا يمكن الا في الجهة
الموصوفة بالنهاية لانها من خواص الحكم المتناهي فاذن الحكم بهما من جهة واحدة

لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية
 عنه اذا كان موجوداً على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك كما هو يقتضيه خارج
 من مضمونه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاقاييم الحوادث
 في الجهة التي تلي الماضي وازدادها في الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستدلال
 على وجوب التناهي صحيحاً كما هو واما الافعال الصادرة عن القوة للذكو سرية
 فلما كان لا متدادها مبدأ واحداً بالعرض وكانت متناهية للزيادة ونقصان بحسب
 طبائع المقسورات المختلفة وحيث ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى وواجب
 بالتفاوت تناهيهما في تلك الجهة ايضاً وبذلك افتتحت الصورتان هذا ما اعتد
 في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه الى بالفاظه حتى النظرها
مقدّم اذا كان شئ ما محرك جسمًا ولا مانعة في ذلك للجسم كان
 قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حقيق
 لا معاودة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
 بالقسر وادان بين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضاً فقدّم لذلك ثلث
 مقدّمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو لما لم يكن مقتضياً
 للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة كله كما هو فاذن كبيرة وصغيرة اذا فرضنا
 مجريين عن تلك القوة كما نامتسا وين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث
 هو جسم مانعاً عنه **مقدّم** من اخرى القوى الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها
 ولم يكن في جسمها معاودة اصلا فلا يبين ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في
 القبول بل عسوان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه تاتية وهي ان القوة الجسمانية
 المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً
 عن المعاودة واللام يكن الطبيعة لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
 تفاوت في القبول لما هو في اللقد مدك اولي بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها
 يختلف باختلاف محلها على ما سباني في المقدمة الثالثة وهناك يستبين
 ان التفاوت كما حركات في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير نحو
 في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير **مقدّم** من اخرى القوى في الجسم كبر لما كانت

مقدمة اخرى القولا في الجسم الاكبر اذا كانت منتبهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل
 الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانما الجسم الاكبر اقوى واحتمل اذ فيه من القوة شبيهة
 تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المتشابهة يختلف
 باختلاف الاجسام ويتناسب متناسب معالها المختلفة بالكل وللصغرها حاله فيها
 فيها متجزئة تجزئها والفاظ الكتاب واضحه قوله بقوله لا يجوز ان يكون في جسم
 من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلاخاية لما فرغ من المقدمات
 شرع في المعصود وهو ما ذكرناه في صدر الفعل فتقوله وذلك لان قوة ذلك
 لجسم اكبر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله ولتيسر
 زيادة جسمه في القدر يؤثر في صنع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والحركتين
 واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهوان المعارفة
 لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها
 في الصغير لكانت نسبة المتحركين والحركتين واحدة لكن ليس الامر كذلك
 الامر في المقدمتين الاولى وقوله بل المتحركان في حكمهما لا يختلفان والحركتان مختلفتان
 اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التقاوت ههنا بسبب التقاوت على اسبب
 التقاوت وقوله فان حركتهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض
 ما ذكرناه تقرير البرهان بالاحالة الى ما توهمناه يلزم من ذلك وقوع التقاوت
 في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهيه الاقل لما توهمناه وقوله وان تحرك
 الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية
 فكان الجميع متناهياً منتم لحذ البرهان وانما احتياج الى ذلك لان الاكبر تمامه
 ليس لا وجوب تناهيه الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في
 المحجة السابقة خلفاً لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا
 متناهياً ولم يكن ههنا خلفاً لان القوة ليست بواحدة بل بما يلزم المحال من حيث
 ما ذكره وهو ان تناهيه حركات الاصغر يقتضي تناهيه حركات الاكبر ايضا لكونهما
 على نسبة جسميتهما المتناهيين على ما توهمناه في المقدمة الثالثة فهذا التقرير ما في الكتاب
 واعلم اننا ذكرنا ان الشبه بين امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فنبه بامتناع صدور مستحق التحريك عنهما اعني الذي بالقدر الذي بالطبع
من غير انها يتكلم ما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون العقدة الجسمانية العنصرية
المتناهية محركة بالقدر اعني ما اخذ من الموضوع الذي استعمله فيه فذا البرهان الذي
اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تنا وكلاهما يوجب وذلك لانه لا يقيم الا على
امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حاله في الجسم لا معارفة فيه منقسمة
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبقة في
اجسامها وبالحجاة القوي المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع
الذي يقابل التحريك بالقدر يكون عام من ذلك لكونه مذكورا في التحريكات
الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المرشحة لا يتصل
عن معارف تقتضيها طباع بسايطها على ما تبين فيما مر وايضا ان
تلك النفوس مما لا ينقسمها لها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذا هذا البرهان
كان اخص مما يجب لكن ما كان المقصود ههنا بيان امتناع صدور العنصرية
الفلكية المنطبقة في هيولها مبدءا للتحريكات الغير المتناهية التي تسمى الشيفر
بذا البرهان المشغل على حصول مقصودة تدني بالقوة المحركة
للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي متفارقة عقلية وفي بعض الشيفر هي غير جسمانية
فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها
لا يكون ادورية وبان في اللفظ الثاني ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية
هي السماوية فان ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان
المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية
فانتهى المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست جسمانية وما ليس بجسماء فيكون
مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفسا وعقل والنفس المفارقة اخذ
حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله مجروح ما فيها بالقوة من الكمال والفعال ولا
فلا احتياجها الى التحريك فاذا منفتحة في التحريك الى شئ يكون كما لا ريب من وجوده
بالفعل يخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو عقل
ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبب الاول للتحريك السماء فاذا ان القوة الاولى التي

التي

يصد دعواها تحريك السماء مفارقة عقلية وهم وتنبية لعلك تقول لم تجلت
السماء بتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امورا
عقليا صرا فابل هو قوة جسمانية نحو ابدك ان هذا الذي ثبت هو المحرك اول
ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية وقد تبين في الفصل العاشر من
الخط ان تحريك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا
قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فنه على ان ذلك غير مناقض
لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ياتي في كون العقل مبدا من جهة
اخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية واركان
من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدا بعيد فهي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار
غير اعتبار انتسابها الى ساير العلل مبدا قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح
وهو ان التحريك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس ولا فهو عقل ولا وجه لكونها
معاسبين وهم وتنبية ولعلك تقول ان جاز ذلك فكيف متناه التحريك
دايم التحريك فيكون بعده هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير
متناه في التحريك تحريك شديدا آخر ثم بعد عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انها
تصل دونه لو انفرد بل على انه لا يزال يفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم
ان قول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهية والتاثير الغير المتناهية
على سبيل الوساطة غير تاثيره على سبيل المباشرة وانما الممتنع في الاجسام احدى هذه
الثلاثة فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر للتحريك السماء قوة جسمانية فيكون
تلك القوة متناهية التحريك لا امية التحريك ليكون محركا لغير الحركة السماوية
الناحية هف ونية على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متناه عقلية غير متناهية التحريك
تحرك قوة حالة في جسم اى يتجدد دمه وتلك القوة امر متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك
حركات غير متناهية في ذلك الجسم على ان يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على
انها تفعل دائما عن ذلك المحرك العقل وتفعل بحسب انفعالها تلك ثم ارادني
البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التاثيرات الغير المتناهية
على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المباشرة وذكر ان الممتنع على القوة

هو الثالث فقط واعتبر من الفاضل الشارح بأن الامور الحادثة في النفس الجسمية
 لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وانطق فليخبر صدورها
 الحركات منه من غير احتياج الى النفس وتوحيح لا يمكن القطع في شئ من القوي
 بانها لا يقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً والحجاب
 ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وحيد الحركة الدائمة والحركة
 لا يوجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي
 او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيحصل
 التجددات في المحرك والحركات في المتحركات فاذا كان ذلك من متحرك يتجدد احواله
 وليس هو بعقل وكما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسري
 ثبت انتسابها الى النفس وانما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب
 القوة لانها عن العقل فليس بالزام على الشئ لانه عين ما صرح به لكنه
 لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاً لانه وافعاله استمرارية فالمبدأ المفارق العقل
 لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس سماوية على هيات نفسانية شوقية
 ينبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارقات
 متصل فيما يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن
 غير هذا القول بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل
 وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح المستشهد صاحب
 المشائين قد شهد بان محرك كل حركة محرك تحريكات غير متناهية وانته
 غير متناه القوة وانته لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا
 ان الحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات
 عقلية ولم يحضروا ان المتصور العقلية غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير
 ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت
 لم تستح ان تقول ان النفس لناطقة لتنا متحركة بالعرض لا بالمجانز وذلك
 لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشئ صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه
 فخر اول ذلك بسبب زواله تماماً هو فيه الذي هو منطبع فيه تدعى في بيان كثرة

شرح أسئلة

العقول ان قوامها المشائير ظنوا ان التشبيه به في جميع السماوات واحد لان المعلم
الاول قد حكم في موضع بحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل
واحد من توليه فذلك القوم زعموا ان الحركات السماوية هي مقوسها المنطبعة
في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك
بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان
ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك فالواو ذلك المحرك الذي لا يتحرك
من حيث هو محرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عدل ذلك الواحد
من المحركات متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز
ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركاً من جهة اخرى مثلاً
من حيث كونه حالاً في مادة وهذا هو الذي جعله على الاكتفاء بالصورة المنطبعة
فمواد الافلاك وان النفوس للفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل
بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبهم وذلك انه صرح
بان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القواعد وانما جعلها
والتاويل اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ لتسوقاتها
وتقرير ذلك ان تصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النقط الثالث
وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذا تصور العقلي لا يمكن
ان يكون لما متحرك بالذات او بالعرض لكن للحركات السماوية تصورات عقلية زعمهم
فاذن هي عقول مفارقة غير متحرك بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم
من يظن ان النفوس لنا طاقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس بفلكية بها
بيان معنى الحركة بالعرض وبقي ذلك المعنى عن النفوس لنا طاقة وجميع ذلك
ظاهراً وعلم ان المحصلين من المشائير لا يذهبون الى ما ذهب له القوم المذكور
وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه للتوسيم
بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والمفيلسوف يضم عدداً من الحركات المتحركة على
كان طرفاً وانتهى وينبع عدد هاعدد المبادئ المفارقة ولا سكتة يصرح ويقول
في رسالته التي في المبادئ ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عدداً

الشران لكل كرهة محركة ومشوقا نخصا به وثا سطيوس يصحح ويقول ما هذا
معنا ان الاشبه واللاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل ملك على انه فيه ووجوه
مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق ومفارق انما سرقة الاول ليس فيه حشداً
لوحداً نيتته يريد بيان ان للعلوي الاول لا يمكن ان يكون جسم بل هو عقل مجرد قال الفيلسوف
الشامخ هذا الفصل لسامح الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة والاشارة العقول
وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحداً نيتته كما تبين في النقط الرابع
فيلزم ما علمت ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسيط الالهام الا بالتوسط وكل جسم كما علمت
مركب من هينول وصوره فينتصر لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن الشين او عن مبدأ فيه
حيثيان ليصح ان ليصح ان يكون عنده اثنتان معاً لانك علمت انه ليس الا واحد
من الهينول والصوره الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو
علة لكل واحدة منهما معاً او لها معاً ولا يكونان معاً عما لا ينقسم بغير توسط فالعلول
الاول عقل غير جسم وانت فقد صحرك وجود عدة عقول متبانية ولا شك
ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في خيزها العقل اقول فيلزم كما علمت في النقط الخامس
ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسيط الالهام بالتوسط وكل جسم كما علمت في
النقط الاول مركب من هينول وصوره فينتصر لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون
مؤلفاً عن شينين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه
لهينول والصوره معاً لانك علمت في النقط الاول ايضاً انه لا واحد منهما علة ولا
واسطة مطلقة الاخرى بل يحتاجان معاً الوعلة يوجد كل واحدة وان ايجاد المركب
مسبق بايجاد اجزائه او يوجد هيا معاً ولا يجوز ان يكون علمهما القرينة
شيئاً غير منقسم فاذا المشاكلة الاول هو بسيط ليس بجسم ولا يحرك جسم
ولا ينفس يتعلق به بل هو عقل محض فقد صحرك في هذا النقط وجود علة
عقول متبانية الذات هي مبادئ تحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ
الاول في سلسلتها اي هو ايضاً محرك لفلك هو اول الافلاك او في خيزها العقل
ان لم يكن محرراً لذلك اي يكون مشاركاً لها في التجرد والبراعة
عن القوة لتبديده قد يمكنك ان يعلم ان الاجسام الكرية العالسة

والتجريد

افلاكها وكونها كثيرة العدد اقول هذا الفضل مشتمل على اربعة مطالب
 اكثرها ما هو بيانه ولذلك وسهر بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرة او تنبيه على
 كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة حركاتها
 اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافها
 الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف
 علو الفلكية واعد بيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
 الرياضية ولذلك قال فيه وقد يمكنك ان تعلم يشغل ببيانه وانا اورد حاصل
 نظر اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال اقول الاجرام العالية ينقسم الى كواكب
 والافلاك اما الكواكب فيقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
 اكثر من ان يحصى وقد مردها الف وبنف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة
 وجود الكواكب هو العيان لا غير الى معرفة سيرها ونباتها هو الرصد
 واتقان الافلاك فكثيرة والطريق الى ثباتها الاستدلال بحركات الكواكب
 المرجحة وبالرصد بعد تمهيد الاصول الحكيمة وهي امتداد كل حركة
 الجسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب
 الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابك
 فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجزائها وقد اختلف اهل العلم في عددها
 لاختلاف الارحى زواله بجلان قسوسها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما
 بسيطة او مركبة والى جزؤيته ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية
 افلاك كلية محيط بعضها ببعض بحيث يماس مقر العالم بحدب السما قبل
 يكون هو اكثر الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فذلك الثوابت فاته
 مما لا بد منه وان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا
 فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه
 ايضا خلاف المتأخرين زياد فاما آخر غير كواكب متحرك للكل بالحركة اليومية
 وجعل محيط بالكل ثم اتفقوا على جعل الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا
 الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلافات حركات ذلك الكوكب طولها وعمقها واستقامة

ورجعة وسرعة وبطء أو بعداً أو قرباً من الأرض فمن غير المحصلين من جعل تلك
 الاجسام اشكال غير الكره كالقائليين بالشوهرات والحل والدفوف وامتثالها وجعلوا
 ها منضوذة في جهة مستقل عليها هو تخنن ذلك الكلي منهم من جعلها في حركاتها
 ايضاً مختلفة كالقائليين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
 وكالقائليين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة
 متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين ييلتزمون
 القوانين الحركية فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
 استلابها اشكالا وحركة والمعالم الاوّل ذكرات عدد الجميع يقرب
 من خمسين وما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليموس الفاضل
 اثبتوا لكل فلك كوكباً ممثلاً بفلك الب ووج مركزه مركز العالم يماس
 محله بمقعرة ما فوقه وبمقعرة محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل
 على ساير افلاكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوز هو ويحيط بفلكه آخره يسمى
 المايل هو الذي يشتمل على ساير افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل
 عن المشتمل للمايل يماس محدهما ومقعراهما على نقطتين ليمسى الا بعد عن
 لارض او جاً والاقرب منه حضيضاً وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض
 وهو في تخنن الخارج المركز يماس محده بة سطحية على نقطتين يسمى بعدهما عن مركز الارض
 ذروقر وافرهما حضيضاً ما خلا الشمس فانها كيتقرب باحد الفلكين اعني خارج المركز
 او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركتها الا ان بطليموس
 رأى اثبات الحادج لها اولى لكونه البسط والكواكب الستة مركوزة في
 تدويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس والمركوزة
 في الخارج المركز وزادوا العطارد فلكاً آخر خارج المركز ايضاً فلكان خارجاً
 المركز يشتمل الممثل على احدها اشتمال ساير المثلاث على امثاله وهو المسمى بالدير
 ويشتمل المدمبر على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل الفلك التدوير
 اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
 اثنتين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشرة منها موافقة

المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداويرية مافلاك
 الاعلى بالحركة الاولى ليومية السريعة ويتركها ما هو منه بحركته ويترك فلك
 الثوابت بالحركة الثانية البطية ويترك ما هو منها ولكل فلك من الباقية
 حركة خاصة الا المثلثات الستة التي فوق القمر فاغلا يتحرك غير الحركتين المذكورتين
 فينظم الرحبة والاستقامة والسعة والبطء والقرب والبعد بحركات الافلاك
 الخارجة المراكز والتداوير ويترك حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذا
 الحركات على تفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية
 الوحيدة لتداوير الخمسة المتغيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية
 لتماثل البعدين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التماثل
 حقيقة محتاجة الى ثبوت اجرام آخر يتحرك بها وقد استأد الشيخ وغيره
 من الحكماء والمهندسين الى ان عدد هذه الافلاك ينبغي ان ثبت مضافة
 الى ما سبق لا قبل هذه الحركات الا ان الاستاء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها
 على ما سبق ذكره فهذا هو القول الجمل في عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك
 ان يعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارجا او فلكا
 غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ الحركة مستديرة على نفسه تسمى الفلك
 في ذلك عن الكواكب وان الكواكب يتنقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي ركوزها
 فيها الا بان ينحرف لها اجرام الافلاك ويزيد في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال
 القمر في حركته المتضاعفة واجبه وحال عطارد في واجبه وانه لو كان هناك
 انحراف يوجب جريان الكواكب وجريان فلك تدويره لم يفرض ذلك كذلك
 وهذا هو اللفظ الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث
 حكيم ولذلك قال ويلزمك على اصول واعلم انهم اختلفوا ايضا في حركات
 الافلاك البرهنية للكواكب لسبعة فذهب فريق الى ان كوكب منها ينزل مع افلاكه
 منزلة حيوان واحد ذو نفس واحدة يتعلق بالكواكب ولتعلقها وبافلاكه بواسطة
 الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه او لا وباعضائه الباقية بعد ذلك
 بتوسطه فالقوة المحركة منبغثة عن الكواكب لذي هو القلب في افلاك التدويرات

والاعضاء الباقية وعل هذا التقدير يكون النجوم الفلكية تسعاً اثنتان للفلكيين
العظمين وسبع لسيارات وفلاها وذهب لبا تون الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذوق نفس حركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا الكواكب ايضا مركبات
وضعية على نفسها كما اثبتوا افلاكها فان حكمها في وجودها خارج الاوضاع
للمركبة من القوة الى الفعل واحد وهذا اثبت غير محسوس فيما فوق القمر
اما القمر فان لم يكن محوصا لا يترأى فيه الانعكاس كما يرى من المحالات ونسوق في ح
اوجسام موجودة واقعة بجذ انهم بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتان جميع الاوقات
على حاله ^{نظراً} لا يمكن له حركة استدارة لكن المحرك القطعي فيه مستحيل
والظاهر انه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته وامتداد تغيره عن وضعه
الطبيعي بغد الغفوس الحركة على هذا الزمان عدد الافلاك والكواكب جميعاً
والشيخ حكم بذلك في الكوناب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا انتهى هو
مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكد
ما ذكرناه قيل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب
مختصة في الابداع بصورها كالمية زائدة على صور المثالات ^{قمرات} الشبيهة بقواهم المذهبة
اليه عند العوام وهوات الكوكب يتحرك في الافلاك فحرك الحيان في المياه فان القول
بتكثرات... محركات المقضى لتكثر المحركات مبنى عليه وانما نفاه بشيئين احدهما
البرهان الكلي المتقدم وهو متناع الحرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات
المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض الى قول
لابان ينحرف لها اجرام الافلاك والثاني برهان برهان حدسي وهوات الرصد والا
عتبار يبدلان على موافاة مركز تدوير القمر وجد في كل دوارة مرتين وهو عنه
كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عنه كونه في تربعين
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد في كل دوارة مرتين احدهما
عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول
الثور الا ان اوجه العقرب يكون بعد من الارض من اوجه الثور بخلاف
القمر فان اوجهه متساويان وهو اذة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند

كونه في قول يروح السرطان والحوت فاذا لم يكن للعنكب الحامل للتدوير حركة
 بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يفر من ذلك كذلك
 والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى تعالى البروج كل يوم اربعة وعشرون من
 جزء وكسر جزء من ثلثمائة وثلثين جزء من المحيط ويجعل التدوير معه والمائل يتحرك
 بحركته وحركة المثل جميعاً الى خلاف التوالي احد عشر جزءاً او كسراً ويجعل الحامل معه
 فيذهب اليها مثله من اكثرها فصلاً باختلاف الجهتين ويبقى حركة محور كوز التدوير
 عن موضعها الا ان ثلثة عشر جزءاً وكسراً والتقدير الاكبر قد اختلف ان يكون مركز
 التدوير عند موافاة الشمس او ج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
 حركتهما المذكورتين صارا الاوج مما يلي احدهما يعنى الشمس على بعد احد عشر جزءاً
 وكسراً من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي جانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءاً وتحركت
 الشمس بحركتها الخاصة بها قريباً من حولى الجهة التي تلى المركز منه ايضاً وكانت الشمس
 متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منها اثني عشر
 جزءاً وكسراً ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف
 بعد المركز عن الشمس يعنى بالبعد الضاعف وسميت حوكة الحامل بذلك القدر بالحركة
 للضاغفة وهكذا يوماً بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور و بعد
 الاوج عنها من الجانب الاخر ايضاً ربعاً وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفي
 المركز متأبلاً الاوج اعنى الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله
 الاوج من الجانب الاخر موافاة في استقبال الشمس وكذلك في الترتيب الاخر
 فاذا كان المركز يوافق الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في الترتيبين واما
 عطارد فلما كان له فلكان خارجا للمركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك
 بحركة المثل البطيئة المنهية به في زماناً الى اول العقرب وكان المدير متحركاً بالحامل على
 خلاف التوالي قدر سير الشمس الحامل متحركاً بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان
 التدوير الاكبر مقتضياً ان يكون مركز التدوير في الاوجين معاً وجب اذا تحرك الشبان
 عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سير الشمس عن اوج المدير
 بعد ذهابها ثلثي الحركتين مثله من الاكثر فصلاً مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله

فيكون اوج المدين متوسطين اوج الجاصل وهو كز البد ويحتمى اذا صار بعد المركز عن
اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الاخر فافا والمركز عند
حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في
الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن
الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الاذي اقرب من الاوج الابعد وهما
اول السرطان والحوت فانها على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج
الاولى هذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل موثبين في دورة
واحدة ولعدة وذلك ما يقتضى الحدس يكون الحركات مستندة الى الافلاك
كالى الكواكب نفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح
جواز كون الجسم الواحد متحركاً بجزئتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول
في تلك الجهة فلما انتقل الى جهتين يلزم حصوله رفعة في جهتين سواء كان الانتقال
بالذات او بالعرض وبما تفرق قال لا يتق انا ترى الرحي يتحرك الى جهة والعملة عليه الى
خلافها لا نقلد لم لا يجوز ان يكون للعملة دفعة حال حركة الرحي وللرحي حال حركة
العملة وهذا وان كان مستبعداً لكن الاستبعاد عندهم لا بغاض البرهان والاثبات
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حر كان بل يتحرك حركة واحدة
تتركب منهما فان الحركات اذ تتركب وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة
لتساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفضل
البعض على البعض وبسكون ان لم يكن فضلاً وان كانت في جهات مختلفة احدثت
حركة مركبة الى جهتين بتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المتزجات
فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة
الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيطة متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
الى متحركاتها الا بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد
بالذات بل لو كان بينهما ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بجزئتين حصوله دفعة في جهتين مختلفتين

الى كتاب شيء مستبعد فضلا عن محال تنبيه وتعلم انها كاتفا في سبب الحركة
 الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال
 ان السافل منها معشوق الخا ص هو ما فرقه وهذا هو المطلوب لتلك وهو مرفعة
 كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئ التشوق كما مر وانما
 ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل لما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر
 والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق يقطع
 به الاشتياق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البعداوى واسنده الى ابقراط
 من القدماء وانما عثر عن الشيخ عنه بقوله وربما يقال شارة الى انه مذهب لقوم
 ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النظم يتعزز ههنا
 لذلك واذ اثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة
 بها فعلى مذهب لقائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة
 تسعة عاشرها العقل المحسوس بلا فاضة على عدم الكون والفساد الذي
 يستمره العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عدد هـا
 عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما
 يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل
 على امتناع قوله وتعلم انها تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع
 وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جمعها كمنها بحسب القياس الى
 الطبيع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف
 الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدلل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون
 والحركات التي هي مقتضيات الطبيع كما تقدم بيانه فاذا هي مختلفة بالانواع
 وكل فرع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجعلها **معنى مشترك** يقتضى اشتراكها في
 استدارة الاشكال والحركات وامتناعها والها من الايون والاشكال وذلك
 المعنى طبيعة عام هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبيع
 العنصرية **بمعنى خامسة** قوله يبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها
 سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابا تلك الجواهر المغارقة ومن ههنا توقع

صا بيا ن ذلك كنه هذا هو المبحث على تعريف المبادئ الفاعلية لهذا الاجرام
الاجرام مثلاً ام جواهر مغايرة والنوع كسب ان ذلك هداية اذا فرضنا جسماً
يصدر عنه فعلاً فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان
جسم فلكني علته كجسم فلكني بجوبه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة
الامكان واما الوجود والوجوب بعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى
وعدم الخلق في الحواي هما معاً فاذا اعتبرنا تشخص الحواي العلة كان
معها للمحوى مكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلوم
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه الا غير واجب مع وجوبه
فان كان واجباً مع وجوبه كان الملا للمحوى واجباً مع وجوبه وقد بان انه
يكون ممكناً مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب لعلته والخلاء
غير متمنع بناته فليس نشي من السما ويا علة لما تحته والمحوى فيه قال افاضل شراح
هذه الفصل مع خمسة فصول بعد يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول
هي ان يتبين امتناع كون الجسم والجسم مآت علة لشي من الاجسام ويلزم من ان
يكون علها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صد والجسم عنده
بلا واسطة كما مر فاذن علها مفارقات بعد الاول وهي العقول والقول والمقصود
من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام الفاعلية علة للبعض ولما كانت
الاجسام الفاعلية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علته الحاوي على تقدير الجواز
اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صد وجسم
عن جسم او عما هو حال في جسم على الوجه العام على ما سياتي لكن لما كان بيات
امتناع كون كل جسم حاو علة للمحوى طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء
قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية
اخرج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبدئية على ثلث مفاد ماست
احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة منجدة لشي ولا بعد صير ورته شخصاً
معيناً فان الطبايع النوعية مالم يكن اشخاصاً معينة لم يوجد في الخارج والثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوبه

متأخرين وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله صح الامكان
 لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه ان يجب فهو ممكن والتأخر
 ان الشيء الذي يكونان معاً لا يحية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث
 لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانها لا يتحالفان في الوجود ولا مكان
 لان تحالفهما في ذلك يقتضيان مكان انفكاها وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمة
 بان يتوكلوا في الحاوي علة للحوي لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الاولى
 وحر كان وجود الحوي ذا العتبه مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً بالامكان لما
 للمقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتبارها اعتباراً وجو
 الحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذا نيلزم ان يكون ايضاً مع وجود الحاوي المتشخص
 ممكناً لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب ولا انفكاك
 الخلاء ممكناً لكنه متنع لذاته هتق فلان الحاوي ليس علة للحوي واعلم ان
 قولنا الخلاء متنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتاً هي المقتضية لامتناع وجوده
 بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتض
 لامتناع وجوده والمقارن للحوي هو نفى ما يتصور منه فان الحوي من حيث
 هو ملاه لا يتصور الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصوق الحوي من
 حيث هو ملاه واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يقول
 عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كونها منعه اعني وجود الحوي واجباً لغيره وذلك
 لان ذلك الغير الذي يفيد وجود الحوي واجباً لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي
 يفيد وجود الحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل الحوي بحيث يمكن ان يتصور معه
 الخلاء حتى يحكم بوجود عدمه بالمعنى المذكور ولذا حكم بامتناعه واقادمه وجود
 الحوي والحاصل ان الحوي يكون واجباً لغيره اذ لم يكن معلولاً للحاوي اتما مع
 كونه معلولاً للحاوي فهو متنع لذاته لا واجباً لغيره ونعود الى المتن ونقول قول
 الشيخ ذافر ضنا جسماً الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى
 وقوله فلان كان جسم فلان الى قوله وحدتها الامكان متصلة هي اصل
 القياس فان القياس استثنائي وانما اوردنا بها كلباً غير متخصص بهذا الموضوع

تهمة الاميراده متخصّصاً وقصد المراد لا يوضح وهذا التالي هو المقدمة الثابتة
 وقوله ولها الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك المحكم الكل
 قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً استثناء للتالي على سبيل
 الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصّصاً
 بهذا الموضوع بقوله فاذا اعتبرنا بشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص
 العلة متقدّم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء
 التالي مفصلاً فقال لا يخفى ان ما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه اى مع وجوب
 الحاوي وغير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى
 واجباً مع وجوبه ايضاً لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكناً
 معه هفت وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن في نفسه واجب لعلته
 فالخلاء غير متمنع بذاته بل لسبب هفت فاذا ن ليس شئ من السماويات علة للمحوى
 فيه وذكر الغاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص
 المعلول تكرر لما قرره او كما والاولى حذفه لثلاثين شئ نظم الحجة بسببه والكلام
 ينظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره او لا غير
 كاف في هذا الموضوع لانه لم يقره هناك الا كون المعلول ممكناً مع العلة
 واجباً بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى
 ما لم يتجدد بالمحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا عدمه اعتبار معه
 نظراً لوقيدانه فاذا ذلك لصار البرهان مقتضياً لاستثناء اسناد شئ من الاسباب
 العلة اصلاً لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً فاذا الواجب
 ان يفيد العلة لكونه جسمًا متشخصاً حاوياً والمعلول يكون محوياً ليستقيم البرهان
 تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى شئاً للخلاء المتمنع بذاته واذا تقرّر
 هذا فاقول ان بام احد نظم ما اراد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا
 اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود
 المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً ثم يضم هذا الى قوله فلا يخفى ان ما ان يكون
 عدم الخلاء واجباً لانه فان بذلك يصير تقرير تالي المقابلة متقدماً على تقرير الاستثناء

ويسقط عنه ما يروم التكرار ولا يبعدان الاصل قد كان هكذا وان هذا
 التقديم والتأخير وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل
 الشارح بان الحكم يكون مآه المتأخر متأخرا كما الحكم يكون مآه المتقدم
 متقدما والعقل الذي هو علة المحوى لما يوجد مع الحاوي عندهم فنقد منه
 على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المخذور وغير متوجه
 لدلالة المعلول في الموضوعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما
 يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر حيث
 ذاتها والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان يفك احدهما من الآخر
 كما هو في اللفظ الاول قوله واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقرى واعظم
 منه احق الحاوي فغير مذهور اليه توهم ولا ممكن اقول لما فرغ من بيان
 امتناع كون الحاوي علة للمحوى اشكر الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة
 للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم انما
 يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشاهدة بوجه ما للحق ولما كانت العلة
 اقر وجودا من المعلول لاستغناء ما عليه فنقاربه اليها وكان الحاوي اشرف
 من المحوى لكونه البعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واقرى واعظم منه
 لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد
 العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير
 اليه بوجه ليس ممكن على ما سياتى من بيان امتناع كون الجسم علة للجسم آخر والفاضل
 الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة فلنسبنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة
 وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك
 الا لكونه غير مذهور اليه بوجه واما كونه غير ممكن فمعلل بما سياتى والبرهن
 ان يستعمل كل شئ في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهم وتنبية
 ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه ليس
 من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الكلام
 مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيها مضمي ذكره لانك تجعل الحاوي وجودا

عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى اما كان وجوده يعصب مكان
 للمحوى اذ كان حلة لتسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتى يتجدد
 بوجوده امكان حتى يتجدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا
 بل يجب بعده واما اذ لم تكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق محدد سطحه الداخلى
 وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زما فى اصلا واما الذاتى فانهما يكون
 للعلة لانه ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن
 شيئين تفهيم الوهم ان يتق لوسلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بحسب
 لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما
 عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صادريين عن علة واحدة او عن اثنين
 ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما نرى
 على القول بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من
 ان تقول انه يلزم من غير الجسم حا ومحوى سواء كان واحدا وعن اثنين اشكال لان
 تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علة ما عن احدا
 اثنين قبل لو كان الحاوى والمحوى وعلتها عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل وجود
 المحوى ولا لعلة الحاوى محتمل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما
 اما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة تقدم على علة المحوى وح لا يكون العلتان واحدة
 ولا عن واحد وان فرغ على ما فسرناه اول وهوان يتال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى
 عن واحد وعن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى عن واحد
 ان يكون احدهما يتوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حله اختلف
 القايلون باستناد السماوي الى مبادئ فقال بعضهم انما باسرها تستند الى العلة الاولى
 وانما يختلف صدقاتها حسب ترتيب العقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدقات
 عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال
 بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فادون قبل الشيخ سواء كان
 لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان يكون مستند الشيئين مما هو كان اشارته
 الى اللذيين فان تقدم الحاوى لم يمكن ان يتوهم على الشيخين وتفهمه لانه لا يملك

الوهم ان يتقدم الحاوي على المحوى المستلزم لا مكان الخلاء انما يلزم عند كون
 الحاوية و ذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مسغرة الزنه هو مكان المحوى وعدم وجوب
 ما يملأه مع حصول ذلك التردد ولكون المحوى معنويًا انما اذا لم يكن للحاوي علة بل
 كان مع العلة على الوحية المذكور لم يجب تقدم فان ما مع استقدم بالعمية الاتفاقيه
 لا يكون متقدمًا ما اللهم اذا كان التقدم زمانياً انما الذاتي فانما يكون للعلة
 لا ما يتفوق ان يكون معها والامراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل
 لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا
 يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس و آخره بالطبع
 يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي
 وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدمًا بالطبع عاد الا لزام والتشبيه لم ينف هذا الاجمال
 ساقط بذلك **وهم** وتنبيهه اولئك تنهيد فتقول اذ خرج عن الاصول التي
 تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو و آخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى
 فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير
 الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكناً فيكون في حال
 ما يجب الحاوي فالجواب ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوب
 ذلك بعينه فان المحوى كما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علة وذلك
 القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه منه تحد الحاوي في باطنه
 ثم تحد الحاوي لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد لان
 القبالية والبعديّة اذا كانتا بحسب العلوية والمعلولية فحين لم يكن علوية ولا معلولة
 لم يجب بعديّة ولا قبالية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة لم يجب ان يكون ما مع
 القبيل بالعلوية قبل اللهم بالزمان هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق
 مع زيادة بيان وهو ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوى لما صدر امثالا عن
 علة واحدة فقد وجبا عنهما معاً والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذي وعلة
 واجباً فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضاً واجباً وحر يعود المحذ ورو
 التنبيه للجواب هو الذي سبق مع زيادة ايضاح وهو غني عن الشرح **وهم**

وتقسيمه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار انفسهما غير
 واجبي الوجود فخلو مكانهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذنا معاً مكنين
 لم يكن هنالك محدد شئ ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان
 فيانزم مع تحديد ان يكون الحد محيطاً فيكون ملاء او غير محيطية به فيكون
 خلاء هذا الفصل واضح وقد تو بيان ما يناسبه في اثناء بيان امتناع الحاوي وعلته
 المحوي اشكالاً وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت المقدم الى صورة الجسم
 او نفسه التي يكون كصورة او الجملة اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي
 علة للمحوي فاقم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ الضم
 او يكون هي كصورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام ان كان
 الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة تام يتم وجودها لا يكون علة الى هذا الاشياء
 يفرض علة فانه لا يتم وجود الآمع للجميع **تدبر** فداستبان انه ليست اجسام
 السماوية عللاً لبعضها البعض انت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما
 يفعل بصورها والصورة القاينة بالاجسام التي هي كالميتة لها انما يعيد عنها افعالها
 بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بل شئان وبين ما ليس بجسم من هو لاع
 او صورة حتى يوجد لها اولاً فيوجد هذا الجسم فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسباباً
 لهيولات الاجسام ولا لصورها بل لعلة التي يكون معدة لاجسام آخر لصورها يتجدد
 عليها واعراض لما بين امتناع كون كل واحد من السماويات علة للمحوي وكان الحكم بان
 الاجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسبب جعل الشئ
 هذا الحكم نتيجة للفضول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غيرهما في حكم البيا
 بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ماعلة لجسم آخر وهذا البرهان مع قرينة
 من الرضوح مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون
 موجوداً بالفعل بصورته وانما يكون فاعلاً من حيث هو موجوداً بالفعل فان ما لا
 يكون موجوداً بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلاً ولا يمكن ان يفعل بما دته لانه
 انما يكون بما موجوداً بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً والفاضل
 علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً

معاً ثم ناقضه بان يقال نفس الشيء في النمط السابق على ان علم الماكرى تعالى بغيره صورته
ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تغليله المذكور فما حل لان الشئ الواحد
انما لا يكون فاعلا وقابلا مع الشئ فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل
لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن الواحد لا يكون نسبتته الى واحد اخر بالوجوب و
الامكان معاً واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فانها قابلة
عما فوقها فاعلة فيما دونهما وهما لو كانت مادة الجسم فاعلة بتجسيم آخر كانت فاعلة
بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الثالثة فيها من متغيرات فان ذلك بالتغليل
باطل واما قوله نفس الشيء على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان علمه ما ذكره كان للشيء
ان يقول اعتبار كونه عاكفاً للاشياء غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً ايضاً ان يقارنه صوراً
المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الاول فاعل ذلك
الصور وبالاعتبار الثاني قابلاً على ان الحق في ذلك ما سذكره في موضعه المتقدم
الثانية ان الافعال الصادقة عن صور الاجسام انما يتبدون معناها مباشرة الوضوح وذلك
لان الصور صنفان صور يقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهما
كما ان قوامها مواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر به اسطة
تلك المواد فيكون بمشادكة من الوضع فلذلك فان النامر لا يستغن اي شئ اتفق بل ما
كان ملائماً لجزءها او كان من جسمها بحال والشمس لا يضيئ كل شئ بل كان مقابلاً لجزءها
وصور قوامها بذاتها الامواد الاجسام كالنفس المفارقة بغيرها بقادون افعالها لكن
النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفسها كما يكون ذلك
الجسم وفيه والا كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك للجسم وحدهم يمكن نفساً
لذلك الجسم هدف فقد ظهر ان الصور انما يفعل مباشرة من الوضع المقدمة الثالثة
ان الفاعل مباشرة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لما لا وضع له والا كان فاعلاً من غير
مشادكة الوضع هدف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون او لا علة لجزئية اعني المادة و
الصورة وهذا قد تقررت فيما مضى بعد تقرير المقدمة اذ تعود الى الملتزم ونقول قوله
الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور انما يقابل
بالاجسام والتي هي كماليتها لها يعني النفس من انما يصدر عنها انما هو بتوسطه وان فيه قوامها

اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط لبعضهم بين الشيء وبين ما ليس ببعضهم من هيولى
وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله عتق يوجبها او لا فيوجد بهما الجسم اشارة الى
المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسباباً لهيولات الاجسام
ولا لصورها كنتيجة وهناك يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله
بل العلى يكون قعدة لاجسام آخر لصن ما يتجدد عليها او اخرها مشاركة الكيفية تأثيرا
الصورة في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل مرادها معدة لقبول صور يفيض عليها من
مفيض الصور كالتالى التي يجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية
يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض
على الاجسام من علة معادقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك
يتم من مجردة بعد انعام ما ينطق انه علة لها وذلك كالشمس التي بعد الاجسام للتسخين
ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة
على ثبات العقول هذا يتزوم تحصيله بان لك ان خبر غير جسمانية مجردة وانه
ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يتشاركه شئ اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه
الكثرية من الجواهر الغير الجسمانية معلولة الاول وقد علمت ايضا ان الاجسام الساوية
معلولة لعل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا
يجوز ان يكون مبدأ الاثنين معاً الا توسط احد هما ولا مبدأ الجسم الا توسط فيجوز ان
ان يكون المعلول الاول منه جوهر من هذا الجواهر العقلية واحداً وان يكون الجواهر
العقلية الاخرى يتوسط ذلك الواحد والسموات بتوسط العقلية قد ثبت بالطرق
الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر وان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر
ممكنة الوجود وانها معلولة للاول فهذا فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثمرات
شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولاً فذكر انه قد ثبت من استناد السموات
الى علة غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الالواحداً وامتناع كون ذلك
الواحد جسماً او جسمانياً او نفساً احكام تثبت احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث

ان السموات صادرة عن هذه الجواهر ولا اجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل
 زيادة **تحصيل** وليس يجوز ان يتقرب لعقليات مرتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان كل
 مبادي مبداء عقليا اذ ليس الحجر السماوي بتوسط جرم سماوي فيحتاج ان لا يكون
 الاجرام السماوية يتبدي في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لسن و
 وجودها ناذلة في استفادة الوجود مع نزول السموات هذا الفصل يشتمل على
 ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ
 الاول مع صدور السموات مبدئه بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل
 انقطاع السموات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علتها لاها ما لا يمكن ان يستند
 الى غير العقول فاذا ان العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير
 واعلم ان الشئ لم يحرم يكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول
 عند الفلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علية الافلاك المتوالية ولا بساواة العقول
 العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل
 عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عد ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية
 ويظهر من ذلك اعتراض الفاضل الشارح على الشئ بتجوز مما لم يحرم به تخفيف زيادة
تحصيل من الضرورة ان يكون جوهري عقلي يلزم منه جوهري عقلي وجرم سماوي
 اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فينبغي بالاشارة الى اول كثرته
 وجب صدورها عنده وهي جوهري عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور
 الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة
 صدور جرم سماوي وجوهري عقلي معا عن جوهري واحد عقلي ولكن القول بصدور شئين
 عن شئ واحد نيا قضا القول بان الواحد لا يصد عنه الا الواحد في بادي الرأي بل
 القول بان الواحد لا يصد عنه الا الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه
 مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد
 واحدا آخر واهم جزم احتمالا يمكن ان يوجد شيئا ليس احدهما في سلسلة الترتيب
 علة اخرى ما على الولا او بتوسط الغير من العلم هذا اذا هو الفساد فان وجود موجودات
 كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معاوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصد عنه

الاوحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما تكثر جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة
 غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة
 الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض الى هذا المعنى
 اشار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحداً من حيثيتين وتكثر اعتبارات
 والجهات متمتع في المبدأ الا انه واحد من كل جهة متعال عن ان يشمل جنبات مختلفة
 واعتبارات شتى كما مر وغير متمتع في معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة
 الاكول وتوجب استنادها الى غيرها بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر
 الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدّم
 له مقدمة مفقولة اذا فرضنا مبدأ الاول ولكن اوصد عنه شيء واحد وليكن ب
 فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجايز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن
 ح وعن ب وحدة شئ وليكن و فيصير في تانية المراتب شيئاً لا تقدّم لاحد هما
 على الآخر ولو جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شئ آخر صادر في تانية المراتب ثلثة
 اشياء ثم الجايز ان يصدر عن آ بتوسط ح وحدة شئ وبتوسط و وحدة شئ
 وبتوسط ح ومعلول ثالث وبتوسط ب ح رابع وبتوسط ب و معاً خامس وبتوسط
 ب ح وسادس وعن ب بتوسط ح سابع وبتوسط و ثامن وبتوسط ح و معاً
 تاسع وعن ح وحدة عاشر وعن و وحدة حادي عشر وعن ح و معاً ثاني عشر
 ويكون هذه كلها في ثلثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى طرف
 شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صاوما في
 هذه المرتبة اصنعاً مضاغفة ثم اذا اجاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثر
 لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة
 في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا اثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ عن
 المبدأ الاكول شئ كان لذلك الشئ هوية مغايرة للاول بالضرورة اذ مفهوم
 كونه صادراً عن الاكول غير مفهوم كونه ذات هوية ما تاذا ههنا اموران محقولا
 احدهما الامر الصادق عن الاكول وهو الوجود والتأني هو الهوية اللازمة لذلك
 الوجود لان المبدأ الاكول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهميته اصلاً لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيلت في ذلك الوجود الى المهية وحدثها
 عقل الا مكان فهو لازم لتلك المهية بالقبول بين الوجودها واذا قيلت مستقلا وحدثها
 بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز انصاف كل واحد من المهية والوجود بالامكان
 والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول قائما بذاته لزمه ان يكون
 عاقلا لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة
 اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل الذات وتعقل المبدأ واحد منها في
 اول المراتب هو الوجود وثالث في ثانياتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار متغيرته
 للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجده والتعقل للمبدأ الذي ستفاده من اول
 واثان في ثالثها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الوجود
 عن الوجود واما باعتبار تعدد ما عليه ففيها في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
 في ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تقريبا والثالثا طون كان المعلول
 الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا الهوية والامكان يشتركان في
 انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات
 يشتركان في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها
 بالتثنية الوجود والاول والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يشتركان
 عنهما بارها حالة وبذلك يقاس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية
 واذا انقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المبتدئ واقول قوله من الضرورة ان يكون جوهر
 عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يخبرم يكون العقل الاول مبدأ
 للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان
 هو اول الجواهر وغيره لكن ان كان اول الاملاك هو الفلك المحتوي على جميع
 الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل
 الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا امكان استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل
 آخر بعد العقل الاول قوله ولا حثينيين اختلاف هناك الا ما لكل شئ منها انه
 بذاته امكان الوجود والاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل
 الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر
 الهوية والوجود لانه المعلوم الاول هو كبرية من مجموعها معاً والحشيات اللازمة
 له هي الاربعة التي ذكرها لا غير وقوله فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده
 وبما له من حاله عنده مبدئين اشارة الى امرين احدهما ما يفرض من الاول المعلوم
 والثاني ما يحصل للمعلوم بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود
 اللذين يجمعهما حال المعلوم بالقياس الى مبدئه وهو افضل حاوية المذكورتين
 التي بها صار مبدأ العقل آخر وقوله وبما له من ذاته مبدأ الشيء آخر اشارة الى حاله
 وذاته المشتبهة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ الفلك وقوله ولانه
 معلول فلان مانع من ان يكون هو مقوماً من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلول
 مشتبهة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع
 كماله اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ
 واحد كما مر وقوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ الكاين الصوري
 والاخر الاشبه بالمادة مبدأ الكاين: لتاسجت للمادة اي ينبغي ان يستند علمية للعقل اللدني
 تحته الى حالة التي له بالقياس الى مبدئه وعليه للفلك التي تحته الى حاله التي في ذاته فان
 ذاته بالمادة اشبه فحاله الفايض عليه مبدأه بالصورة اشبه والمعلوم يشبه
 العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بل هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأه
 بل هو عقلي والاخر مبدأ الجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للاخر تفصيل
 ايضاً الى امرين يصير بهما سبباً للصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله في ذاته
 الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والقياس له من حيث كونه
 بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلما بالقوة وبالثاني
 صار مبدأ الصورة تعالى يكون الفلك بها فلما بالفعل ولا جيل كون المهمة
 والامكان عدمين في ذاتيهما ووجودين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية
 بالصورية ولا جيل كون المهمة متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث
 الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجهين آخرتها عنها موجه كما مر في
 المنطق الاول ولا جيل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه واما اطيننا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكيمية قد تمخروا في هذه المسئلة وادقوا ما جهلهم بها على تجهيل للتقدمين من الحكماء والتشجيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي باثرهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالمية والواجبان ينسب لكل المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا له معدة لا فاضته تعالى وهذه مواخذة يشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور الكل منه جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلنا في تعاليمهم و اسندوا معلولا الى ما يليه كما ليسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منا فيلما استنوه وبنو مساطم عليهم و الفاضل الشارح من نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهم والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تأخره كما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب و تارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل واذ الحجة غير لا يفة بهذا الرضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحث والاشارات وغيرها من مسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع اليه الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئيا لخلق فعل ما ذكره الاما نقضية بينهما كما هو واما الحجة التي ذكرها وان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصد بل لعمرى قد كفر للشيخ بحجة في موضع السن الفصيح فيه فضلا وشرافا قرانه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرها ذكره صراحا من كونها امور اعدمية وامورا مشتركة يتساوى في جميع الهيات وما يجري مجراها والحوار بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا اعدمية ليست علة مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العسلة الموحدة والمعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس على

ما ظنه بل هو مما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما ترى في الوجود ثم قال
 للمعلول الاول يجوز ان يكون متقومًا من مختلفات والا لكان الاول علة لها والحوادث
 ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كالاته فانه اول مهتبه
 صدر عن الاول بكااتها ويطلق على الصادق الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء
 من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى
 التقدير الثاني لا يصح فلاننا قضه بديهما والشئ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا
 الموضوع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا يمنع ان يكون من شئ واحدات واحده
 ثم يتبعها كثرة ايضا فنية ليست في اول وجودها داخل في مبدأ قوامها بل يجوز ان
 يكون الواحد يلزم عنه شئ واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول
 ويكون ذلك ايضا واحدا يلزم عنه هذا شئ ومنها ركة ذلك اللازم ثم يتبعه ههناك
 كثرة كما هو يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هو العلة لا مكان وجوب
 معان المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
 ان يكون مركبا من مقومات ويبيظهر فساد قولهم الجوهر جنس تحتها لا ذلك يقتضيه
 كون المعلول الاول مركبا من جنس وفضل قول وهذا حبط وقومنه لا شتبا ولا اجزا
 الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قلنا بمثل
 هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
 اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والحوادث السلوب والاضافات انما عقل
 بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ الثبوت الغير كان ثمرة قال والشئ ثم يذكر على
 وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكين الصور في الاشبه بالمادة مبدأ للكان المناسب للمادة وليا
 عقال فيه في ساير كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انزه هو الذي قال في
 الشفاء واذا ريت الرجل العلى يقول هذا اشريف وهذا خسيس فاعلم انه يحاط وليت شعرك كيف
 استجاز استعمال هذه المقدمات لخطابته في هذه المباحث العلمية الحكيمية اقول اذا استندت مسيات
 احدها ثم وجودا من الآخر اذ في بيان ذلك وكان للسبب الاثم وجودا من السبب لا تقع في سبب
 الى ان قيل ان المعلول لا يمكن ان لا يكون وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لا اجالا
 قال الشينم وفي ساير كتبه في هذا الموضوع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكمه لاجل

١٠٠

ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق للعقل المبرى عن الامكان يتبع حال علته
 في ذاتها اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأ
 ها اعنى الطبيعة الوجودية فان الجوهر المادى يتبع الحال المناسبة لها
 علم انه ليس يحتاج وفي بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفضيل
 وهو لم يجرم بذلك ايضا وكيف وهو معترف بالجزء عن ادراك ما دون ذلك
 من شاميل الامور كما ذكره نازا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة
 عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الالوية فقط وبما يراه اعتراضات الفاضل
 الشارح يخل بما مر **وهم وتنبيه** وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون
 الا من الاختلاف يجب ان يعبر عكسه حتى يكون الاختلاف في ذات
 كل عقل لوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان المرجح لا يعبر
 كلياً تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحثيات المذكورة الوجودية في العقل سبباً
 لوجود عقل وفلك معاً فقد ذلك العقل وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك
 الحثيات فاذا نوجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك الالوية والتنبيه
 علمنا انها بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقور فلك يعيد ان معاً من عقل فذلك
 العقل يشتمل على كثرة لا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يعيد
 عنه عقل وفلك معاً فان المرجح الكلي لا يعكس كلياً والعلّة في ذلك ان العقول ليست
 متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقضيات **قوله** فالاول مبدع جوهر عقلياً
 هو بالحقيقة مبدع وبوسطه جواهر عقلياً وجرماساً وياً كذلك عقول الجواهر العقل
 حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي
 لما كان الابداع ايجاد شئ بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل
 الاول هو الذي وحده الاول تعالى من غير توسط شئ ولا بشرط وجودى ولا عدل
 كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبوسطه جوهر عقلياً
 وجرماساً وباليسحج بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس ال
 عقلياً واحداً اعلى سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على
 ذلك واذا عرفت الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ بتوسط

العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول يتوسط
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه بتبني بل قد كذبه تخصيص الشهر
العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابدان الحقيقية على اثره هذا الغافل
مفسر بالاجاد من غير توسط فاذا لو كان موجود العقل الثاني هو العقل الاول كان
العقل الثاني ايضا مبدعاً بالحقيقة وكذلك ساير العلويات التي لا يستند اليها
غير عملها القريبة وحرم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهذا لك
يتزان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وبقا في الفصل ظاهر وانما
وسمه بالتفكير لكن جماعاً لقصد للفصول المتعلقة بتزيين العقول والافلاك والغرض
منه افادة تصور الجميع معاً اشارة فيلزم ان يكون هيولى العالم العنصر لانها عن العقل
الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك
واستقرار الزومها ما لم يقترن بها الصور يريد بيان ترتيب صورها في عالم الكون
والفساد عن مبادئها وبداها هيولى المشتركة للعناصر الاربعه فاستدها
لللعقل الآخر هو العقل الذي لا يلزم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعل
مفقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغيير
والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها
عقلاً محضاً بل وجب ان يكون ما هو القريب مشتملاً على نوع من التغيير
والحركة لكن هناك شئ يشغل على التغيير والحركة الا الاجرام السماوية
فاذا وجب ان يكون للاجرام السماوية ضروب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام
ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان وكل واحدة
منها قابلة للتغيير والحركة في حدها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه
اختلاف في اجمال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك
في اجمال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة
المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة
تأثيرها في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأها شيئاً للصور المختلفة
ولا يمكن ذلك كما في ايجاد المادة اما ولا ملائمة الاجسام وتوابعها كما يمكن

ان يكون عللاً للمواد اجسام آخر كما هو واما تأنيهاً فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع
 والمجنس يكون وحدها بلا مشادة من غير هالة لذات واحدة بل يكون باسرها
 بواحد زدها الى امر واحد كما هو في النمط الاول في كون الصورة عللة فاذن العقل
 المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاينة الحركات السماوية مادة فيها هم صور
 العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسماً على حجة التفصيل وهذا
 هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاني
 فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار الزمان
 المادة ما لم يقترن بها الصور كما هو بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيت
 امكان كون للجسم وتواجه عللة لمادة جسم آخر وهو هنا قد جعلتم الطبيعة
 الجسمانية جزء من عللة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكه
 في اضافة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل
 التغيير والحركة في حده كما هو قوله اما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن
 يختلف في هيولياتها بحسب ما يختلف من استحقاقها بحسب استعدادها
 المختلفة لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها استقل
 بذكر الصورة وبيّن انها ايضا تصدر من ذلك العقل ولاكن يختلف في هيولي
 المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المستوية الى الاستعدادات
 المختلفة الحاصلة من اختلاف صنائع العلويات وحوادثها وذلك بان يكون اذا حصر
 تأثيرها في التأثيرات السماوية الا واسطة جرم عنصري وبواسطة منه فعملها على
 استعدادها خاص بعد العام الذي كان في جرمه فاض من هذه المفارقة صور
 خاصة فارتفعت في ذلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات
 للمادة معدتها والمعلول هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة
 لذلك الامر لشي بعينه اولى من منها سببه لشي آخر فنكون هذا الاعلاد هو حجماً
 لوجود ما وفيه من هاهنا لصور ولو كانت المادة على التمهيد الاول العام لتشاخت
 لتنتهي الى الصبي الاما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف
 ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجيب ان يختص بمادة دون مادة

الاكلام آخر من جمع اليها وهو الاستعداد فاذا لم يدر في وجود الصور المختلفة من
 الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك
 يصير بجودة المناسبة للصورة الهوائية هذا هو الاستعداد فصاحبها حقها
 ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول للصورة منها وهذا هو الاستعداد وقوله
 ولا مبدل لاختلافها الا اجرام السماوية بتفصيل ما يلي حجة المركز بما يلي حجة
 المحيط واما حوال يدق عن ادراك الاوهام تقاصيها وان نظنت لجهلتها وهناك
 يوجد صورة العناصر يدلان بغير السبب فخلت صور العناصر الاربعة فذكر ان
 مبدل ذلك لاختلاف اجرام السماوية المقتضية لتفصيل كراته الى المركز بما يلي المحيط
 وان مفصل حشوا الفلك الاخر الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب جمالي
 واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيز ذكر في الشفاء ان قوما
 من المشيعين المحدث العام يعني الكندي ومن تبعه بعدة قالوا ان الفلك لانه مستدير
 فيجب ان يستدير على شئ ثابت في حشوه فزعم من محاكته له المشيعين حتى يستحيل زارا
 وما يوجد صنائقي ساكنة فيصير الى التبرج والتكثيف حتى يصير الى التبرج ذار صنأ
 وما يلي الشار منه يكون حاراً او لکنه اقل حره منه وما يلي الارض يكون
 كيتفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف بوجبات الترطيب
 فان اليمبيسة فاما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والله
 يلي النار فهو احر هذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس لسبب يد عند
 التدبير لانه يقتضون ان يكون الوجود او الجسم ليس له في نفسه احد الصور
 المقومة غير الجسميه وانما يكتب ساير الصور بالحركة والسكون ثانياً والحق ان
 الجسم لا يستعمل له وجود مجرد الصورة الجسميه التي هي الابداء فقط عالم يقترب به
 صورة اخرى فان الابداء يقع في وجودها صور اخرى يسبق الابداء وان شئت فقل
 حال التحلل من الحرارة والكثافة من البرودة بل الجسم لا يصير جسمًا بحسب
 يتبع غيره من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته
 يستحفظ باصله الواضح لا يستحفظا فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ
 حيث السكون قال ولا شبه ان يكون الا على قانون آخر وهو ان يكون هذه

١٢٤

المادة التي يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن امر بجة اجرام
واما عن عدة منحصورة في اربع حمل عن كل واحد منها مهيتها الصورة تجسم بسبب
فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن حرم واحد
او يكون هناك سبب يجب انفسا كما من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب
فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات
مختلفة الاعدات يقوى بعدها وهناك يفيض عن تقوى انسانية والحسيونية
والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذه العالم اراد ان يشير الى اسباب امتزاجات
التي هي مبادئ التركيبات فذكرها انما يجيب بشيء من احدها بسبب العناصر
من السماويات والثاني امور منبعثة عن السمويات اما النسب فكما ذاة الشمس
لموضع من الارض المقتضية لاضاعة ذلك الموضع وتوسط لتسخينها
وتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اضرعاده وبسبب التخلخل والصوت لاخر
عن مرضعه الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لا متزاجه بغيره فاما
الامر الطبيعي من السماويات فكاهيات الفايزة على الطبايع والصوت النفوس
التي هي بعيدا لافعال عنها فاما امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ
حركتها فيصلي هذه الصور بسببها فغالة في موادها ومواد غيرها
وفعاله صارت اذا صارت محركة لهذا الاجرام ما نزع بعضها البعض كما تشاهد
من القوى الغاذية فصارتم عمل الامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة
عن السماوية اما هي منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلك الهيات المذكورة التي
بعد موصوفاتها لان يكون مبادئ افعال يخصها وبعد حصول الامتزاجات عن
الشيئين يحدث المزاجات المختلفة وليست بحسب قربها وبعد ما من الاعتدال
القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحويانية والناطقة فيفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في المنط الثاني قوله
وعندئذ يوقف ترتيب وجود الحيوان العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال
بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالوية وهذا الجملة وان اوجرها على
سبيل الاقتصار فان تأملك فيما احدثته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها

من طريق البرهان أقول ليس المراد أحرازات الوجودات العقلية جوهر عقلي هو
 النفس الناطقة كما كان أولها جوهر عقلياً هو العقل الأول لأن ذلك الجوهر لما كان بديعاً
 كاملاً غذياً في أوله أبداً غير يأمن القوة والنقصان كل البراعة وهذا الجوهري لما كان
 موجوداً أبوسايط كثيرة محدثاً عبادت ما دته كان كما لا فده متأخرة عن وجوده
 فكان محتاجاً إلى الاستكمال من افاضات الجواهر العالوية السعلية عليها بالإحالات
 البدئية وبما يليها الأقسام التي بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى إلى آخرها
 قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح أورد استكشافاً الاستعدادات
 المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسماً بالترجيح وان كانت وجودية فحكمهم
 بصدورهم عن السمويات يقتضي اعتراضهم بان السمويات صالحة للعلية فربما
 اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان البوعن ذلك بقولهم الصور لا يصدرون
 عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والأعراض الجسمية
 اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الأعراض إلى الاجسام
 يستدعي شرطاً كالوضع المخصوص وغيره فما استجبه تلك الشرايط اسندت
 اليه وما لم يستجبهها اسندت إلى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور
 عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة منه وهذا يناقض قولهم
 الواحد لا يصدور عنه إلا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فقد
 اسندوا ذلك الصدور إلى المبدأ الأول وعلوا الاختلاف بالقوابل وهذا
 الاعتراض قد نسبته في بعض كتبه إلى الشهرستاني ثم أورد عنه جواباً نسبته
 إلى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل انما لا كثيرة عند تعدد الآلات
 كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الأول فلما لم
 يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه أقول هذا
 الجواب ليس مرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الأول وبين العقول
 المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجيزونه في النفس فقط
 والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون
 بحسب غير محصورة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سبباً لكون الفاعل

في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكررة بل انما هو سبب لتعین
كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون
غيره فاذا ن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة بالاول
تعالى عن ذلك فاذا ن هو جوهر من العقلیات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ
الاول بحيث يمكن اشتراكه على امتداد هذه الحيثيات ونحوها متناذرا للحوادث في
الاحوال السماوية الحادثة فيمتثل مستمداً لتلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل
الاسباب دفعة او يستند شئ الى ما يسبقه الزمان وهما متعان عندهم وهذا
المشك مكرر وقد تقدم حواره فانهم

الفطرية في التعريف

بين ان يبين في هذا الخط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تحررها
عن الابدان مع ما تقر وينها من العقولات وكيفية تقرر العقولات في الجواهر المجردة
العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تلك جميع الموجودات الكلية والجزئية
على الاشرف عن وجوه التعقل وكيفية وقوع الشرف في الكائنات مع تعقله اياها
من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتعمل بذلك من المباحث
وانما وسمها بالتجرد من صفات هذه المسائل عن المواد الجسمانية قدسية
تأمل كيف ابتدء الوجود من الاشرف فالاشرف حقه انتم الى الميراث ثم عاد من الا
فالصالح الاثرف حتى بلغ النفس المناطقة والعقل المستفاد لما ذكر في آخر الخط المقد
مراتب الموجودات اذ ان يبتي في هذا الخط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاد
فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذامبداً ابتداء منه وهذا معاد عاد اليه
ومراتب البدو بعد المبدأ الاول وهي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير
وبعداها مراتب النفوس السماوية المناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الا
وبعداها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعداها مرتبة الصن
منه الى الفلك الاعلى الى الميراث المشتركة الضرورية وبها ينتهي مراتب البدو
ويكون بعداها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه او لها مرتبة
الاخير تام النوعية البسيطة من الفلك الاول الى الاخير ووجدانها مراتب الصور

من صور العقل الاعلى الى صور العناصر وبعد ما مرتبة الهيولى من هيو الى
 لفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبه ينتهي مراتب الابد ويكون بعدها
 مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعية
 البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور الاولى للحاكمة بعد التركيب
 كل صور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة الجردة
 الانسانية جميعاً والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد الشامل على جميع الصور كما
 مر اشياء الانفعال كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً
 بناء العقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذى ابتدأ منه وارتقى الى اخره
 الكمال بعد ان هبط عنها فآهوان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتب في
 صفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونهما
 بالقوة هي في غاية الخسة ويجازيها في الجانب الآخر العقول الجردة وما فوقها
 وما كانت الناطقة التى هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم يقوم به
 بل انما هي ذات آلة بالجسم فاشكاله الجسم من ان يكون لهاد واطرافها العروق معها الموت لا يضرها
 جوهها بل يكون باقياً ما هو مستفيد الوجود مثلاً من الجواهر الباقية اقول
 لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
 بعد تجمدها عن البدن فاستدل بتجمدها في ذاتها وكما كانت الذاتية عن المادة
 وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشئ غير ماديو الدائمة الوجود عاماتين
 في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك و اشار بلفظ ما الى ما ثبت
 والنمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التى هي موضوع ما للصور
 المعقولة الى كالاتى الذاتية الباقية معها ببقائها التى استدل بها على امتناع
 انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتبائها بالجسم
 على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكالاتى المذكورة اليه ثم جعل قوله
 فاشكاله الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهها تالياً لما وضعه بعد لفظة ما
 وانه مقصود به بقوله بل يكون باقياً ما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية
 وذلك لوجوب بقاء المعلول معلومة التامة فهذا امره ان لم يجر عدة من هات

هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات الجزادي واعلم ان اسناد حفظ العلاقة
مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بما قضى لاسناد حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة
والنظر الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ
ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج يقتضي لقطع العلاقة اما يتطرق من
الجسم وعوارضه ولذلك اسناد استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم
تطرق الفساد الى الشئ مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه
حفظ بالعرض ثم ات الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل تبصير
اذا كانت النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يبصرها
فقدان الآلات لانها يعقل بذواتها كما علمت لا بالآلات فان عقلت بالآلات كانت
لا يعرض الآلة كلال التبة الا وقد يعرض للقوة العاملة كلال كما يعرض لا محالة
لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسنة
والحركية في طريق الاخلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والانه يواد
وليسوا اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك
لانك علمت ان استثناء غير التالى لا ينتج وان يدك بيانا فاقول ان الشئ اذا عرض
له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس قللك مليلا على انه لا فعل له
ونفسه واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه
النبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالتأيم يقظان فنفى
هذا الفصل بالبصرة دون التنبيه تقرير بان البحث المذكور فيه اوضح من الاعجاب
المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حدث العاقل عن ادراك
الحاضر اصابه يكون ونسبته الى العمى اكثر منها في نسبه الى النوم واما كون هذا البحث
اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقول
اذا كانت النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يبصرها فقدان
الآلات فكرا وما سلف في الفصل المتقدم مع مزويد فائدة وحوان فقد ان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يبصرها في بقاؤها
في نفسها ولا في بقاؤها على كالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان

الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فعلان الآلات والآلات المفقودة ليست
 آلات لها بل لغزها وقوله لا بها يعقل بذاتها كما علمت اشارته الى ما تم في النمط
 الثالث من بيان كون النفس عاقلا بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة
 وايضا ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات
 البدنية الزائلة عنها بعد المغارفة فذكر على ذلك اربع حجج منها
 واحدة في هذا الفصل هو استثنائية متصلة مقدما قوله ولو عقلت
 بالآتها وتاليا متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الآ
 ويعرض للفقرة كلال وصورتها هكذا لو كان يعقل النفس بالآات بدنية لكان
 كما يعرض لتلك الآات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضحا فان
 اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطة وقوله كما يعرض لا بحالة لغوي الحس
 والحكمة استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بآات بدنية ويختل باختلالها وفائدة
 هذا الاستشهاد ان مجردة الفاعلية قد يكون سبب لتهمز الحاصل للفاعل بعد صدق
 الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحصار صور
 مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم
 اقتدارا والانسان في سن الاضطاط يكون اجرد تعقلا منه في سن التمر بالوجوه الثلاثة
 جميعا ويكون اجرد احساسا بالوجهين الاولين اعنى بسبب التمر والتجارب المقتضية
 كانه تشبات الحسومات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجرد بصيرا ولا سمعا والمرد
 الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس مع التمر وقوله ولكن
 ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة تسالفة جزئية تقديرة
 ولكن ليس كذا يعرض للآات كلال يعرض للنفس تعقلها كلال بل قد بكل الآات
 ولا تكل هي تعقلها بل اما مثبت واما تريد وتموا كما في سن الاضطاط وايضا كما يكون
 بعد توالي الاضار المردية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات الفكرية
 والنفس يقوى بزاد كالاتها وهذا الاستثناء انما يقتضي المقدم وهو ان تعقلها لغير
 بالآات بدنية وهذا قدمت لهجة تفران الشين اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا هو
 يقال لو كان عدم كلال الاله في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة

كان وجود كلاهما في تعقلها مع دلالة الآلة ما أعلى ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا
 استثناء لعين التأمل وهو غير منتهى تفراد في بانه بان وجود الفاعل الشيء في صفة
 معبنة نذل على كونه فاعلام مطلوب اما على حده في صورة لا يدل على كونه غير فاعل
 اصلاً قال الفاضل الشارح معتقداً على ذلك بحيث ان يكون المعنى في بقاء النفس على
 حال تعقلها حلاً معيناً من الصحة البدئية وهو باق الى اخر الشفوخة ويكون النقصان
 الحاصل في زمان الكهولة واشتغالها بما يدعى ذلك المعنى بخلاف النقصان الحاصل
 في اخر الشفوخة فانه واقع في نفس ذلك المعنى وحيث يكون النقصان في الثاني
 بخلاف الاول كما ان الصحة المعبرة في بقاء القوة الحيوانية حلاً ما لا يتفق ذلك
 القوة تدومها ويبقى مع الانزدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الانزدياد
 في الكهول ويبقى على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال و
 القوة الحيوانية يقع بالاشتراك على الحال الاول الذي به يكون الحيوان حيواناً وعلى
 الكمالات الثانية الصادرة عنه ولا قول امره يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني
 فالحد المعين للصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعنى
 في الثاني فالصحة القابلة للزيادة والانتقاص عندك يزيد تلك الكمالات بل يزدادها
 وينتقص بانتقاصها وعرفنا ابيس الكلام في كمال الاول للنفس العاقلة بل في كل كمالها
 الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فظاهرها لو كانت معتقبة للآلات المختلفة
 الاحوال لا تختلف باختلافها كما تختلف الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك و
 اما حمل الانزدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على
 ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي امردها بعدها من الحجج
 الاجتماعية في هذا الباب على ما ذكر في ساير كتبه يعني انها تكون مقنعة للمبتدئين
 وان لم يكن مسكنة للمجاهدين فان الامتاعيات العلمية يكون هكذا اما يستعمل
 في الخطا فاعلم يطلع هناك على كل ما يفيدنا ما صادقا كان او كاذبا ففي
 هذا الاعتبار يشمل التجربات وما يجري مجراها مما يعد من اليقنيات من زيادة
 بتصوره تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابن يكلها تكره الا فاعيل لا سيما
 القوية وحضها اذا تعبت فغلو فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل

تلك الحال غير مشعورية كالمراحمية الضعيفة اثر القوية بقى مرجت في اثر فلان
 تكبير لخمرة اى في اثره وهذه حجة ثالثة وتقريرها من تكرار الافاعيل خصوصاً
 الافاعيل القوية الشاقة بكل القوى البدنية باسرها وليشهد بذلك التجربة
 والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها
 الامع انفعال موضوعات تلك القوى كما نثار الحما من المحسوسات في المدركات والاشياء
 بعض الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهره
 طبيعة المنفعل ويمنع عن المقاومة فيؤمنه والفعل وان كان بمقتضى طبيعة
 القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى
 عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقامة لتلك القوى في افعالها و
 القنازم والقواوم يقتضى الوجود فيها جميعاً وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز
 عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد مشاهدة النور الشديد
 او يبطل قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرة بخلاف ما وصفنا
 هذه القضية هي صغرى القياس وكبرها ما هو تقريره ان يقال العاقلة قد لا يكملها
 كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدايماً تكملها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بتدنية
 والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال
 لسياسة جوعها وخلقها عن المقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون
 كثيراً بخلاف ما وصف ولم يقبل دائماً لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من
 الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لاندائها ولكن لضعف معا
 والحاصل ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائماً ولا يوهن
 العقلية دائماً بل ربما يفيقها ويسجد لها فضلاً عن الابطال واعترضنا لافاضل
 الشارح بتجربته كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع تدنية
 ومع لا يوجد اختصاصاً بل بعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور
 لا يراه واما قوله الخيال يدرك المبقرة بعد تحمير الجبل فاذا الحكم بان الضعيفة
 مشعورية اثر القوى ليس بكلى فليس بشئ لانهم لا يعنون بقوة المحسوسات كبرية
 ولا يضعفه صغرة بل يعنون بها شدة تأثيره في الحاسة وضعفه زيادة تبصرته

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا قال القوي
 الجسمانية لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه فان القوى الجسمانية
 لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه لانها لا آلات لانها
 لا آلات لها الى الآلة وادراكها ولا فعل لها الا بالآلة وليست القوة
 القوة العقلية كذلك فاعلمنا تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهي وضوح من المذكور
 قبلها وهي منية على قضية واضحة هي ان كل فعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا
 فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط اليه بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدّمته
 هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالآلة جسمانية فلا يمكن ان يدرك ذاته ولا
 الآلة ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور ^{منها}
 قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكها ولجميع ما يظن انها الآلة والينجية
 قولنا فليست العاقلة مدركة بالآلة جسمانية واعتراض الفاضل لشاخر على
 ذلك بتجوز تعلق الدرّة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما هو في النمط الساد
 من امتناع صدور الافعال عن القوى الحسنة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام
 والشيء انما يمثل بالقوى الحسنة التي لا يمكن لها ان يدرك نفسها ولا ادراكها
 لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بالآلة كل شيء من يدق
 تبصر ان لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او ماغ لكانت
 دائمة التعقل بها وكانت لا يتعقلها الآلة هذه حجة رابعة وهي وضوح الحجة على هذا المطلق
 وهي منية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك
 للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بمصوّر ^{للمدرك}
 وذاته وان كان مدركا بالآلة كانت بمصوّر في الآلة وهذان تمام ما بينهما في
 النمط الثالث والثالثة ان الامر الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة
 اجسامها التي هي موصوفاؤها واذن تلك الاجسام الآلة في افعالها وهذا مما يتبين
 في النمط السادس والرابعة ان الامر المتحدة بالهيئة لا يتغير الا بسبب فتراتها بما هو
 متغيرة اما مادية كتغير الاشخاص المتفقة بالنوع او غيرها وكتغير الاشخاص
 المتفقة بالجنس او بسبب فتران البعض بشيء وتجدد البعض عنه وذلك الشيء اما

مادي وهي كغائر الا لسان الجزوي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو
 كغائر الا لسان الكلي للانسه من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع
 تغاير الاشياء المتفقة بالنوع من غير تغاير المراتب وما يجري مجراها على ما تبين
 في النقط الرابع واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجّة استثنائية من متصلة مؤلفة
 من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كانت
 هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعلقة في وقت من الاوقات والذويع
 انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العال
 لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطال هذا القسم بياناً للملازمة المتصلة
 المذكورة بقولها انما يتعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى
 المقدمة الاولى التي ذكرناها واما اورد هالات القسم الفاسد من المنفصلة
 انما يتبين فساده بها وقوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن لها فيكون
 قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها
 القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد
 التعقل وقوله ولا لها صادته اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة
 الاله للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة
 المتعقل من مادة موجود في مادته ايضاً اشارة الى المقدمة الثانية
 وقوله وان حصولها متجدد فهو غير الصورة التي لم ينزل عنها مادته بالعدل
 اشارة الى تغاير الصورتين اعني صور في الآلة المتجددة عند التعقل والاشتمية
 الوجود حالي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون
 قد حصل في مادة واحدة مكفوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد
 معاً اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان
 الاعراض المختلفة فلا يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساده هذا اشارة
 الى ما في النقط الرابع وعند ذلك ظهر ضا دالتالي المقتضى لفساد
 للمقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت
 عاقلة بالصورة المستقرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذا هذه الصورة

التي يصير القوة المتعلقة متعلقة لا لتما يكون الصورة التي للشيء الذي فيه
 القوة المتعلقة وقوله والقوة المتعلقة مقارفة لها دائما اشارات الى معيتهما
 في جميع الاوقات وقوله فاقا ان يكون ذلك المقارنة ليوجب التعقل وايضا
 ان لا يحتمل التعقل اصلا انما لا يستلزام المقدمة المنفصلة الاولي للمنفصلة
 المذكورة التي هي تالي تلك المنفصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين يصح
 استثناء لتقيض التالى بنفسه فسمى المنفصلة معالات الحق كون الالفة متعلقة
 لاجزائه في وقت دون وقت فاذا المقدم وهو كون العاقلة منطبقا
 في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات
 المذكورة في هذا الموضوع فتمنا قوله على المقدمة الاولي المعقولة من السماء ليس
 للسماء الموحدة في الخارج في تمام المهية والايجاز ان يكون السواد مثل البياض
 في تمام المهية لان المناسبة بين السواد والبياض لا شترتهما في كونها عرضين
 حاليين في محل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض
 غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموحدة الذي هو جوهر محسوس
 موجود في الخارج محيط بالارض وانا ايضا اعود فاقول ان مهية الشيء هي ما يحصل في
 العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتق لفظ الهية
 من لفظ ما هو فات الحجاب عنوا يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قولنا
 المعقول من السماء ليس بمسأول للسماء الموحدة في الخارج هو ان السماء المعقولة
 المجردة عن التواحق ليست بمسأولة للسماء المحسوسة المقارنة ايها و
 ان المراد بعدم المسأولات التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم
 السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان ارادوا
 قال المعقول من السماء ليس بمسأول للسماء الموحدة في تمام المهية المعقولة
 او ليس بمسأول لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما نسمعه فان المعقول من السماء
 هو نفس مهية السماء الموجودة فضلا عن المسأولة واما كون السواد غير مسأول
 للبياض في تمام المعقولة فظاهر وظاهرات المناسبة بين الموضوعين غير صحيح
 فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة يكون احدهما عرضا في محل مجرد غير

محسوس ولاخر جوهر المحسوس لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد واللبايض فرق بين الطبيعة
الجسدية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقوّمها نوعاً وتارة مع فصل آخر
يقوّمها نوعاً مضاداً الاقول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث
هي عرض قايم بنفس ما لم يكن موهبة للسماء انما يكون موهبة لها من حيث
يكون صورته حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون
العاقلة متعلقة لها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في
ومحلها لا في احدهما حالة في العاقلة والاخري محل لها والجواب عنه بعد ما ستر
ان العاقلة لو كانت محلاً للصورة من غير ان يجعل تلك الصورة في محلها كانت ذات
فعل من غير مشاركة للعلل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلاً بمشراكة للجسم لما تم في المقد
الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذا في العاقلة
ليست جسمانية ولو كانت محلاً بصورة حلت في محلها ما المحال المذكور فان قيل
الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معاً والاخرى
حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما تم وان افترا الشئ
بأحد الشئيين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور
باق بحاله لانه يترتب بحلول صورتين متحدتين الهيمية في محل واحد الى ومنها قوله
الجسم قد يجعل فيه اعراض ولاشك ان وجودها الزائدة على موهبتها متماثلة
وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثليين والجواب ان الوجود ليس يعرض
حال في محل ووجودات الاعراض ليست يماثلة بل هي متخالفة بالحقايق ومتشابهة
في لانهم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها بالتشكيك وعلى غيرها وهذه
الاعراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها
توله هذه الحجية بعينها يقتضى ما يكون النفس عالمة بصفاها ولذا انصفا ابداً
او غير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات وذلك لبيان كمال الذي ذكر تمويه
بعينه والبرهان الصفات والوازم منقسم الى ما يجب للنفس انما تكونها مرة كذا في الاصل والواجب
بالاشياء المعيارية لها كذا في المجرى من المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس موهبة

بستين
للصنف

الاول دايما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا
 حالة المقابلة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة** لهذه الاشارات
 فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجية على كون
 النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالها الذاتية
 بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله
 فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل بذاته نتيجة للوجوب المذكور قوله لانه
 اصل قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه
 اصل بل كالمركب من شئ الهوي او شئ كالصورة عندنا بالكلام نحو الاصل من حيث هذا
 ابتداء واحتياجها على بقاء النفس يريد بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه
 ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسد بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفسا
 والاكوان كل باق يمكن الفساد وكل يمكن الفساد باقيا فاذا هما امرين مختلفين
 والاصل لا يمكن ان يكون مثل الشئين مختلفين اذ هو بسيط والنفس ان كان
 اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن
 اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والتاني باطل لما مر والمركب
 يكون مركبا من بساط غير حالها بعضها كالماذة من الجسم واما كليا وعلى
 التقديرين فالبسيط الغير الحالك عن الاصل موجود في المركب وهو غير مركب
 من قوة الفساد وجود الثبات قوله والاعراض وجوداتها في موضوعاتها بقوة
 فسادها وحدها في موضوعاتها فاعلم مجتمع في هذا كيب هذا اجواب سؤال
 وهو ان يقال كثر من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
 فما كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها انما يكون في موضوعاتها
 الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ملا يكون له حاصل
 وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثالا
 هذا في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها اي اذ اثبت ان
 النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب
 فيه ولا هو مجال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في

البسيط والا ولحاصل فالثاني ليس بجاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما
 قال بعد وجودها بعلمها واثباتها لان اصل الوجود وبقائه يكونان في إمكانات الوجود
 مستغادين عن علمها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصنق
 محالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان
 الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وحر يحييها ان لا يكون كما لا تقا الذنوية
 باقية لانها تابعة لصورها والجراب ان هيولى النفس اما ذات وضع او غير ذات وضع
 والا لو محال لان ذات الوضع لا يكون جزءا لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون
 مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت
 عاقلة بذاتها كما ترى كانت هي النفس فقد فرضناها جزءا منها هفت وان لم يكن
 ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت
 النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على
 ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها او لم
 يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن
 ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن
 للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يقبها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلق
 نعت الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد
 ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغيير لا يوجب الاستئذان الى
 جسم متحرك كما تقره في الاصول الحكيمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة
 من جنس وفعل الجنس الفصل اذا اخذ البسيط اليه كالمادة وصورة فالنفس عندهم مركبة
 من هيولى وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مخالفة باسرها
 الاسرفات المادّة والصورة على ما ذكره وعلى حيزي البسم بالتشابه والتجميع
 انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحذوث
 متساويان في احديهما الى ان كان يسبقهما الى محل ذلك الامكان او في استغنائها
 عن ذلك فان استغنى امكان الحذوث عن المحل مع وقوع الحذوث فلتستغن
 امكان الفساد عنه ايضا وان افتقر امكان الحذوث الى محل هو البدن

فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا
لوجود النفس ويندم منه انعدام المشروط عند فقد ان الشرط والجواب ان كون
الشيء محلا لامكان وجود ما هو مابين القوام له او لامكان فسادا غير معتدل
فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤ وجود السواد فيه حتى
يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في مكان الفناء ولذلك امتنع كون
الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محلا لامكان حدوث النفس من
حيث هو مابينها ولا لامكان فسادها اصلها بل انما كان مع هيئة
مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ وجود سورته
انسانية يقارنه ويقوم نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع
ما هو مبدأها القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعدادها وتهيؤ
وذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة تايها على وجه كان ذلك المبدأ أمر تطا به
هذا النوع من الارتباط ونزل بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن
اذ نزل عند ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس عن الهيئة المحصورة
فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به ونزال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مابين
عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة بشرط في حدوث النفس من حيث هي
صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هي موجودة مجرد وليس بشرط في وجودها
والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت
البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورته ما
حدث مبدأ ما لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فبدا مبدأ
ذلك وما الفرق بين الامور فلما كان ما يقتضي حدوث معلول ما فاما يقتضي وجود
جمع علل ذلك المعلول بشرطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل
يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدتها وهم وتلبيها ان قوما من المتصددين يقع عندهم
ان يكون العاقل اذا عقل صورة عقلية تصار هو هي فليفر من الجهر العاقل عقل او كان
هو على قولهم بعينه العقول من افضل هو موجود كما عند ما يمكن يعقل او بطلان ذلك

ما لا يتكلم

الاجابة

فان كان كما كان منسوع عقل اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطال على انه حال
له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات عنصرية فهو كسائر الاستيالات ليس
على ما يقولون وان كان على ند ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ اخر ليس له صار هو
شيئا اخر على ذلك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضيه في مشتركه ويجد دمكيب
لابسيطة لما فرغ من اثبات وجوب بقاها لنفس الناطقة مع معقولاها الملكتسية
بذاتها التي هي كالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكلمات فبدأ
بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه
وهو القول بانها دالعا قل بالصورة الموجودة فيه عند تعقلها اياها حكلي او لا مذهبهم
ذلك وايهم عنى بقوله ان قوما من المتقدمين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل
صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالبداء
والمعاد في فصل مترجم بان واجب لوجود معقول للذات وعقل للذات فانه صنف
هذا الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد وحسب ما اشترط في صدر تصنيفه
نقارنه بنه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى اخره وهو زياد
تنبيه وايضا اذا عقل آثر عقل ب آيكون كما كان عند ما عقل آثره يكون سواء
عقل ب اولم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره معناه ظاهره
ونزادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آصارا فاذا عقل ب فان بطل كونه
آثر متجدد الذات عند كل تعقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقي اولم يصيرت ناقصا
مذهبهم وان بقي وصار مع ذلك ب كان مع ذلك القول بان اتحاد العاقل والمعقول قول
باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في المهميات وتكثرها وهذا بين احالة واشد
شناعة مما ذكره اولاً وهم آخرون تنبيه وهو كما وايضا قد يقولون اين لنفس لنا
اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصافها
بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل الفعال لاها يصير العقل المستفاد وهو كما
بين ان يجعلوا العقل الفعال متحررا قد يتصل منه شيئا او يجعلوا اتصافا لها به
يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة
هي العقل له سواء تصور وبه قائمة هذا الوهم هو قولهم انه النفس الناطقة عند

عقلها

تعلقها معقولاً كما يتعد بالعقل الفعال لا يتأذى بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل
الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين إما تجزية العقل الفعال الذي فرض
غير قابل للتجزية وإما وجوب حصول جميع المعقولات التي علقها الفعال للمفصلة الناطقة
عند تعلقها معقولاً واحداً التي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على
سبيل لا نفراد بل نمازهم مصناً الى المحال الاول والامدكور وهو معنى قوله
على ان الاحاطة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حتى ما يتصور ومنه
قائمة مجالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة
وقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذات العاقلة ولهذا اورد هذه
الفصول الثلاثة في هذا المعنى حكماً وكان لهم رجل يعرف بفر فوريوس عنمل
والعقول المعقولات كما يابى على المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم
انهم لا يعرفونه ولا فر فوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقضه ذلك
المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف اركب التمر ويق للضرع البالي ايضاً حشف فهذا
الفصل اعلى من هذا المذهب كان مذهباً للجماعة من المشائين وفر فوريوس هذا
هو صاحب بساغوجي التشارقة اعلم ان قول القائل شيئاً يصير شيئاً آخر لا على
سبيل الاستحالة من حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر فصار واحداً آخر قول شعري
غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو
امتناع اتحاد الشئ بغيره ففسد الاتحاد والاو ذكر ان معناه هو المفروض الحقيقي من قولهم
صار الشئ شيئاً آخر وبتن ان هذا القول ايضاً قد يطلق يا ليجاز على صيرورة شئ آخر
بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشئ الصاير شئ ما وينضاف اليه شئ يكون
معه نصيراً اياً كما يقال صار الماء حلاً ولا سواد ابيض وما بالقوة مما بالفعل وبطريق
التركيب وهو ان يضاف شئ آخر الى الشئ الصاير فتركب المصير ياه عنها كما يقال صار التراب
والخشيب كيراً او ههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما لفرهم منه
بالحقيقة وهو ان يكون شئ واحد فصار هو وحده واحداً آخر وذكر ان ذلك اقوال
شعري غير معقول وانما نسبة الى الشعرة لانه مخيل ولسبب تحببه لانه عوام المتألفه
والمصنوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجية على فساده بقوله فانه ان كان كل من الاخرين من جنس

هما اثنتان يتميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي تخمن موجودا الى ان كان
 المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان المفروض ثانياً ومصيراً ايساً
 وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صاهر هو اء
 على ان الموضوع المائية خلج المائية وليس الهوائية او ما يجري هذا المجرى من تقريظ ارضها
 امرين امر كان قبل الاتحاد و امر حصل بعده والا ول هو الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير
 اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يجلو اما ان يكون الامر ان موجودين معاً و اما
 ان يكون احدهما موجوداً والاخر معدوماً ان لا يكون واحداً منهم كما موجوداً
 وجميع الاقسام محال اما الاول فلنقله ان كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما
 اثنتان متميزتان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما
 ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والمرجوح هو الامر الثاني والاخر بالتعكس
 والتشبيح يبطل هذا القسم بابطال تقدير اياه فقط لان تقدير الثاني ظاهرنا قضية
 للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد
 يبطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث اي فقد يبطل على تقدير كون
 المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شي آخر ولم يحدث ان كان بالقر
 ثانياً ومصيراً اياه بفتح الهزرة في ان وهى ان المصدرية الكانية مع لفظ كان فاعلا
 نكته بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانياً ومصيراً اياه وذلك لان معنى الاتحاد
 هو كون الاول الصاير بعينه ثانياً مصيراً اياه بغلي تقدير عدده لا يكون هو
 هذا وانما اصل المشاير لما تجر في تطبيق هذه العبارة على معنى نسبة الى الاختلال
 واما القسم الثالث فقد يبطل بقوله وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الاخر
 شه ذكر مثال حد في مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة و اشار الى الضرب لآخر اعب
 التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى تدنيك فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فاق
 ذات موجودة تيقنر فيها الجلايا العقلية تيقنر شيء في شيء آخر لما يبطل هذا المذهب
 المذكور صرح بكيفية اتصاف الجواهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه
 التفصيل على ما ذكرنا فذكرنا ان يكون على سبيل تقرير شيء في شيء آخر والحلية في اللغة
 هو العسر العيني واما عن المعقولات بالجملة لا انما الصور المطابقة لذواتها

تلك الصور باليقين تشبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه وان يستفاد من الامور
 الخارجية مثلاً كما يستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة
 او لا الى لقوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكل اثر يجعل
 موجوداً ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني
 لما فرغ من بيان كيفية ارتباط المعقولات في الجوهر العاقل اراد ان يبين ان
 الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالوية على أي نحو من انحاء التعقل يعقل
 المعقولات فتقسم المعقولات الى ما يكون عللاً لوجوب الاعيان الخارجية التي هي
 صورها كتعقل الانسان عملاً غريباً لم يسبقه احد الى ذلك وايضا ما يعقل بعد ذلك
 ويسمى علماً فعلياً والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان
 شيئاً ليشاهد صورته ويسمى علماً انفعالياً ونفي الصنف الثاني عن الاول تعالى الامتنان
 انفعاله عن غير تشبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب
 عقل متصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل
 للصور العقلية ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك
 لذهب عقول المفارقة الى غير النفاية وواجب الوجود يجب ان يكون لل
 ذلك من ذاته هذه سمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقرر ان
 يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي و لشيء لم يوجد
 في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفاعل
 تصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات
 ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والآن
 لتسلسل الاسباب اعني العقول المتفارقة الى غير النفاية وقد بان استقامة
 ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والا اول الواجب تعالى
 يجب ان يكون علماً فعلياً كما هو وحاصلاً من ذاته لا من غيره لما هو ايضاً واعلم
 وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً لانه الفاعل لا يكون قابلاً
 وفي وجوده الانفعالات فيها ايضاً نظراً لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل
 من غير مخرج خارجي كما مر في النقط الثالث المتشابهة واجب الوجود يجب ان يعقل

ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده وعنده وحيث
 ويعقل سائر الاشياء من حيث وقوعها في سلسلة الترتيب النازل من عنده
 طويلاً وعرضاً لما تقر بان العلم الاول تعالى فعلى ذاتي اشكالاً احاطية بجميع الموجودات
 وذكر انه تعقل ذاته بذاته لكونه عاملاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق في النقط
 الرابع وتعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم
 التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم التام بالعلة التامة لا يتم
 من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاته وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها
 التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها وتعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من
 حيث وقوعها في سلسلة المعلوليات النازلة من عنده اما طويلاً كسلسلة
 المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث
 التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة
 محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احكام السلسلة بالنسبة اليه نعم
 التماثل ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل الخاء كون الشيء
 مدركاً وبيوتها ادراك الجوهر العقلي الاول للاول باسراق اول ولما بعد منه من
 ذاته وبعدها ادراكات النفسانية التي هو نقش ورسوم عن طبائع عقلية مبدئية
 المبادئ والمناسبات للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو
 حال ما للمدرك والمدرك يختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافاً
 بحسب مهيتته فلكونه تارة احساساً وتارة تخيلاً وتارة تارة تارة تعقلاً
 اما اختلافه بحسب لقياس الى المدرك فلكونه الادراك العقل المقتضى لكون
 المدرك فاعلا تم وجوده من الادراك الانفعالي المقتضى لكونه منفعلاً
 وايضالات هذا مفيد وجود ذلك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب القياس
 الى المدرك فلكونه المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركاً من الغموس فيها
 والمدرك بعلة اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام
 بالعلة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن بالعلم التام بالمعلول علماً
 تاماً بعلة فان العلة من حيث هو علة تامة بوجوب معلولها المعين من حيث هو

هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة انما يقتضى علة لوجوده
 بل العلم بالعلة يقتضى العلم بمهية المعلول وانتيته والعلم بالمعلول يقتضى العلم
 بانتيه العلة دون مهيتها كان اكل الادراكات في ذاتها ادراك الاول تعالى لذاته بذاته
 كما هي للجميع ما سواه ايضاً بذاته من حيث هو علة ثابتة لها وهو ايضاً افضل
 انحاء كون الشيء مدركاً لانه فغليذاتي افضل انحاء كون الشيء مدركاً لانه
 تام حاصل من الوجود الذي يجب ان يحصل وتيلوه ادراك الجوهر العقليّة اما
 ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولاً
 لذاته وهي عاقله لذاتها عقلية باسراف الاول عليها ثم عقلت مادون الاول
 من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها وتيلوه ادراكات النفوس المستفادة
 من طرق الحواس والتخييلات وغيرها وهي كلتا نقش ورسم عن طابع عقلي لان
 مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور تصور العقولات فينطبع منه
 فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي
 ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على
 المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة
 ينتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة الى وجود
 غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضاً من جميع ذلك ان الادراك
 يقع على صنف الادراكات بالشمكيات وهم وتلبية وعلا ذلك لقول ان كانت
 العقولات لا يتجدد بالعاقل ولا يعجزها مع بعض ما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
 يعقل كل شيء فليس احد احق بالهناك اكثر منقول انه لما كان يعقل ذاته
 بذاته ثم يلزم تيمومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جازت الكثرة لانهم متاخر
 كاداخلته في الذات مقومة لها وجازت ايضاً على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات
 مهيأة او غير مهيأة لانهم الوحيدة والاول يعرض لكثرة لوازم اضافية وغير اضافية
 وكثرة سلوب بسبب ذلك كثرة الاسماء التي مما لا تأثير له في وحدانية ذاته
 تقوير الوهم ان يقال انك ذكرت ان العقولات لا يتجدد بالعاقل ولا بعضها
 ببعض بل هي صور مبنية متفرقة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول تعالى

لا يغرب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل
ان حقيقته وبسطه انكشف لك كقيمة احاطة تعالى بجميع الاشياء الكلية
والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولو كان تلخيص هذا
البحث على الوجه الشافي ليستدل كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل
المحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن لاقتصار ههنا على هذا الاسماء اولى اشارة
الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسماها منسوبة
الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكشف الجزئي فانه قد تعقل وقوعه بسبب
يؤا في اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير
الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل
ان يعقل ان كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا في مقابلة
كذا اشرتما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بان وقع اتم يقع وان كان
معقولاً له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علماً
بجزئي هو ان العاقل يعقل لان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع
كذا ان يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحالين محد ود عقله ذلك
ما هو ثابت قيل كون الكسوف ومعه وبعد ما يريد التفارقة بين ادراك الجزئيات
على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين
ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه
الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالحساسة والتجمل
او ما يجري مجراها من الآلات الحسبانية وقيل تقرير ذلك بقول كلية
الادراك وجزئيته متعلقان بكلية التصورات وجزئيتها ولا مدخل
للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا هذا القول في
هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولا يتغير
فيهما الاحال الانسان والقول والوقت الجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق
به حكم فله طبيعة يوحى في شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل ولا يتنا لها البرهان والحد بسبب انضيان معنى الاتقارفة المحسنة اليها
او ما يجري مجراها من المخصصة التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراها
فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصة صارت كلية يدركها العقل
ويتنا لها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية بانها بجاله
الامر كما ان يكون الحكم متعلقا بالامر المخصصة من حيث هي مخصصة واذا
ثبت هذا فنقول كل من ادرك على الكليات من حيث انها طباع وادراك
احوالها الجزئية واحكامها كالتدقيق والتباينها وتماثلها وتباينها وتركيبها
تحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطباع وادراك الامور التي يحدث معها بعد
وقبلها من حيث تكرر الجميع واقعة في او قات يتحد بعضها ببعض على وجه
لا يفوته شئ اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقه على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتحددة المقترنة الخاصة بعوقت دون وقت كما عليه
الوجه غير مغايرة اياها لتبقى ويكون تلك الصورة بعينها منطبقه على امر
اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقه
على الجزئيات الحادثة في الفنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي وتطو الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد يعقل
حكما يعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طباع مجردة
عن الخصائص المذكورة وقيد ما يقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك
لتلك الاشياء مع كونه كليا يقيدنا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في
شخصه اى منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير
موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجوزها من جودة في غيره والمراد ان تلك اشياء
انما يجب باسبابها من حيث هي طباع ايضا ثم قال يتخصص به اى يتخصص ذلك
الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئيات من حيث هو
جزئى لا يكون معان لا لطبيعة غير جزئية ولا لطبيعة علة من حيث هو كذلك وما
في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا
ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في النور

الواجب يعقل كل شئ فاذن معقولاته صورها بنية متفرقة في ذاتها ويلزمك
 على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحداً حقاً بل يكون مشتملة على كثرة
 وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة
 لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لانهم معلول^{نصوص}
 الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتيب المعلولات فهي
 متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتفقمة معها
 ولا يغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لانها في وحدة عليها بالزوم
 اياها سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة او بما بنية له فاذن
 تقرير الكثرة المعلولة في ذات الواحد القايم بذاته المتقدم عليها بالعلية
 والوجوب لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحده لا تنزل
 بكثرة الصور المعقولة المتفرقة فيه فهذا تقرير التنبيه و باقي الفصل ظاهر
 واشتراك في القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشئ والواحد
 فاعلا و قابلاً معاً وقول بكون الاول من صوات بعصفات غير ماضية ولا سلبية
 علم ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلاً للمعلولات الممكنة المتكثرة تعالى
 عن ذلك علواً كبيراً وقول بان معلولة الاول غير صيغين لذاته وبانه تعالى لا يوجد
 شيئاً مما يبينه بذاته بل يتوسط الامور المحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
 من مذاهب الحكماء ولقد مام القائلون بنفي العلم عنه تعالى واقلاطن القائل
 بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول
 وانما امر تكبير تلك المحالات حدراً من التزام هذه المعاني ولو اني اشترطت
 على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا تعرض لذكرها اعتماداً فيما احببته
 محالاً لما اعتقدته لبيئت وجه التعصبي من هذه المضائق وغيرها مما نأشأ فيها
 لكن الشرط ملك ومع ذلك فلا احب من نفسي رخصة ان لا اشير في هذه المواضع
 الى شئ من ذلك اصلاً فاشرت اليه اشارة حقيقية يلوح للحق منها لما هو مستلزم لذلك
 اتول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
 التي هي هو فلا يحتاج ايضاً في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة

غير صودة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً
بصورته تصورها او ليس متخضراً فاعني صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركته
ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما يعقل ذلك الشيء
بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك
بل بما يتضاعف اعتبار انك المتعلقة بذاتك وتلك الصورة فقط
على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركته غيرك هكذا
الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره ولا
تظن ان كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست بحالها بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة
لك الله هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الاول فيك
حصول التعقل من غير حلول فيك وتعلم ان حصول الشيء نقلاً عنه في كون حصوله
غيره ليس من حصول الشيء نقلاً عنه فاذا كانت المعلولات الذاتية العاقل الفاعل
لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه
واذا تقلد هذا قول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير نقلاً بين ذاته
ويبرز عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار الاعتبارين على ما هو وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت يكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
في الوجود فاحكم يكون المعقولين ايضاً اعني المعلول الاول وعقل الاول اياه شيئاً
واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي شكوك احدهما مبادئاً للاول والثاني متفقاً
فيه وكما حكمت يكون التفاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم يكونه في
المعلولين ايضاً كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه
من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت
الجواهر العقلية يعقل ما ليس بمجالات لها محصول صور فيها وهي تعقل الاول الواحد
ولا من جنس الا وهو معلول للاول الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا يعبر غيرها بل باعتبار عيان في تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما عليه فاذن

لا يغرب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل
ان حقيقته وبسطه انكشف لك كقيمة احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية
والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولو كان تلخيص هذا
البحث على الوجه الشافي ليستدك كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل
المحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الاسماء اول اشارات
الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة
الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكشف الجزئي فانه قد تعقل وقوعه بسبب
يوافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير
الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل
ان يعقل ان كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا في مقابلة
كذا انظر بما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بان وقع او لم يقع وان كان
معقولاً له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علماً
بجزئي هو ان العاقل يعقل لان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع
كذا ان يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحالين محد ود عقله ذلك
ما هو ثابت قيل كون الكسوف ومعه وبعد ما يريد التفرة بين ادراك الجزئيات
على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين
ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه
الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالحساسة والتجسس
او ما يجري مجراها من الآلات الجسمانية وقيل تقرير ذلك بقول كلية
الادراك وجزئياته متعلقان بكلية التصورات وجزئياتها ولا مدخل
للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا هذا القول في
هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولا يتغير
فيهما الاحال الانسان والقول والوقت الجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق
به حكم فله طبيعة يوحى في شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل ولا يتنا وها البرهان والحد بسبب انضيان معنى الامتارة الحسية اليها
او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الي ادراكها الا الحسن وما يجري مجراها
فان اخذت تلك الطبيعة شجرة عن تلك المخصصات صارت كلية يدير كها العقل
ويتنا وها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقياً بحاله
الامر كما ان يكون الحكم متعلقاً بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا
ثبت هذا فنقول كل من ادرك على الكليات من حيث انها طبائع وادراك
احوالها الجزئية واحكامها كذلكها وتباينها وتماثلها وتباينها وتركيبها
تحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادراك الامور التي يحدث معها بعد
وقبلها من حيث تكرون الجميع وانفة في اوقات يتجدد بعضها ببعض على وجه
لا يفوت شئ اصلاً فقد حصل عنده صورة العالم منطبقه على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتجددة المقصودة الخاصة لوقت دون وقت كما عليه
الوجود غير مغايرة اياها لتبقى ويكون تلك الصورة بعينها منطبقه على امر
آخر حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقه
على الجزئيات الحادثة في انفة باغير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي وتطوّر الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد يعقل
حكاها يعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة
عن الصفات المذكورة وقيدتها بقوله من حيث يجب باسماها ليكون الادراك
لتلك الاشياء مع كونه كلياً بقيداً غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في
شخصها اي منسوبة الى مبدأ الطبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير
موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجزئتها من جوده في غيره والمراد ان تلك اشياء
انما يجب باسماها من حيث هي طبائع ايضاً ثم قال يتخصص به اي يتخصص ذلك
الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبوا الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو
جزئي لا يكون معاناً للطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك وما
في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذلك
ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الجملة مثلاً وبين كونه في النور

يكون كسوف معين في وقت محدد من زمان كونه في اول الحمل كالوقت
 الذي ساء القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فاما يكون تعقل ذلك العاقل بهذه
 الايام امرانك تبا قبل وقت الكسوف ومعه وبعدة فقطهر من هذا البيان
 ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجبان
 وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما
 ظنه الفاضل الشارح قنبيه **والاشارة** قد يتغير الصنف للاشياء على وجود منها
 مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باسحالة صفة متقررة غير مضافة هذيان
 الفصل مشتمل على قسمه الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها يتغير الامور الخارجة
 عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب
 الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة في
 الموصوف غير مقتضية الاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية الاضافة
 الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية فلاضافة
 معا وهي ينقسم الاما لا يتغير بتغير المضاف اليه والاصل يتغير بتغير هذه الاربعة
 اصناف قوله منها مثل ما يسود الذي كان ابيض وذلك باسحالة صفة
 غير متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف
 الثاني غير مذكور في هذا الفصل قال ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا
 على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه
 فاستحال ان هو من صفة ولكن من غير تغير من ذاته بل في اضافة فان كونه
 قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كمن تحريك اجسام بحال ما
 مثلا الزوماء اولا اذا تبا ويدخل في ذلك زيد عمر وشجرة وحجارة دخن لانانيا
 فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه
 لو لم يكن زيدا اصلا في الامكان ولم يقع اجنافة القدرة الى تحريكه ابدا ما ضرر
 ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذا حال كونه قادرا لا يتغير بتغير الاحوال المقدر
 عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجة فقط فخذ القسم كالمعك
 الذي قبله هذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية

لاضافته الشيء في الخارج التو لا يقتدر بتغير ذلك الشيء في الخارج بان كانت يتغير
 اضافته الى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هبة فالذات بسببها يصح ان يصدر
 عن تلك الذات فعل وهي يقتضو كون القادر مضاعفاً للمقدور عليه ولا يتغير
 بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند
 انعدام زيد ولكن يتغير اضافته لذلك فانه لا يكون قادراً على تحريك زيد
 وان كان قادراً في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة ليستلزم الاضافة الى امر كل
 لزوماً واما اذا تباين الجزئيات التي يقع تحت ذلك الكل لزوماً فانياً غير ذاتي بل
 بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق بالصفة لا يمكن ان يتغير فلاجل
 ذلك لا يطرق التغير بالصفة واما الجزئيات فقد يتغير بتغيرها بتغير الاضافات
 الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كما للمقابل للاول لانه صفة
 متغيرة ذات اضافة كالاول متغيرة عارضة عن الاضافة ومنها مثل
 ان يكون الشيء عالماً بان شيئاً ليس ثم يحدث الشيء فتصير عالماً بان الشيء
 ليس فتغير الاضافة والصفة المضافة معاً فان كونه عالماً بشيء
 ما يقتضه الاضافة حتى انه اذا كان عالماً بمعنى كل لم يكن ذلك في ان يكون عالماً
 بخبر في بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً بل من اذنا منه مستأنفة ذهنية
 للنفس مستبجزة لها اضافة مستبجزة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هية تحققها
 لا كما كان في كونه قادراً له هبة واحدة لها اضافات شتى فذا اذا اختلف مال
 المضاف اليه من علم ووجود وحب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة
 لا اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضاً
 هذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتغيرة في الموصوف المقضية لا اضافة
 الشيء من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متغيرة
 في علم مقتضية لا اضافة المعلومة المعين ويتغير بتغير العلم بان علم
 يكون زيد في الدار بتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
 الاضافة الى معلومه المعين كما يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق اذ لا يخلو
 القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي او لا وبسببه بالمقدور الجزئي

الذي يقع تحت ذلك الكلي تانياً واما العلم فانه اذا اتعلق بالكلّي فلا يتعلّق بالجزئي
الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استأنف العلم ويجرد فتعلقت بذلك الجزئي
تعلقاً آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراد العلم يكون
الانسان جسم ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيواناً
بأن العلم بكون الانسان جسماً علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة
مديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً وحيداً وغيره
تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون
في هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات
فقط بل وفي نفس تلك الصفة فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل
بحسب لقسم الاول ولا بحسب القسم الثاني واما بحسب القسم الثالث فقد يجوز
واضافات بعيدة لا تؤثر في الذات لما فرغ من احكام الصفات او رد قضية
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة
العامة عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي يتغير
بتغير تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافة اللامزمة لصفاته المتقررة التي
لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا هي لانه تكون ذلك في اضافات بعيدة
اللامزمة لزوماً تانياً ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوماً اولياً
فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات ويصير الذات موضوعاً
للتغير فقد تقرير كلامه وانما رسم الفضل بالثبوت للقسم المذكورة وبالاشارة
لهذا الحكم الكلي باعتبار الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عند هم
فاذا جردوا والتغير فيها فلم لا يجوز وانه في الصفا الحقيقية ليس يوارد لانهم
يتناولون الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة
المتقررة منها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس لا وقوع الشئ الذي يظن
ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت
الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجود الاضافة هو كون
الشئ بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود

غيره العقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في التميز بل يحدث منه تغير في
الامر المعقول فقط فكتة كونك يميناً وشمالاً هو اضافة محضة وكونك
قائماً او قائماً هو كونك في حالة متغيرة في نفسك يتبعها اضافة لازمة
اولا حقة فانت بهما ذو حال مضادة لا ذواضافة محضة اشارة الى الصنف
الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق وبين الصنفين الاخيرين
لثلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر تنبيهه فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدمر هذا الحكم كالتيجة لما قبله
وهو انما حصل من الضديان قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير
علم ما ثبت في النظم الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع
للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة
للقول بان العلم معلول للواجب لعالم بذاته والعلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول
فذكره فعلمنا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي
لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة نسبة سياقة الفقهاء
وتخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلية يوجب العلم بالماحولات لم يكن كلياً لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك
الحكم ان يكون عالمه بالاحاطة فالقول بان لا يجوز ان لا يكون عالمه بالمتناع
كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في
بعض المصنوع وهذا ابل لفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع اتصال
ذلك في المباهت المعقولة لا متناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان
ان يوضح بيان هذا المطلوب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلية يوجب
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمية كالحواس وما يجري مجراها والمدر كـ

بذلك الادراك يكون موضوعاً للتغير لا محجة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن
ان يدرك الا بالعقل والمدرك هذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير
فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً بل كل ما هو عاقل فيجب ان يدرك
من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدرك عاقل على الوجه الثاني قوله
ويجب ان يكون عالماً بكل شئ لان كل شئ لا يشعنه بوسط او بغير
وسط يتأدى اليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الاول تا دياله واجباً
اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيداً لحاطته تعالى بالكل واقول
في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والخزئية التي لا غاية لها صلة من
حيث هي معقولة في العالم العقلي با بداع الاول الواجب اياها وكان احجاء
ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعاً اذ هي غير مبنية
لقبول صورتين معا فضلاً عن ذلك الكثرة وكان الوجود الاخر مقتضياً لتكبيرها
با بداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطيف حكمته زما نا غير منقطع في الطرفين فيخرج فيه تلك الامور من القوة
الى الفعل واحداً بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك التمران من جود في موادها
والمادة كاملة بها واذا انقهر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجبات
في العالم العقل مجتمعة وجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجود
ها في موادها الخارجية بعد حصول شرايطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء
في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم والحي اهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة
واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى
قول الشيزان كل شئ يوجد الاول بوسط او بغير وسط تتأدى اليه قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تأدياً على سبيل الوجه اشاراً
فالغاية هو لحاطه علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على
احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الوجود وفق العلم على
احسن النظام من غير انبعاث مقدر وطلب من الاول الحق فعلم الاول بحقيقة

١٠٠

١٠٠

الطوائف من تيب وجود اكل منبع لفيضات اكل في الخير هذا الفصل يشتمل على تفسير
العناية وهو ظاهر وقد مر في اللفظ السادس ايضا ذكر ذلك وانما اوردته هناك
بعد ذكرات العالی لا يفعل الغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد واعادة ههنا بعد ليعلم ان الخيرات المتغيرة عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في ذلك الخيرات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضوع وانما اوردته في اللفظ السادس لغرض ما وهو إزالة الوجود
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثم نقول لا يجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه ههنا بتقرير الوجود
اشارة الى الامور الممكنة في الوجود منها امور يجب ان يتعمى وجودها عن الشر والخلل
والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضله فضيلة الا ويكون بتجديت
يعرض عن اشرها عند انهما ما في الحركات ومصادما المتحركات وفي القسمة امر
شريعة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الوجود المحض مبدأ لفيضات
الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضادته مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضادته فان في ان لا يوجد
خير كثيرا ولا يوفى به تحزنا من شر قليل متراكبا وذاك مثل خلق النار فان النار لا
يعضد فضيلتها ولا يكمل معونتها في تميم الوجود الا بحيث يوذى ويولمها يتفق لها
مصادمة من احسام حيوانية وكذلك الاحسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها
فضيلتها لان يكون بحيث يتمكن من ان يتأذى احوالها في حركاتها وسكونها
واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأذى احوالها
واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد صداق في المعاد وفي الحق او فرط
هيمن غالب عامل من شهوة او غيب صاصر في المعاد ويكون القوى المذكورة
لا يعنى عنها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلطه هيجان
وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وافات اقل من وافات السلا لان
هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض والشدة اخل في القدر بالعرض كانه
مشلا مرضي به بالعرض لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سوء وكان البحث
من كيفية وقوع الشر وقضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك ان اراد ان يشير اليه

الاول

ويجوز ان يحق مهيئة الشر قبل الخوص في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور
 عديدة من حيث هي غير عشرة كفقولات كمال شئ ما من شأنه ان يكون له مثل
 الموت والفقر والجهد وعلى صور وجوديه كذلك كوجود ما يقتضيه منع المتوجه
 الى كمال عن الوصول اليه مثل اليرد المفسد للتماكر والسحاب الذي يمنع التقصير
 عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل
 الجبر والنجل وكالالام والعموم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وحيداً باليرد
 في نفسه من حيث هي كيفية او باقياس الى علته الموجبة له ليس بشيء بل كمال
 من الكمالات انما هو شر بالقياس الى التماكر لا فساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان
 التماكر كما لا تتاه الا ليقته بها واليرد انما صار شرّاً بالعرض لا قضاة ذلك
 وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران
 عن قوتين كالعضبية والشهوة بل مثلما يشربلها من ذلك الحديثية
 كما ان تلك القوتين انما يكونان شراً بالقياس الى المظلوم او الى السياسة الملائمة
 او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو
 احد تلك الاشياء كما لا نه وانما اطلق على اسبابه بالعرض للتأدية الى ذلك وكذلك
 القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الا لام فانها ليست بشيء من حيث انها
 ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
 انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذا
 قد حصل من ذلك ان الشر في مهيئة عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان
 ذلك العدم غير لا يقبله او غير شر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات
 بشرة وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادم كالاتها لا بد وانها بل يكون هذا
 مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امر اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة
 وانما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر صلا ولا يعود بعد تقري هذا المعنى
 الى الشر فقول الاشياء بحسب اعتبارك وجود الشر وعدمه ينقسم الى
 ما لا شر فيه اصلا الى ما فيه ليس بشر الى ما ليس فيها ليس بشراً صلا والقسمة
 الثانية ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر الى ما يتساوى بين

فيه والمركب يغلب فيه ما هو شر و هذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو من جرح فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كالاتها اللابئة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يحالفها منه ذلك الخالف عن كاله كالتارقاتها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرمة الا فيكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق ويكون لا محالة من هذا الصنف فظاهرات مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة والكون والفساد هي قليلة بالقياس الى الكل و وقوع التقاوم المقصود لضيق البعض من شأنها عن كالاته ايضا فيها قليل فانها لا يقع الا في اجزاء العناصر وفي بعض المركبات وفي بعضها لاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية التي يكون شر محض او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجوبان الوجوب الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من اعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور و اشارة الشيخ الى المقسمين الاولين بقوله الامر الممكنة في الوجود الموقول ومصادم المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امر شر تيقنا على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتمل على وجود الاولين بقوله واذا كان الوجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة او مرد في الامثلة الالم وكاذبي الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب المضار في المعاد الذي يعرض لها من حيث هو حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي له بسبب قوته الحيوانيتين ويضرة في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر و ذكرت اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة لا وقال لا نغني عنها الا ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاق مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكرت ان هذه الشرور مطوما في العناية الاولى فهي مقصودة بالادان بل بالعرض ومرضى بها كما من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من القسط ولا شاعرة لانه لا يستقيم الامر القبول بالاختيار والحسن والقبح العقلين كما هو

للمعتزلة واقام مع القول بالايجاب ونفى الحسن والقيوم عن الافعال الالهية لا يكون
 السؤال بلم عن افعاله واراد فاذا ن حوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والحواس
 ان الفلاسفة انما يجتنبون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون
 على ان الصادق عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة
 للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح
 لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان
 ارادوا بحمل العدم على التزامهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر كالات
 التصديق مسهوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل
 استدلالهم تمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم يباحثون عن مهية الشر
 الشيء الذي يعبر عنه لجهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعجالهم ^{يلخصون}
 ما يدخل في تلك المهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق المهية متميزة
 عن غيرها وظاهرات البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية
 ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء
 ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشيء هو الام وحده وهو وجودي بان الخيرو
 اما عدم الام يعني السلامة واقاضده يعنى اللذة واطلال كلامه في بيان ان
 الام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضو كون الشر غالباً ثم ذكر ان الفلاسفة
 لا يظفروا عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان قولنا قائل لم خلق الله الخلق باطل
 لانه تعالى خلق لذاته لا لعلته وهو يبا في القول بتعليل الشر فاذا ن حوضهم في ذلك من
 الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان يتحقق ما سمى كاف فيه وهم
 وتنبه ولعلك تقول ان اكثر الناس المغالب عليهم الجهول وطاعة الشر وقوا الغضب
 فلم صار هذا الضيف منسوباً فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال المدن في
 هيئة ثلاثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال
 القبيح والسقيم والاول والثاني يبالان من السعادة العاجلة البدنية فسطاً
 وافراً ومعتداً او يبسمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة حال البالغ
 في افضلية العقل والخلق وله الدرجة القصوى من السعادة الاخرى و ^ب

وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات ألا ان جهله ليس على الجهة الضاربة في
 للعاد وان كان ليس له كثير من العلم جسيم التفرغ في المعاد إلا انه في جملة اهل
 السلامة ونبيل حظ ما من الخيرات الاخلاص واخر كما لسقام السقيم هو عروضة
 الاذى في الاخر وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاقرب غالب واذا اضيف اليه
 الطرف الفاضل صار اهل النجاة غلبة واقرة لما كان قوى الانسان التي
 بحسبوا يصدر الافعال الارادية عنه ويصير يسيرا سعيدا وشقيئا ثلثه نظميته وشهيق
 وغضبيته وكان السعادة او الشقاوة العاجلانا مستحقة بالنسبة الى الاجلينو
 وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اهدار ما ينبغي ان يكونوا عليه
 بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون
 الاكثرين اشقياء لا سيما في الاجل وذلك يقتضى غلبة الشر في نوع الانسان
 وهو اشرف انواع الكائنات فزال الشيع هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو
 ضد اليقين اعني الجهل المركب المراسخ نادر وجود اليقين والعام الفاسي هو
 لجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرره وكذلك في القوتين الاخرتين فان
 وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر جدا كوجودها في العالم الفاسي هو الاخلا
 الخالصة عن غايته الفضل والرزقة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال
 والعصاة الغائتين وفي القبح والمرضى الغائتين وفي الحالة المتوسطة بينهما ثمرتين
 ان الوسط مع اخذ الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة
 الابدية يختص بالطرف الاخص على سيجي بيانه وهو معنى قوله واخر كما مستقام
 او السقيم هو عرضه الاذى في الآخرة يتق هو عرضه لشيء وعرضه لشيء اذا كانا
 منتصبين لشيء لا يتعرض ذلك لشيء غير ويا في عباراته واضحة تنبئ به لا يقين
 عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقين عندك ان تقاريق الخطا
 باتكة بعصمة النجاة بل انما هلاك الهلاك النسر قد ضرب من الجهل وانما
 تعرض لعذاب المحذور ضرب من الجهل والرزقيلة وجد منه وذلك في اقل استحقاق
 الناس لا تضع اليه من يجعل النجاة وقفا على عدد مصر وفا عن اهل الجهل والخطايا
 صرفا الى الابدية واستوسع رحم الله واستمع لهذا الفصل بيان يريد تقريره كون

الشقاوة الابدية يختص بالطرف الاضيق هو ظاهر وقوله فليكن لعصمة النجاة اقل طاعة
 والعصمة ههنا اسم لما يقتضيه به الا انسان اى يمسك به لئلا يسقط في قوله
 وانما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والمذيلة دال على ان ما عداهما اما
 يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسم رحمة
 الله ملاحظة لقوله غير من قابل ورحمتي وسعت كل شئ فساكتين والذين يتقون فان
 فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشد بها وهو
 وتنبية اولئك تقول هلا امكن ان يدبر القسم الثاني عن حقوق الشرف فيكون
 جوابك انه لو برئ عن الحقوق ذلك كان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاشد قد
 فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به
 الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ من هذا افتقد جعل
 غير نفسه وكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم
 وهو الى صفة المذكورة غير لا يتق بالوجود على ما تبيناه وهذا الفصل غير عن الشرح
 وهو وتنبية اولئك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب قنامل جوابه
 ان العقاب المنفسر على خطيئتها كما استعلم هو كالمريض للبدن على قحة فهو لازم من
 لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
 ولا من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون على حجة اخرى من مبدئه من خارج في حديث
 آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون حسا لانه قد كان يجب
 ان يكون التحويل موجودا في الاسباب التي تثبت فينبغ في الاكثر وفي نسخة التصديق
 تأكيد للتحويل فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التحويل
 الاعتبار مركب الخطاء فاقى بجرمية وجب التصديق لاجل العرض العام وان كان
 غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لولم يكن هناك الا جانب المبتلى
 بالقدر ولم يكن بالمفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لم يلبثت لغت
 الجزئي لاجل الكلي فيقطع عضو يوم لاجل البدن بكليته ليسلم وانما ما يورد من حديث
 الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب
 ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا

كتابا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها امر تباد المصالح ولعل فيها ما يصلح
 بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا احققنا للحقايق انما يلتفت الى الواجبات دون
 امثالها وانت قاعدت اسما من المقدمات في موضع آخر تقريرا لسؤال ان يقال ان
 كانت الافعال الانسانية صا درة عنه على سبيل الوجوب لفتها مع ساير
 الجزئيات في العالم العقلي ولو وجب حدوث ما يحدث ههنا في هذا العالم مطابقا
 لما تمثل هناك نام بجاقب الانسان على شئ صدر عنه على سبيل الوجوب
 والشئ اجاب عنه الايجاب يقضيه القواعد الحكيمية وهو قوله ان العقاب
 للنفس على خطيئتها كما استعلم هو المرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها
 وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها
 الرعية الرسخة فيها وان كانها يكون من داخل ذاتها وهو نال الله الموقدة التي
 تظلم على لاقدة ولكن الآلات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجرت
 على ظواهرها لاقتضت القول بالعقاب الجسما في وارده على بدن المسمى من خارج
 على ما يوصف في التقاسير والاختيار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واصا
 العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأه من خارج فحدث اخر اسابة على
 الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير
 كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس يشترط
 ثم اذا سلمت معاتب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا
 الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سياتي واستدل على ذلك
 بان وجود التخويف في مبادئ الاعمال الانسانية حسن لنفعه في كثير الاشخاص
 ولا يفاء بذلك التخويف بتعذب المجرم تأكيد للتخويف ومقتضى لانه ياد النفع فهو
 ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شررا بالقياس الى الشخص المعذب
 ويكون خيرا بالقياس الى اكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجلي الكلي اي لا ينظر
 اليه هذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقسطع
 العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول
 عند الجمهور وقد يتبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهرة لو يكن

فحالها لاصول الحكيمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمغلة انما
انما يقربون ذلك على وجه آخر وهو قههم تكليف العباد واجب على الله تعالى حسن
منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجللة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ فيهما تقريرهم الى طاعته وبتعديدهم عن معصيته وتعذيب العاصي
عدل منه حسن ولاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبينونه على
مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيل بعضها بحسب
العقل بعيد ولها من البديهيات فذكر الشئ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات
بل اكثرها لا يجرى محدة اشهرت لكونها مشتملة على مصالح الجوهر وممكن
ان يقع فيها كما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما امر
والمسقط فاذا بناه بيان احكام افعال واجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل
الشارح هذا الجواب غير صحيح اما اولاً فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان
كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون
حكماً واحداً فلان لا يجوز ان يجعل احدهما مقدماً في بيان الآخر واما ثانياً فلانه
لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون يكون المالكين من يخالف قواعد
الشر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لا العقاب
ايضاً من القدر وطلب علته ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر
على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكررة
بخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون
لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشئ كان موافقاً
لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادية وكلاهما مستند
الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذا وقع التخويف
في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح
علمي اذ كونه هو لا يتأق كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنده واما
على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلاً على ما قاله
الفاضل الشارح واما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل

على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعن الثاني ان الشيخ لا يريد
بمشية قواعد المتكلمين من الملمين على ما صرح به بل يريد بمشية ما نطق به الكتاب
الالهي في هذا الباب وليس فيا ورد من التذليل حكما بان الحكماء اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

المطلب الثالث من في البحجة والسعادة

البحجة السرور والنصرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي يكون
او يحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال وهم وتنسبه
انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسنة وان
ما عداها لذات ضعيفة وكثيرا خيالات غير حقيقية وقد يمكن وان يبينه
من جملة هم من له تميز ما يتوق له ليس الذمما يصفونه من هذا القبيل هو التلذذ
والمطعمات وامور بحري فجاها وانتم تعلمون ان الممكن من غلبة ما ولد في
الرضيس كالشطنيم والزرد قد يعرض له مطعم ومنكوح فيرضه لما يعاوضه
من لذة الغلبة الوهية وقد يعرض له منكوح ومطعم في صحة حشمة فيفيض
اليد عنهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة اثر والذلا لهما لانه من المطعم
والمكوح واذا عرض للكلام لطالب العفة والرياسة مع صحة حشمة الا لتذاته
بالانعام يصيبون موضعه اثره على الا لتذاته بمشية حيواني متناهي فيه و
اثره اذبة غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كسر النفس يستصفر
الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحفر هول الموت ومفاجات
العطب عند مناخزة الامران المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدة وهم
ممتطيا ظهر الحظ لما يتوقعه من لذة لذة للحد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه
وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس
ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما ينيص
على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته
على نفسها وربما خاطرت بحماية عليه من مخاطرها في حمايتها لذات نفسها فاذا
كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يمكن عقلية فما قولك في العقلية

للعطب الهلاك واقتم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان
 من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوالم يظنون ان اللذة هي
 المدركة بالحواس المظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة يتكرونها وتحققها وينسبونها
 الرخايات لا يحقق لها وتارة يستحقونها بالقياس الى الحسية فنبتة الشيخ في
 هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
 اللذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس بما توثر على لذات يظن انها اقوى
 اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والحجاة توثر ايضا عليها ومنها ان الكرم يورث
 لذة ايترا غير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كسر النفس
 يورث لذة الكرامة المتوقفة من محافضة ماء الوجه ومن الاقدام على الاحوال مع عدم
 العارم بنيلها على اللذات الحسية الوجد تحمل الام الجوع والعطش وتتقاسى احوال
 الموت ولعلك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو
 اثر عند شخص هو الذي بالقياس اليه لذات اللذة من شرة والموثر لذيد فينتج ان اللذات
 الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية
 بية على ان من سائر الحيوانات ما يشترك الانسان في ذلك فان كلب الصبيد يورث
 اللذة الوهمية التي ينالها من تزعم الكرم صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة
 من الحيوان يورث اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولد هاك على لذة
 سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
 لما كانت اعظم من الظاهر فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة
 اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان لذة ادراك على ما سياتي في
 تدنيك فلا ينبغي لنا ان نسقم الى قول من يقول اننا لو تحصلنا على جملة الاكل
 فيها ولا نشرب ولا نتكلم فاية سعادة يكون لنا والذي يقول هذا فيجيبان بيقين
 له يامسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فرقها الذواليج وانعم من حال
 الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى اخر نسبة يعقد بها القابلون
 بان السعادة هي اللذة الحسية يتكرونها السعادة التي يثبتها الحكماء النفس الانسانية
 الكاملة بعد الموت ويلزمهم على ربهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب

شرح اشعار

الناسح سعيداً ثم لا وكان عرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
 ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً للمناسد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم
 باثبات تلك السعادة ولذلك اسمه بالتذنيب تفرقة على مقصوده بالمقايسة
 بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال و
 الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل النسبة لاحدهما الى الآخر عند
 الاشتراك بين كمالها في الحقيقة فتبين ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
 المدرس كمال وخير من حيث هو كذلك واللام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرس
 كمال وخير من حيث هو كذلك واللام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرس
 آفة وشر يريد التنبيه على حقيقة اللذة واللام ليتبين بالنظر الحكيم ان السعادة بالخير
 الذي يفهم الجمهور لذوات العاقلة اترونها للنفوس الحيوانية وكذلك
 الشقاوة لاهاها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل ما الادراك
 فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوحولان واما لم يقتصر على الادراك
 لان ادراك الشيء قد يكون بمحصل صورة ليساويه ويناله لا يكون الا بمحصل
 ذاته واللذة لا يتم بمحصل ما يساويه الذي بل انما يتم بمحصل ذاته واما
 لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز واما او ردها مع الفقدان
 لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة وارادته
 بالخصص الدال بالمجاز واما قال لوصول ما هو عند المدرس ولم يقل ما هو منه
 المدرس لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ المستند
 ووصوله اليه واما قال ما هو عند المدرس كمال وخير لاق الشيء قد يكون كمالاً
 وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماله وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك
 وهو يعتقد فيلذ به فالمعتبر كماله وخيريته عند المدرس لاق في نفس هو الكمال
 والخير فهنا اعني المقيس الى الغير ما حصل شيء لما شاركه يكون ذلك الشيء له
 اي حصول شيء يناسب شيئاً ويجعل له اي يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والشرق
 بينهما ان ذلك الحصول يقتضي الاحالة براءة تامن القوة لذلك الشيء فذلك الاعتبار
 فقط كمال وابعباركونه مؤثراً في الشرح انما ذكرها لتعلق معنى اللذة بهما واخر

للعطب الملائكة واقتم اي دخل من غير ودية والدعم العدد الكثير واعلم ان
 من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوالم يظنون ان اللذة هي
 المدركة بالحواس الظاهر واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها
 الخيالات لا يحقق لها وتارة يستحقونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في
 هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهر برجوة منها ان
 اللذة العقلية المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى
 اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والحجاء تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكرمية
 لذة ايتار الخير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان الكرم
 يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافضة ماء الوجع ومن الاقدام على الاهوال مع عدم
 العلم بنيلها على اللذات الحسية الوجد تتحمل الام الجوع والعطش وتتقاسى اهوال
 الموت والملائكة معها وهذه صفات يضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو
 اثر عند شخص هو الذي يفتكس لانه لذة من شدة والمؤثر لذة فينتج ان اللذات
 الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية
 بية على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر
 اللذة الوهمية التي ينالها من توقع الكرم صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة
 من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة
 سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
 لما كانت اعظم من الظاهر فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة
 اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سياتي
 تدنيك فلا ينبغي لنا ان نسقم الى قول من يقول اننا لو تحصلنا على جملة لا تأكل
 فيها ولا تشرب ولا تنكح فاية سعادة يكون لنا والذي يقول هذا فيجيبان بيصرو ويقال
 له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذوالجج وانعم من حال
 الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدها الاخر نسبة يعتد بها القابلون
 بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة لانه يثبتها الكمال النفس الانسانية
 الكاملة بعد الموت ويلزمهم على ربيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب

شرح اشقالات

الناسح سعيداً الاضلا وما كان عرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
 ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً للفساد مذاهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم
 باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب تفرقة على مقصوده بالمقاييس
 بين حال الملاذلة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال و
 الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم
 الاشتراك بين كمالها في الحقيقة فتعني ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
 المدرس كمال وخير من حيث هو كذلك واللام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرس
 كمال وخير من حيث هو كذلك واللام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرس
 آفة وشر يريد التنبيه على أهمية اللذة واللام يفتي بالنظر الحكيم ان السعادة بالمتن
 الذي يفهم الجمهور للذوات العاقلة اتموها للتفوس الحيوانية وكذلك
 الشقاوة كلاهما ذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك
 فقد هو شرح اسمه وانما النيل في الاصطلاح والوحدة وانما لم يقتصر على الادراك
 لان ادراك الشيء قد يكون بمحصل صورة ليساويه ويناله لا يكون الا بمحصل
 ذاته واللذة لا يتم بمحصل ما ليساويه الذي يدل انما يتم بمحصل ذاته وانما
 لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردتها مع الفقرات
 لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة وارادته
 بالخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرس ولم يقل ما هو منه
 المدرس لان اللذة ليست هي ادراك اللذات فقط بل هي ادراك حصول اللذات المستند
 ووصولها اليه وانما قال ما هو عند المدرس كمال خصه لاق الشيء قد يكون كمالاً
 وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماله وخير منه فلا يلتزم به وقد لا يكون كذلك
 وهو يعتقد فيلزم به فالمعتبر كماله وخير منه عند المدرس لاق في نفس الامر والكمال
 والخير ههنا هو المقيس الى الغيرهما حصول شيء لما اشار به يكون ذلك الشيء له
 اي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق
 بينهما ان ذلك الحصول يقتضي الامالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهذا الاعتبار
 فقط كمال وابعاداً كونه مؤثراً خيراً والشيخ اما ذكرها لتعلق معنى اللذة بهما واخر

ذكر الخير لانه يفيد تخصيصاً كما لذلك المعنى وإنما قال من حيث هو كذلك لان الشئ
 قد يكون كالأخيراً من جهة دون جهة ولا لتأذبه يختص بالجهة التي هو منها كمال
 وخير هذه مهية اللذة ومقابلها مهية الآلام كما ذكره وهذا أقرب الى التخصيص
 من قولهم اللذة ادراك الملايم والآلام ادراك المناهي ولذلك عدل الشيخ منه الى
 ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند
 الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الآلام يكون ادراك
 المعدوم وهو باطل أما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة
 وما يشبهها ليست بلذات معها موجودات وأما في الآلام فلان العدم لا يحس به
 فان فسره بالخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع التعريف
 الى قولنا اللذة ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسره بحصول
 شئ لشيء من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان
 اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق
 ان تصور مهية اللذة والآلام بدري غنى عن التعريف والقول ما ذكرناه في تفسير
 قول الشيخ يعنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر مهية
 اللذة والآلام مع كونها غنية عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك قوله
 وقد يختلف الخير والشئ بحسب القياس فالشئ الذي هو عند الشهوة خير من مثل
 المطعم الملايم والملايم والذي هو عند الغضب خير من الغلبة والذي هو عند العقل
 خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ومن العقليات نيل الشكر
 وقور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوى العقول في ذلك مختلفة
 مرآة بيان ان الخير الواقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافى الذي لا يعقل
 الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلاثة التي تتعلق
 الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو عند
 العقل خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ان الحق خير عند كون
 العاقل ابراهم فقهه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفاً
 فيما دونه بالقياس الى قوته العملية ولرد بقوله ومن العقليات نيل الشكر

وفور المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل بمساركة ساير القوى وهي التي
 يختلف الهم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصريف فلا يختلف
 البتة **قول** وكل خير بالقياس الى شئ ما عفو الكمال الذي يختص به ونحوه باستعداد
 الاول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص
 الذي يختص به ونحوه باستعداد الاول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان
 الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشئ باستعداد الاول والشئ
 لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل
 على اشتغال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداد الاول فتايد
 ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذي
 نحوه ذلك الشئ باستعداد الآخر خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك
 الاستعداد الطاري كالنسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل
 ثم اذا كثر طرأ عليه ما عده لاقتناء الرذائل مقصداً ما يجب الاستعداد الثاني
 ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجبت ان الفاضل الشارح
 ذهب الى هذا الموضع بعد ان صرح الشرح بان الخير كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشرح
 مشعر بان الخير والكمال واحد وحكيين ذكر احدهما مغنيا عن الآخر وكل الذرة فاحها
 يتعلق باصرتين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ عن تخصيص الذرة
 ذكر حاصل هجر البحث وهوان الذرة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري
 الثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه **وهو**
 وتبنيه وعلل ظانا يظن ان من الكالات والخيرات ما لا يلتذ به الذرة التي تناسب
 مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بها ما يلتذ بالحلوى وغيره فخرابه بعد المساحة
 التسليبات الشرط كان حصولا وشعورا جميعا واهل الحسوسات اذا استقرت لم يشعروا
 على ان المرض والوصيب يجد عند الثوب والحالة الطبيعية معافضة غير خفي التدريج
 لذرة عظيمة الوصب المرض الطويل يق وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين
 واصباك الثوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والتمضية اخذ على غمرة والغرض
 من الفصل الميراد شك على شرح الذرة المذكورة وهوان الصحة والسلامة كمال خير

انا لا نتذبحها وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهوان الادراك
 الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بجاصل فان استمر المحسوسات يذهل النفس عن احساسها
 والتنبيه على نعمها مع التجرد المقضي الادراك لذيقان جدا تنبيهه والذيق قد
 يحصل فيكرة كراهة بعض المرضى المحلو فضلا عن ان لا يشتهى اشتهاً شائفاً وليس ذلك
 طاعناً فيها سلفاً لانه ليس خيراً في تلك الحال وليس يشعربه الحسن من حيث هو
 خير كما ان الفصل الاول كان مشتملاً على الجواب عن النقص الوارد على شرح اللذة
 بسبب افعال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل
 على الجواب عن النقص الوارد عليه بسبب افعال الامر الآخر وهو حصول الحال والخير
 بالقياس له والمتذوق لما لم يكن هذا النقص مذ هو باليه يوهى فان الجمهو لا ينكرون
 لذة المحلو بسبب كراهة بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملاً على وهم وتنبيه
 بخلاف الاول اذا انما ان يستظهر في البيان مع غناء بما سلف عنه اذا لطف توهم
 نرد ناقلاً ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا او لا شاغل ولا مضاداً
 للمدرك فانه اذا المرين سالماً فاعماله كمن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم
 فمثل ليل المعدة اذا عاف المحلو واما غير العاف فمثل المتلى جداً يفارق الطعام الذي
 وكل واحد منهما اذا نزلت مانعه عادت لذته وشهنته ويتأذى بتأخر
 ما هو لان يكرهه عاف الطعام اذا كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور
 للذة يمكن ان يزداد فيه قيوداً فليورد النقص المذكور عليه معه وهوان يوت ولا
 شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فلها عن الشاغل سالماً عن المضاد
 والشاغل كالامتلاء المانع عن الاتذاع بالطعام والمضاد كقيفة المانعة
 لذوق المرين عن الاتذاع بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيهه وكذلك قد يفيض
 لسبب النوم ويكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض
 او عمرة كما في الحذر فلا يتألم به فاذا شعش القوة او زال العائق عظم الام لم يريد
 فيه على حال الام ايضاً فاذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود المذعن عدم
 الادراك فالام ايضاً لا يحصل مع وجود النوم عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيهه
 انه وكما ثبت لذتاً واثباتاً لكن اذا المر يقتر المعنى الذي تسمى ذوقاً كما ان لا يجد

ايها شوقا وكذلك قد يعجز ثبوت اذى ما يقيناً ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى
بالمقاسات كان في الجواز ان لا يقع عنها بالبر لا حترانز مثال الاول حال العينين خلقه
عند لذة البهائم مثال الثاني حال من لم يقاس وحسب الاستقام عند الحمية يريد
بيان ان العلم بوجه اللذة وان كان يقيناً فماذا ان لا يوجب الشوق اليها
ايجاب الاحساس به وذلك لاق معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقيناً
ادراكها اقتضاً والاحساس بها والعلم بما من شأنه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كما المعانية وحول مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين
ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر مهية اللذة واللام على ذكر الادراك دون النيل على ما مر
واهل الشهادة يسمون هل اللذة العقلية ذوقاً ويقابلها المقاساة والشيخ استعمل لفظ
الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس بالذذة لان ذلك
يقضي نكراً في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراها داخل في مفهوم
اللذة كما مر فتبين كل مستند به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو اليقين
اليه خير ثم لا تنك في ان الكمالات والحواس كلها متغايرة فكمال الشهوية مثلاً ان
يتكيف العضو الذي بكيفية الخلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك
لا عن سبب خارج كانت اللذة قاهرة وكذلك المشموم والملمس ونحوها وكما في القوة
القضيبية ان يتكيف النفس بكيفية تخطيطه او كيفية شعوره باذى يحصل في العضو
عليه وكما بالوهم التكيف هيبة ما يرجع وما يدكره وعلى هذا حال ساير القوى
وكمال الجوهر العاقل ان يمثل فيه حلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان يبال منه سبحانه
الذي يخصه ثم مثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجزئاً عن الشوايب مبتدأ فيه بعد
الحق الاول والجواهر العقلية العالمة ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية
ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا تمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يعبر به الجوهر العاقل
بالفعل وما سلف هو الكمال الحسيواني والادراك العقلي جال الص الى الله
عن الشوب والحسي شوب كله وهذه التقاصيل العقلية لا يكاد يتناهي الحسنة محسوسة
في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك
الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الذات الشهوية نسبة

المحلولة الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين
 يريد ثبات اللذات العقلية ويكون انها اقل من الحسية وهذا ان الجنان هما
 عمدة مطالب هذا النمط. وتقريرها ان يقال ما كانت اللذة ادراك كان خيري يحصل
 المدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما يهد لذية فهو سبب كمال يحصل مدرك ذلك
 الكمال ويكون خيرا بانقياس الى ذلك المدرك ثمران الكمالات وادراكها اللتين
 يتعلق بها اللذة مستفادته على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية
 وهو كتكليف العضو الذي بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة متحركة
 هي شئ حلوا او كانت حادثه في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في اعادة
 اللذة متساويان ولذلك يلبث النائم حاله الاحتلام التذاده بالوقوع حاله
 للنية. وكذلك في سائر الحواس لظاهر ومنها ما يتعلق بالقوة العصبية وهو
 كتكليف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور عليه ما او تصور اذى حل بمغصوب
 عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكليف الوهم بصورة شئ رجوة او تصور
 شئ يتذكره فتذكره كذلك في سائرها وهذه كلها كالات حيوانية مختلفة وادراكات
 حيوانية لها متفادته وتبعها الذات بحسبها والمجهر العاقل ايضا كمال وهرات
 يمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على
 ما هو عليه غير ممكن بغيره ثم ما يتعقله من صدور معلولاته المترتبة على الوجوه
 كمثل يقينيا خاليا عن شوايب الطنون والاهام على وجهه لا يكون عن ذات
 العاقل وبين ما مثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في
 ان هذا الكمال خيرا بانقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال والحصول هذا
 الكمال له فاذا هو ملئ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا كان النسيان اللذتين
 اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية
 اقوى كيميائية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنهه المعقول فيعقل
 الحقيقة المنكشفة بعوارضها كما هي والخس لا يدرك الا كيميائية يقوم بسطوح
 الاجسام التي يحضره فاذا ادراك العقل خالص الى الكنه عن الشئ والحسي شوب
 كله وانما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس

الموجودات وأنواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات
 بالحواس محصورة في اجناس قليلة فان تكثرت فاما تكثرت بالاشد ولا ضعف
 كالحالاتين المختلفتين واذا كانت الكمالات العقلية اكثر اذاد اذ كانت
 ان كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة
 الكمالات الى الكمالات والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واثم المجسبة
 بل كنسبة لها الى هذه والعاضل الشارح اسند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة
 لنسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان
 المحدث والحادث يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد
 الذي جيد بانه لون فابيض للبصر ثم كان بعض الاخوان اقتضى للبصر عن بعض فيجب
 ان يكون بعض ملهوسا وادراكه من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع
 المتعلقة بالحدود ومن كتاب طويقا المنطق وقد ذكر هناك موضع علمي وقال
 ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا يدرك
 اهل ادراك الملايم ام ليس فانتم ما اقتصر عليه برهاننا بل ذكرتم اننا نغني باللذة ادراك
 الملايم فذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم
 بالنعانية والتفسير فانه ليس بلغوي فغليكم ان يقيموا بالبرهان على ان حالة العاقلة
 هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال وما يبطل
 قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تحيد اللذة العظيمة
 التي يصفونها فلما كانت الادراكات نفس اللذات لكانت لمتذة كما كانت مدركة
 والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشيء مانعا
 عن حصول الشيء عند حصوله والجواب عن الاول انهم لا يقولوا اننا نغني باللذة
 كذا وكذا بل ما وجد والحالة المدركة غير التي عند الشرب او الوقوع مع وقوع
 اسم اللذة على جميعها حصول الامر المشترك بينهما وبين غيرها مما ياسبها ونفصلا
 عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوا حاصلها في كل صورة يوصف
 باللذة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف بها فظنوا انه المراد من مفهوم اسم
 اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامور حاصل العقل حكم الوجوه في العقل فان ناقش

مناقشة اطلاق الاسم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى وعن ثانياً في انهم لم
يقولوا بان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجراً لتلك الشرايط مثلاً لا يكون عالماً بان
حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالماً بها من جهة ما هي خير له ثم ان استجوع
الشرايط فلا نمانه يكون عادم للذات فانا نرى كثيراً من المتعلمين الذي لم يتعلموا
الاسمايل مع دلالة يبتهجون بها اشتدادتها جويثرون الاشتغال بمذاكرتها على ذلك
الذنيا وما فيها مضلا عن لذة مطعم او منكم ما الآن اذا جئت في المدن في
شوارعها وعماراتها لم يشق الى كمال المنا سبب ولم تتألم بحصول هذه فاعلم
ان ذلك منك لامنه وفيك من اسباب ذلك بعض ما ينبت عليه تريد ان يبتدئ
على بناء الامور المضادة لكالات النفس لانسانية التي هي ثبات الشقاوة لتقومها
بعد الموت وعلى حصول التألم بها يحصل سببه وعلى ان ذلك الام اشد من الام
البدنية والفاظه ظاهر فتراعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد
للحال الذي يرجي بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غشبية فيزول
ولا يدوم بها التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم بذلك مقدمة
وهي ان يقول ذوات كالات النفس يكون لا محالة تقدم استعدادها وعدم الاستعداد
يكون اما لامر عدمي كقصان الغزيرة العقل او وجودي كوجود الاصول المضارة
لكالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلاثة يشترك في كونها رذائل
وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة
العملية فيصير ستة والذي يكون بسبب نقصان الغزيرة بحسب القوتين معاً
فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون
بحسب القوة النظرية ويكون راسخاً فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب لانه
للجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتجر
لذكر هذا القسم صريحاً في هذا الفصل لكنه ايضا ما دخل بوجه تحت النقصان الذي
حكم الشيخ لانه غير مجبور والثلاثة السابقة اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاف والملكات الرديئة

الشيخ

المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي يكون بسبب غراشي غريزية وجميعها من لوازم الموت
 اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والاخر حية
 فيزول فبزوالها لكنها يختلف في شدة الرذالة وضعفها ونسبة الزوال وبطوئه
 ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكرم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه**
 واعلم ان رذيلة النقصان اما تتأذى بها نفس شقيقة الى الكمال وذلك الشوق
 تابع تيقنه يفيد الاكتسابات والبلية نجدة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين
 والمهملين والمعرضين عما المعربه عليهم من الحق والبلية اذنى الى الخلاص من
 فظاثة تبرأ الرادان تميز في هذا الفصل بين الناقلين المتقدمين بنقانهم فنقول
 النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالها التي لم يعرفها الا فوات الحكم
 بات النفسوس كحالات حقيقية ليس باولى لها شوق اليها فهي الى عرفت بالاكتساب
 النظري ان لها كمالا ما شرعنا ان لم يكن الكمال فلا يخلوها ان اكتسبت
 ما يفيها كمال فصارت جاحدة لكمالها من حديث المهية وان كانت معترفة به من
 حيث الانية واشتغلت بما صر فيها عن اكتساب الكمال فصارت مهملته اذ هي لا
 صاحب رذيلة النقصان الذين يتعدون بنقصانهم لا شوقهم الى الكمال النهائي
 وانما جعل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصري عن الوصول الى المشتاق اليه وهم
 فطانتهم التبرع واسوهم حال الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط وانما اصحاب
 النفوس الساذجة منهم الذين الذين يسمون الشيخ والبلية والبلية في اللغة هو الذي يغلب عليه
 سلامة الصلابة وقلة الاهتمام بقدر عيشه اى قليل العزم وهو لا يتعدون
 لانهم غير عارفين لكمالهم غير مشتاقين اليها واشتغلت عن الفاضل المشاكر ذات النفوس
 ذوات العقائد الباطلة الجارضة باحقا حقة اذ امارت الابدان فان جازان من
 عنفا ذلك الحزم فليجربوا والعقائد الباطلة ايضا عنها وتحصيرها عن السادة وان لم
 يحجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقا متعذبا
 والحيوان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها
 انما يلتمس بمبناها كما اكتسبتة ووجدان ما ادر كتبه على الوجه الذي ادر كتبه
 فكما كانت ذوات نيل وتمت بذلك التلاذذ انما التتمتات اصندا اذ

الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة الوصول الى ما درجتته فانها لا محالة
 تفقد ما رتبته فخبث وبيبيره مغذبة يفقد ما رجت الوصول اليه لا يزال الحزم
 عنها فخبثه والناكروون النفس المتترهون اذا وضع منهم درن مقارنه
 البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة فانتفشوا ما بكمال
 الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب
 القوت النظرية والمتزوه الكامل بحسب القوت العملية فان كمال القوت العملية
 هو التجرد عن العلايق الجسمانية واطلاق الدرر على الهيئات البدنية استعارة
 لطيفة فانها يمنع النفس عن الانتاش بالكمال التام كما يمنع الدرر على الانضباغ
 التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا في علم به يقضاه واذى عيان
 له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكليته فذهبوا الى الكليته
 فحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول وليس هذا الا لتأذي
 مفقود امن كل وجهه والنفس في البدن بل المنعسوت في تأصل الجبروت المعرف
 عن الشواغل يصيدون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن
 منهم فيتعلمون من كل شئ هذا الخبر عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت
 ويتنبه عليه بالفتيا من العقلي وانما يتحققه من حيث هو ميسر له والفاطه غنية
 الشرح والنفس الساذجة التي هي على الفطرة ولم تفظها ما شرة الامور الارضية
 الجاسية اذا سمعت ذكرها وحانيا يشير الى اجول المفارقات غفيتها اعاش تشاكف
 لا تعرف سببه واصحابها وجد مبرح مع لذة مصرحة يفضيها ذلك الى حيرة ودهش
 وذلك للمناسبة وقد حرب هذا الخبر بشددا وذلك من افضل البواحت ومن
 كان باعته اياه لم يقع الابتمة الاستبصار ومن كان باعته طلب الحول والمناسبه
 اقعه ما يليه العرض فذا حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي
 على الفطرة النفوس التي لم ينتعش بالحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم
 يفظها اى لم يغلظها والغض من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة
 يقال جسبات يده بالهزة اى صلبت وغشيتها اى عطاها وجد مبرح اى شديد
 ضربه ضربا مبرحا اى بشدة وبرح به الامراى حمده وانما فسته الرغبة في الشئ

وجه المبارات في الكرم والمقصود من هذا الفصل وبيان حال المستعدين للكمال
 ومعنى قوله من كان باعثة اياه او من كان باعثة على طلب الكمال مناسبة ذاته
 للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثة شئ غير ذلك وقف عند
 حصول غرضه وما البله فانهم اذا اخلصوا من البدن وصلوا الى سعادة تليق
 بهم واعلم ان لا يستعنون فيلحظ معاونة تصبم يكون موضوعا للتصليات لهم
 فلا يمنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفرض بهم آخر الامور
 الى الاستعداد للايصال المستعد الذي للعارفين كما فرغ من بيان اخوال النفس
 الكاملة والمستعدة للكمال والجا هلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية
 عن الكمال وعماء يصادوه وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من
 القداماء من زعم انها يعني لان النفس انما تتبع بالصور المرشمة فيها فالخالية
 عنها معطلة ولا معطلة في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة
 يقتضي نقيض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها
 اسباب التأذي والخلص فوق الشقاوة فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق
 هذا المذهب ما ورد في الخبر هو قوله عليه الصلوة والسلام انما هلك الخبيث البله
 ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالاحكام حسيانية
 فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام اخرى لا يخلوا فان يصير صاوي صورها
 وهذا ما ذكره الشيخ وما الى الينا ويصير فتكون نفسا لها وهذا القول بالثنا سنخ
 الذي سببته الشيخ انما المذهب الاول فعلا شاكرا ليه في كتاب المبدأ والمعاد وذكر
 ان بعض اهل العلم من لا يجازف فيما يقول واظنه بهر يد الفكار الى قال قسوا
 وحيوان هو كلاء اذا فارقت البدن وهم يذنبون لا يعرفون غير البدنات وليس لهم
 تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون
 تعلقهم لشوق الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها النفس لا انها
 طالبة بالطبع وهذه مهيات وهذه الابدان ليست بابدان الا لسناكية وحيوانية
 لا انها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها ويجوز ان يكون اجراما سماوية لان يصير
 هذه النفس نفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا الامكن بل قد يستعمل ذلك

لامكان التخييل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
 في نفسه وتعاله الخير شاهدت الخيرات الاخرى وفيه على حسب ما يتخيلها ولا نشاهدت
 العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا المجرم متولد من الهواء ولا دخنة ولا يكون
 مفارقا للمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا يابن
 فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التظليل لا ورحته بعبارة والشية حوز
 بعد ذلك ان يقضى التعلق المذكور بهم الى استعداد الاتصال المستعد للعارفين
 ولو في هذا الموضع نظرا واما التناسخ في احصاء من جنس ما كانت فيه فتخييل
 والا لا تقتضي كل مزاج نفسا يفيض عليه وفازتها النفس المستنسخة فكان الحيوان
 واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات
 من الاحصاء معداد ما يفارقها النفوس والا ان عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا
 واحدا اتصل به او يتدافع عنه مما نفع ثم ايسر هذا واستعن بما تجدد في مواضع
 اخرى انما هذا هو المذهب الثاني وقد ورد على بطاله محتملين احدهما ان يقال ان
 ان تفسر البدان بوجوب افاضته وجود النفس من العلال المفارقة ثبت ان كل
 مزاج بدني يتجدد فاما يحدث مع نفسه لذلك البدن واذا فرضنا ان نفسا كما انما
 اذ بان كان البدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحاضرة معه
 وكان ثم للحيوان الواحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن ويتصرف
 فان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي يذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها
 علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان بقا النفس
 المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول وتبدلها او بعد
 بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او
 حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المقارفة
 وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يتكسر عدد النفوس
 اكثر او يكون اقل وعلى التقديرين يجب ان يتصل كل فناء بدن يكون بدن آخر
 ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسد منها وهما محالون فصد
 ان يكون واجبين وعلى التقديرين الثاني لا يكون النفوس المحبسة على ذلك واحد

اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والا اول يقتضى اما اتصال الكل
 به فيكون لبدن واحد نفس كثيرة وقد ربطلانذ وأدوات يتدافع ويتمازج ويمتقي
 الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها معتصلة ههنا والثاني
 يقتضى اتصال البعض ببعض وبغاة البعض غير متصلة ويعود الخلاف وعلى التقدير الثالث
 لا يخلو اما ان يتصل نفس واحد بالكثير من واحد حتى يكون حيوان هو بعينه غيره
 وهذا محال او يبقى بعضه لان البدن المستعدة للنفس بالانفس وهذا ايضا محال
 او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخرى
 ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من
 غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية
 وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حاله المفارقة وذلك البدن
 لا يخلو اما ان يكون ذات نفس اخرى او لا يكون ويلزم ^{على} الاول اتصال نفسين ببدن
 واحد وعلى الثاني وجود بدن مسبق للنفس معطل عنها وانما ان اتصلت النفس
 المفارقة بعد المفارقة بزمان فبجواز كونها معطلة في زمان يقتضى جواز ذلك
 في سائر الزمان ولا يحتاج الى القول بالتساوي وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها
 ببدن موقوف على حدوث مزاج مستعد ولم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى
 مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني يتخصص اتصاله
 بزمان دون غيره وتساوى الزمانية بالنسبة اليه وهو محال وح قد تمت الحجة الثانية
 والشهيد اشكر الى هذه الاقسام بقوله ثم بسط هذا البرهان الثاني والى الاصول
 المقضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في
 مواضع آخر لنا **امثلة** اجل مبتدع بشيء هو الا قال بذاته لانه اشده الاشياء
 ادراكا لاشد الاشياء كالألذ الذي هو يرى من طبيعة الامكان والعدم وهما مبنعا
 الشر ولا يتأغل له عنه والعشق الحقيقي هو لا يتطاج بتصور حضرت ذات او الشوق
 فهو الحركة الى تميم هذا لا يتطاج اذا كانت الصور ممثلة من وجه كما يتمثل في الجمال
 غير ممثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون ممثلة في الحسن حتى يكون تمام التمثيل
 الحسني الامر للحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فبمعنى

أحسب الأول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره أو لم يعشق من غيره
 ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته ومن ذاته من أشياء كثيرة غير
 لما فرغ عن بيان أحوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة
 على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العقلية
 في ذلك فذكرها مرتبة فمصراتب أو لها مرتبة الواجب الأول تعالى وإنما
 ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها إلا بتفاحر لان إطلاقها على الواجب الأول وما
 يليه ليس متعارف وإنما كان الأول أجل من غيره لشيء لان كماله هو الكمال
 الحقيقي لا غيره وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجنا
 اجمل لا بتفاحرات على الاطلاق وأعلم ان كل خير مؤثر والادراك المؤثر من حيث هو مؤثر
 حسب له ولحب اذا فرط يسمى عشقا وكل كان الادراك اتم والمدراك اشد خيره كان
 العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على امرانه
 تامة وابتهاجا تاما فاذا العشق الحقيقي هو لا يتهاجرت به من حضور ذات ما هي العشق
 نعم لما كان شوق عنده من لوازم العشق وربما يشبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق
 ايضا وذكر انه الحركة الى تميم هذا الابهتاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
 من وجه غايبا من وجه تفرقت العشق الحقيقي للأول تعالى للحصول معناه هناك فانه
 الخبير للطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتفاحس عن اطلاق هذا اللفظ عليه
 وان كان غير مستعمل في عرف الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء ^{المتفكرين}
 من أهل الذوق ونزهة تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه تعالى شيء
 ويبقى انه عاشق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك
 الغير له واعتراضا لافضل الشارح بان الحبان كان هو الادراك كأن قولك ادراكه
 الكامل توجب حبه استكلا بالشيء على نفسه وان كان غيره فادراك الأول لكامل
 مخالف لادراك غيره لكما لآخر والمخالفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذا نحن
 ان يكون ادراك الغير من حيث هو وادراكه تعالى غير من حيث له والحواس ان الحب
 ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال
 انما يجب حبه لكون الكمال مؤثرا لما كان الكمال وادراكه موجودين للايقان

بجاء

تعالجوا بثبوت الحب هناك ويتلوه المهتمون به وبذواتهم من حيث هم
يتجهون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الا الى الحق ولا الى التالين
عن خلص والياؤه القديسين شوق هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم
ينسب الشوق اليها لبرؤها عن القوة وتعد المرتبتين مرتبة العشق المشتاقين
فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نبلا ما فرم يبتدون ومن حيث هم مشتاقون
فقد يكون لاصناف منهم اذى ما وملك ان الاذى من قبله كان الاذى لذينا
وقد يجازي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاسبة بعيدة جدا احال اذ
الحكمة والدعة فلم يخال ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ
حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصه الى النيل بطلب الطلب وحقه البهجة والنقص
الشرية اذ انالت العبة للعليا في حينها الدنيا كان لجل احوالها ان يكون
عاشقة مشتاق لا يخلص من علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى هذه
هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفكرية والكاملة من الانسانية
صادمت في الايمان وقد ثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى
وذكر ان الاذى لما كانت من قبل العشق كان اذى لذينا والاذى الذي يعيل
من العشق الى العاشق انما يكون عنده لذينا لانه يتصور ان وصول اثر العشق
به اليه ووصول الاثر الى الوصول ونسبه هذا الاذى اللذيذ باذ
الحكمة والدعة ثم ذكر ان ذلك بتشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما
ان الاذى واللذة في الدعشة جسمانيان وهمها عقليان والثاني ان الاذى
واللذة في الدعشة متباينان في الوجود والحسن لا يمتزج بينهما لتماقتهما فيتحققا
وهما متحدان والباقي ظاهر ويتلوه هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين
جهنم الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوه النفوس المتخوسة في عالم
الطبيعة المتخوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة هاتان المرتبتان هما الباطن
وهما مرتبة النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة
الاخيرة هو سبب تاديتنا في المعاد على ما مر والفاضة ظاهرة فاذا نظرت
فالا مورا تأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كما لا يخفى وعشقا

المراد يا وطبيعيًا لذلك الكمال وشوقًا طبيعيًا أو مرادياً بالله اذا قام قد رحمة من العناية
 الاول على النحو الذي هي به عناية فهداه جملة وتجدد في العلوم المفصلة لها تفصلات
 لما فرغ من بيان مقاصده وقد تقرر في انشاء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة
 والشوق لبعضها المراد ان يديه على ثبوتها الباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر
 ذلك اجمالاً واحال التفصيل على العلوم المفصلة الشتملة على اثبات الكمالات
 الاول والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحو ما
 بالامارة والطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي ناشئة
 باقيا من ايها ومشتتة اليها اذا قام قوتها والفاظه ظاهرة

التمط التاسع في مقامات العارفين

لما اتسار في النمط للقدم الى التبراج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها
 اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية
 ترتيبهم في مدرج سعادتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر القاضل
 الشارح ان هذا الباب اجلها في هذا الكتاب فانه ترتيب فيه العلوم الصوفية
 ترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا يحق من بعده تعديده ان للعارفين مقامات
 ودرجات يخصصون بها في حيويتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلايب من ابدالهم
 فقد فسخوها وتجرد واعظا الى عالم القدس وهم من رغبة فيهم وامر ظاهر عنهم
 ليستنكرها من ينكرها ويستنكرها من يعرفها ان نحن نقصر فاعليها بالجلاب المحفة
 والجلاب ما يتعطل به من ثوب ونحوه ونظر الثوب اي خلعه والمراد من قوله
 فكانهم وهم في جلايب من ابدالهم قد بقولها وتجرد واعظا الى عالم القدس ان
 الكاملة وان كانت فظاهر الحال المحقة بجلاب ابدالان كقفا كان قد خلعت ههنا
 تلك الجلايب وتجردت عن جميع الترابيات ما دية وخلصت الى عالم القدس متصلة
 بتلك لذات الكاملة الربانية عن التقصان والشهائم من رغبة فيهم هي مشاهدتها
 لما يجبر عن ادراكه الا وهام ويكمن عن بيانه الا لسنة واتجاهاتهم بالاعين برأت و
 اذن سمعت وهو المراد من قوله عن من قابل ولا تعلم نفس اخفى لهم فيهم من
 وامر ظاهر عنهم هي آثار كمال واحكام اليهم من احوالهم وفعالهم وآيات يختص بهم

عن جملة ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستكرهها من ينكرها كـ لا
 يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكرهها من يعرفها اي يستعظمها من يقف
 عليها ويقربها واذ اقرع سمعك فيما يقربه وشرذ عليك فيما تسعه قصة لسلا
 والبسال فاعلم ان سلا مان مثل ضرب لك وان البسال كمثل ضرب لدرجتك
 فالعرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمان اطلعت سرد الحديث اي اتى به على
 ولانه فلان يسرد الحديث اذا كان جيداً يساق له وسلامان شجرة واسم موضع
 وهي ايضا من اسماء الرجال والالبسال التحريم بقى ابسلت فلانا اي اسلمت الي الهلثة
 او رهبتة واليبسل المنع وقيل الميبسل المحلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع
 ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات تختص مجموعها بتبع
 اختصاصاً بعيداً عن الفهم لم يمكن الاهتداء منها اليه ولا من القصص المشهورة
 بل هما لفظيان ووجهها الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل
 العقل بالوقوف عليه فاذا تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال
 واجوز ما قيل فيه ان المراد لسلامان آدم عليه السلام وبالسال الجنة فكأنه قال
 المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وبأخراج آدم من الجنة
 عند تناول البس خطا نفسك عن تلك الدرجات عند التقاطها الى الشهوات واقول
 كلام الشيخ يشعر بوجود وقصة يذكر فيه هذا ان لاسان يكون سامتها مشتقة على طالب المهر
 لا ينال الا شيئاً فشيئاً يظهر بذلك النيل على كمال العكس يمكن تطبيق سلامان على ذلك
 الطالب وتطبيق البسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز
 الذي امر الشيخ بحمله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين
 قد يجريان في اصنافهم وحكاياتهم وقد سمعت لبعض الافاضل يخبر اسان يذكر ان ابن الاثير
 اورد في كتابه الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في ارقوم احدهما مشهور
 بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فقد سلامان لشهرته بالسلامة
 والغد من الاسر والبسل الجرهمي لشهرته بالشر حتى هلك فصار منهما في العرب مثل
 يد كما فيه خلاص سلاطان والبسال صاحبها وانما اذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطاب
 القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق للمطلوب

والله على وقوعها يتن اللغطين في نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك مسلامان
وايسال ليس كما وضعها الشيخ لبعض الامور وكلف غيره معرفة موضعها هو بل ذكر انك
ان سمعت تلك القصة فانهم من لفظي سلامان وايسال المذكورين مني انفسك
ودرجتك في العرفان ثم اشتغل محل الرمز وهو سبابة القصيدة بجملها مطابقة
لاحوال العاشرين فاذا الامر بجمل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب اما هو موقوف
على استماع تلك القصة ورح لعله مما يستقل العقل بالوقوف عليه ولا هتداء
اليه ثم اني اقول قد وقع الى بعد تحري هذا الشرح قصتان منسوباتان الى مسلامان
وايسال احدهما وهو التي وقعت اولاً الى ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك
ليونان والرحم والمصر وكان يهادقه حكيم ففتح تبديله له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابناً يقوم مقامه من غير ان يباشر امره فذبح الحكيم حتى تولد ابن له
من نطفة من غير رحم امرأة وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ايسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولا زلما وهو حده الى نفسه والا لئذ اذجا معها شرتها وهما
ابوه عنها وامره بفارقتهما لم يطعه وهربا معاً الى ابحر المغرب وكان
الملك الة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهلها فاطلع بها عليها ورفق
لها واعطاها ما عا تشاء واهما مده ثم انه غضب من تما دى سلامان في ملازمة
المرأة فجمعها بحيث يشاق كل منهما الى صاحبه ولا يصبل اليه مع انه يراه فيعذب بند
وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذراً فغضب به ابوه الى انه لا يصبل الى الملك الذي
يرشحه له مع عشق ايسال الفاجرة والعفواها فلخذ سلامان وايسال كل منهما يد
صاحبه والقيام نفسهما في البحر فخلصه روحانيه الماء بامر الملك بعد ان اشرف على
الهلاك وغرقت ايسال واغتم سلامان ففرغ الملك الى الحكيم في امره فدعاها وقال
اطعني وصل ايسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء لوصولها
الوان صار مشتغلاً بمشاهدة صورة الزهرة فالمرها الحكيم يدعون لها فشغفها
حفاً وتقيت معه ابد افتقر عن ايسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس
على سرير الملك وبنى الحكيم المهر من باعانة الملك ولحد للملك وواحد النفسه وضعت
لنفسه هذه القصة مع جشوتها نينا ولم يتمكن من اخراجها احداً ارسطو بتعليم افلاطون

وسد الباك انتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق عن اليوناني الى العربي وهذه
 قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضعه لا يتعلق
 بالطبع وغيره ما بقية لذلك لانها يقتضى ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم
 هو المفيض الذي يفيض عليه عما فوقه وسلامان هو النفس لناطقة فانه افاضها
 من غير تعلق بالجسمانيات واسبال هو القوة البدنية الحيوانية التي ليستكل بها النفس
 وتالفها وعشيق سلامان لا يسال ينالها الى الذات البدنية ونسبة اسبال الى العجور
 تعلقها الى غير النفس المتعينة بما دنا بعد مفارقة النفس وهربها الى ما وراء عجز العجز
 انما سمها في الامر الفانية البعيدة عن الحق واهما لها مدة مرون زمان عليها كذلك
 وتغذيها بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء سبيل النفس مع فتور القوى
 عن افعالها بعد سنن الاخطا ورجوع سلامان الى ابيه التفتن الكمال والندامة
 على الاشتغال بالباطل والقاء انفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلا دخل
 القوى والمزاج واما النفس فلما بعثها اياه وخلص سلامان بقائها بعد البدن
 واطلاعا على صورة الزهرقة التذاهبا بالانتهاج بالكمالات العقلية وجلب
 على سهرير الملك وصولها الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على موالده الصلوة
 والمادة الجسمانيات فقد اتا ويل العصبة وسلامان مطابق لما عجز الشيخ اما اسبال
 فغير مطابق لانه المراد به درجة العارف في العرفان وهذا مثل ما يعرفه عن العرفان
 والكمال فهذا الوجه ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك
 يدل على تصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية
 فهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ
 وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عنيد الحورجاني او ردفني فهرست تمها نيف
 الشيخ ذكر قصة سلامان واسبال له وحاصل القصة ان سلامان واسبال كانا
 اخوين مشفقين وكان اسبال اصغرهما سنا وقد تربي بين يدي اخيه ونشأ به
 الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان
 اخلط باهلك ليتعلم منه اولئك فاشترى له سلامان بذلك فابي اسبال عن
 مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي ذلك بمنزلة امر قد خل عليها

والكرمة واظهرت عليه بعد حين من ذلك في خلوة عشيقها فانقبض البسال عن ذلك
 ودرت انه لا يطاوعها فقالت ابلجان زوج اخاك باخته فادركها به وقالت
 لا تخشاني ما زوجهتك لا يسال ليكون لك خاصة ودوني بل اسألك فيه
 وقالت لا يسال ان اخي بكرجئته لا تدخل عليها فاعارا ولا تكلمها الا بعد ان يستانس
 بك وليمة الزفاف نابت امرأة سلامان في فراش احتيا فدخل بسال اليها فتم تملك نفسها
 فبادرت الى ضم صدرها الى صدره فارتاب بسال وقال في نفسه ان الا بك اسر
 الحفريات لا تفعل مثل ذلك وقد يعتم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح منه برت ^{البيوت}
 بضوءه وجرهها فازعجبا وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان التي
 اريد ان افترحك اليلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحادب ^{الملك} فتح اليلاد لا خيرة
 وقصر وشرقاً وغرباً من غير منة عليه فكان اول ذي قرنين استولى على وجهه
 الامرض ولما خرج البسال الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة ومصدت
 معانقة فاولوا وعجزها فظهر لهم عدو فوجه سلامان بسال اليه في جبين شه وفرت
 المرأة في رؤساء الجيش اموالاً ليرفضوه في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء
 وجرهوا فاحسبه ميباً فعطفت عنده مرضعة من حيرات الوحش والقمته
 حمله نديها واعتذى الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء
 واذلوه وهو خزين من فقد اخيه فادركه بسال واخذ الجيش بالعداء ^{كعنه}
 الاعداء وبدد هم واسر هطيتهم وسوى الملك لاخيه ثم ماتت المرأة طائبة وطاعه
 واعطته ما لا ينسقيه السم فمات وكان صدقاً كبيراً نسباً وحسباً وعلماً وعملاً
 واغتم من موته اخوه وعزل عن ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى رتبة
 فاحتمل عليه لمية الحال فسقى المرأة والطائج والطاعم ثلثتهم ما سقى اخاه ودر حوا
 فمداما اشتمل عليه القصة وثأر ويلها ان سلامان مثل النفس لنا طقة وابسال العقل
 المنزقي الى ان حصل عقلاً مستقداً وهو درجتا في العرفان ان كانت شريفة
 الحكيم وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتخذة بالنفس
 صائفة شخصاً من الناس وعشيقها بسال ميلها الى استخار العقل كما سخرت سائر القوى
 لم يكون مؤتمراً لها في تفصيل ما دتها الفانية وابالوا ان يجناب العقل الى عالمه واقتضا

التواصل كتبها القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو
 النفس المطمئنة وتبسيها نفسها بدل اقتوا لتبويل النفس الامارة مطا لها النفسيسة
 وتزويجها على هامها مصالح حقيقية والبرق الالامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية
 النسيم في اثناء الاشتغال بالامور المتقانية وهي جذبة من جذبات الحق وانزاعه
 للمرأة اعراض العقل عن الهوى وقمع البلاد الاخيه اطلاق النفس بالفرقة الطهريه على
 الجبروت والملكوت وترقيوا الى العالم الاكهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها
 مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والهدى ولذلك سماها ما ولد ذى القرنين لانه
 لقب من يملك الحافتين ورفض الجبش له انقطاع القوى الحية والخيالية والوهمية
 عنها عند عروجها الى الملك الاعلى وفتح تلك القوى لعدم التغاثة اليها وعدم تغذته
 بلبس الوحش واضنة الكمال عليه بما فرقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلاما
 لفقدته اضطراب النفس عند اهملها بتدبيرها شغلا بما هو قتها ورجوعه الى اخيه
 التقاثة العقل الى انتظام مصالحتها في تدبير البدن والطاخر هو القوة العضوية
 المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهرية الحاذية لما يحتاج اليه البدن
 وتواطؤهم على هلاك اسبال اشارة الى ضلال العقل في اسرذل العمر مع استعمال
 النفس الامارة اذها لزيادة الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاله سلامات
 اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر ونزال هييجان العضية الشبهوة
 وانكسار عاويةتها واعتزال الملك ويقويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن
 وسيورة البدن بحسب تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ
 وما يؤيد انه تصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر وذكر
 فيها حديث لمعان البرق من القيم المظلم الذي اظهره لاسبال وجرا ثمرة سلامات
 حتى اعرض عنها فلما التضح لما من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة التفسير
 لئلا يطول الكتاب تسمية المعرض عن متاع الدنيا وطيبها مختص باسم الزايد والمطلب
 على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوها يختص باسم العابد والمنصرف
 بفكره الى قدس الجبروت مستقيما لشروق نور الحق في سره يختص باسم العارف وقد
 يتركب هذه مع بعض طالب الشئ يتدى بالخر اضر عما يعتقد انه يعد عن المطلوب

ثم ليسترض باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه ويبتدى عند وجدان المطلوب فطالب
 الحق يزوره في الامتدادات يعرض بلاسوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعز المتاع
 الدنيا وطبيعتها ثم يقبل على ما يعتقد انه تقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة
 هي العبادات و هذان هما الزهد والعبادة باعتبارهما التوى باعتبارهما ثم
 اذا وجد الحق حاول درجات عرفاته هي المعرفة فاذا ن احوال طلاب الحق هي هذه الثلث
 ولذلك ابتدئ الشئ بتعريفها ثم هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الافراد
 وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات التناثية
 يكون ثلثة والثلاثية يكون واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
 تدبيره الزهد عند غير العارف معاملة ما كان يشتري بمناعم الدنيا متاع الآخرة وعند
 العارف تفرغها عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير
 العارف معاملة ما كان يجعل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب
 عند العارف رياضة ما يهتمه وقوى نفسه التوجهة والمخيلة لتجرها بالتعويد عن
 جناب الغرور الى جناب الحق فتصير شاملة للسر الباطن حين ما يستحق ليتجلى الحق لا يتزعم
 فيخلص البشر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السرا طلع
 الى نور الحق غير مزاحم من المهم بل مع تشنيع فيكون بملكته منخرطاً في سلك القدس لما
 اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اذ ان ينبه على عرض العارف وغير العارف
 من الزهد والعبادة ليميز الفعلان بحسبه فذبحرات الزهد والعبادة من غير
 العارف معاملة فان الزهد غير العارف تاجر يشتري متاعاً ايمتاع والعبادة غير العارف
 يجري مجرى اجير يعمل عملاً يأخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الفرض واحد واما
 العارف فتشاهد في الحالة التي يكون فيها استوحشهما من الحق الى ما سواه تكبر على كل
 غير الحق استخار الماد ونه واما عبادته فارتياض لهما التمه التي هي مبادئ اما
 وعزماته الشهوانية والفضيية وغيرها ولقوى نفسه الخيالية والوهمية
 ليخرجها جميعاً عن المبدأ الى العالم الحبساني ولاشتغال به الى العالم العقلي مسبعة
 اياه عند توجهه الى ذلك العالم وليصير تلك القوى معودة لذلك التشيع فلا يتزعم
 العقل ولا يترجم الشئ الى المشاهدة فيجس العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما تحتها

من الضرع ولا تقوى منخرطة معه في سلك التوحيد الى ذلك الجانب انما مرة متسا
لم يكن الانسان بحيث يشغل وحده بامر نفسه الا انما شركة آخر من بني جنسه وبمعناه
يحرمان بينهما في فرع كل واحد منهما لصاحبه عن مرتبة لوثق لانه بنفسه لا يزدحم الواحد
كثيرا وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يتبين بين الناس في معاملته وعدل يحفظه
وشرع بفرضه شارع فميز باسئعاق الطاعة لاختصاصه بآيات يدل على انها صريحة
ووجب ان يكون العسر والمسر في المسعى جزءا من عند الخبير القدير فوجب معرفة المعارف
والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة وفرضت عليهم العبادة المبدئية كسورة
المعبود وكسرت عليهم ليستحقوا التذكير بالتكبر حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم
لحيوة النوع ثم زيد مستعملتها بعد النفع العظيم في الدنيا الا اجر الخليل في الآخرة
تقرز يد العارفين من مستعملها المتفعة التي خصوا بها فيها هم لوثق وجرهم
شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والتعفة تلحظ خبايا به بمرآة عجائبه
ثم اقم واستقم لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران عن
غير العارفين لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اذ ان تيسر الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فان ثبت النبوة والشرعية وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه
متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا
وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها ضا عية لا يمكن ان يتبها صانعا
الا في مدة لا يمكن ان تعيش في تلك المدة فاذا اياها او تيسر ان اسكن لكنها يتيسر
يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها فيفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم
بمعاوضة وهي ان يعمل كل واحد مثله لعمله آخر ومعاوضه وهي ان يعطي كل واحد
صاحبه من عمله بازامها ياخذ من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى
اجتماع مؤدو الصلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمسك في
اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فلهذا قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون
ينظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه فيغضب
من يراجه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك المخرج

ويختلف امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذا كلب
منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين
كلية وهي الشرع فاذا كان لا بد من شريعة والشرعية في اللغة مورد المشاركة وانما سم
المعنى المذكور بالاستواء للجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثالثة ثم نقول الشرع
لا بد له من واضع يقين تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع
ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع المهرج المحذور منه فاذا كان يجب
ان يمتاز الشارح منهم باستحقاق الطاعة لطبيعته الباقون في قبول الشرعية واستحقاق
الطاعة انما يتحقق بايات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الايات هي
معجزة وهي متفوقية واما فعلية والخاص بالقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا
يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والا عجزا لا يحصلان من غير عوة الى
خير فاذا كان لا بد من شاعر نبى هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفا
العتول يستغفرون اختلال العدل النافع في امور معاشرهم بحسب النوع عند الاستلاء
الشوق عليهم المصاحبة اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع و اذا
كان العوام والعاصي ثواب وعقوبات خروبان يحلمهم الرجاء والحرف على الطاعة
ووراء المعصية فالشريعة لا ينشأ من ذلك انتظامها به فاذا كان يجب ان يكون
المحسن المستحق من عند الاله التزم على عجزاتهم الخبير بما يريد ونه او تحفونه
من افعالهم وقواهم واعمالهم ووجوب ان يكون معرفة الجاهل والشيء واجب
على المتعلمين الشرعية في الشريعة والمعرفة الدائمة فلما يكون يقينية فلا يكون
ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكير المقرون بالتكرار والمشتمل
انما يكون عبادة مذكورة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات او ما يجرى
عبرها فاذا كان يجب ان يكون الشوق داعيا الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والى ايمان
لشارع معبود من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد آخر وبين والى القيام
بعبادات تذكر فيها الخالق بنوعه جلاله والى الانقياد بقوانين شرعية يحتاج
اليها الناس في معاشرتهم حتى يستمر تلك الدعوة الى العدل المقيم لحياة
الناس في الدنيا فانها رابعة ثم ان جميع ذلك مقدم في العناية الاولى لاجتماع

نحو

الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور
 نفع اعم منه وقد اضيف بمثل الشئ الشرع وهذا النفع العظيم الدنيا وما الاجر
 الجزيل الاخرى حسب ما وعدوه واصيف العارفين منهم الى النفع العاجل
 والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبعية النظام على هذا الوجه ثم الى
 الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو لا يتباج الحقيق
 المضاد اليهما تلخص جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يهرك عجايبه في يغلبك
 ويد هشك ثراقيم اى الشرع واستقيم اى في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعتص
 الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شئ شرع وجب
 وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله
 المعتزله فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير
 ما وهو تعالى مبدأ كل خير فاذن وجب وجود ذلك عندنا ايضا باطل لان
 الاصلح ليس بواجب ان يوجد ولا الحسنات الناس محبوبين على الجبر فان ذلك
 اصلح وايضا قولكم ان المعجزات دالة على كون الشارح من قبل الله غير لايق
 بكونه لان سبب المعجزات عندكم امر نفسياني يحصل للانباء ولا صداهم من السمحة
 كما سيح في اللفظ العاشر ويمتاز النبي عن صداه بدعوته الى الخير دون الشر والتميز بين
 الشر والخير عقلي فاذا دلالة المعجزات ان يكون اصحابها انبياء وايضا القول بان
 المعجزات على صدق صاحبه معنى على القول بالاعمال المحتمل والعلم بالمعجزات
 الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم
 على اصولكم فان عقاب المعاصي عندكم هو ميل نفسه المستاقفة الى الدنيا مع فوائدها
 عنها ويلزمكم ان لسان المعاصي بعصيته يقتضى سقوط عقابه والحواب على
 اصولهم اما عن الاول فبان لقول استنادا لافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة
 مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات اية تلك الافعال
 ولذلك يعالون الافعال بغاياتها كترغيب بعض الاسنان مثلا للاصلاحية المضغ
 التي هي غايتها فلو كانت تلك العناية مقتضية لوجود الفعل لما حرم التعليل بها
 واقواله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بانفسه لا يخل عن الاصلح بالقيام الى

لبعض الاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان مجبولين على الخبز من ذلك
للقبيل كما هو واقعا من الثاني فان قول الامور الغربية التي منها المعجزات قولية
و فعلية كما هو والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذا افتران الفعلية
بالقولية خاص بهم وهو الذي على صدقهم واقعا من الثالث بيان نقول مضانا الى ما هو
من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار النفوس الانبياء
دلة على كمال تلك النفوس في مقتضية تصديق اقوالهم واقعا عن الرابع بيان
نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعد بها
وسيان الفعل ليكون مزيدا لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقائد
ثرا علم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشرعية والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش
الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدى الى صديق حال العموم في المعاش
والعادات الاحبا والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة بحفظ اجتماعهم
الضروري وان كان ذلك النوع منسكا بتعلبا وما يجري مجراه والدليل على ان
ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسماكات الضرورية العارفة بما يريد الحق
الاول لا الشئ غيره ولا يثري شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولا مستحق للعبادة
ولا انسانية شريفة اليه كالرغبة ولا الرهبة فان كانتا فيكون الرغوب فيه و
الرغوب عنه هو الداعي فيه والمطوب فيكون الحق ليدت الغاية بل الواسطة
الاشيخ غيره وهو المطوب دونه لما ذكر عرض العارف وغير العارف من الزهد
والعبادة واثبت مبادئ عرض غيره بعينه الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل
للعرض العارف فيما يقصد فنقول لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه
احدهما لنفسه خاصة وهي محبة لذلك الكمال والثانية لنفسه ودينه جميعا
وهي حركته في طلب القرابة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد
وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول حل ذكره لذاته ولا يتعلقان
بغيره لذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقولنا العارف
يريد الحق الاول لا الشئ غيره بيان لتعلق المراد به بالحق لذاته وقوله لا يثري شيئا
على حرفه اي لا يثري غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لا ان العرفان ليس مؤثرا

٣٩٢

لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيئ وهو قوله من اثر العرفان فقد
 قصد بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثر لذاته مفهوم مؤثر كما حاله لغيره وذلك الغير
 هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئاً غير الحق
 على العرفان لان غير العارف في ثبوت الثواب والاحترار عن العقاب على العرفان
 فانه يريد العرفان لا جلاولها اما العارف فلا يؤثر شيئاً عليه الا الحق الذي هو فقط
 مؤثر لذاته بالقياس لبيده قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعاقب عبادة العارف
 ايضا بالحق فان قيل هذا يناقضها ذكرا فيما مر وهوان عبادة العارف رياضة
 لقوله لجرها للجناب الحق وهو غيره فان جبر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق
 ذاته قلنا مرادة ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلق بل هو ان العارف
 لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان يقصد غير الحق
 ولا جل الحق كما مر هذه الحكم من حيث ملاحظة العارف نفسه بالقياس الى الحق
 الاول الذي هو مرادة لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس
 الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار
 ملاحظة بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولاها نسبة شريفة اليه وذكر
 الفاضل لشارح في هذا الموضوع ان تعبد العارف فيكون اما لذات الحق او
 من صفاته او لتكامل نفسه وهي طبقات ثلاث مترتبة اشارة الشيخ الى الاول
 بقوله تعبد له فقط والثاني بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله
 ولاها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجوز ان يكون للعارف معبود
 غير الحق وداق الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون عرض العارف
 مخالفا لعرض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة
 من العقاب وبقي من ذلك عرضا للعارف بقوله وان كانتا اي وان
 كانتا الرغبة والرغبة المذكورتان فإيتين للعباد فيكون الثواب المرغوب فيه
 طالعقاب المرغوب فيه هو المدعى الى عبادة الحق وفيه المطلوب عابد الحق ويكون
 الحق غير الغاية بل هو الوسطة الى نيل الثواب والخلص من العقاب الذي هو الغاية
 وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال

الفاضل الشارح وصفت الناس من لحال القول بكون الله تعالى مراداً لذات
 وزعم ان الارادة صفة لا يتعلق إلا بالممكنات قال والشئ ايضا مره في اول
 المطلب السادس من كل ان يريد شيئاً فلا بد ان يكون حصوله للمريد اول من عدمه
 ويكون المقصود بالقبض الاوّل هو ذلك الحصول وبني عليه ان كل مريد مستكمل
 فاذن من اراد الله تعالى ان يكون مراده هو الله تعالى بل استحكال ذاته وآحاد
 عنها بانها مصدرة على المطلوب لا كما مبنيان على ان الارادة لا يتعلق إلا بالممكن
 ولا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها يتعلق بالله لا بشئ
 غيرها وايضا قول في بيانه الارادة المتخلقة بما يفعله المريد يقضى امكان
 المراد واكمال المريد لا تتعلق الارادة به بل لكونه فعلاً او لكونه مستحصلاً
 المريد بارادته وهو من ليس المراد لذلك فاذا سقط الاعتراض استأثر
 المستعمل توسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يضع لذّة البهجة به فيستطعها انما
 مفارقة تمام الذات الخارجة فهو جنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس
 الى العارفين الامثال الصبيان الى المختارين فانهم لما عقلوا عن طيبات يحرص
 عليها البالغون واقتسروا بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من
 اصل الجنون اذ اذقوا واعرفوا غافلين لها عاكفين على غيرها كذلك من غرض
 النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اغلق كفيه بما يديه من اللذات
 الزور فيتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليس تأجل اصغافاً وانما يعيد
 الله ويطيعه ليحوّله في الآخرة شعبه منها فيبعت الى مطعم شئ وهنى ومنكم هه
 اذ بعث عنه فلا مطير بصره في اولاه واخراة الا الى لذات تبقبه ويزد به والمستبصر
 الى هداية للقدس في شجر الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه ستها متراً
 على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده ميدوناً
 له بحسب وعدة الخدج الناقص يق اخذت الناقصة اذا جاءت بولد لها
 ناقص الخلق والولد مخدج والجنون المشتاق واحسكت السن وحسكته
 اي احسكته بالتجارب فهو محسك ومحسك وانز ورمعه اي عدل عنه وعاف
 الطعام والشراب اي كرهه فلم يتناوله وسكف على الشئ اي اقبل على الشئ من

وخرقه الله نسي أي ملكه آياه وبغز عنه أي كشف عنه وطهر بصره أي الشئ
 أي ارفع والتقيب لبطن والذئذب الذكرو قد لاحظوا التيمم فيها قول النبي
 من وقع شرب علقه وتقبه وذئبه وقد وقى والقلق المنان والشجون جمع شجون
 وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الحسب والغرض من
 هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في حصول شيء آخر غير
 وهو من يشهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه
 العذر بيان لعمدة في ذاته وفي عبارات القرين والشيوخ لطايف كثيرة يتبين
 للمتلأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلق وهو نقصان لا يمكن ان
 يزول ومنها تنبيه من لم يقدر على طاعة العظمة المحمديّة الحقيقية بالاغنى الذي يطلب شيئاً
 فانه يعلق مدة بما يليه سواء كان ما اغتنق به يدوس طلوبة او لم يكن ومنها التنبيه على
 ان زهد غير العارفين زهد عن كراهة فقوم كبره في صورة الزهاد احرص الخلق
 بالطبع على اللذات الحسية فان تأراك اشياء ليست جل اصفاة اقرب الى الطبع منه
 الى القناعة ومنه نسبة همية الى الدناءة والضيعة فان مطمح بصره مشعر بان
 ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعليل بالخرق في تخصيص
 لذات البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان اللذات من المرجح ما يجره
 ويطلبه بكثرة من اللذات الحسية حسب وعدة الانبياء عرو وقد اشار الى كيفية
 ذلك في التمهيد الثاني من حين ذكر امكان تعلق نفوس الابله باجسامهم وموضوعات
 لتخلياتهم ويبرهن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم اقول درجات حرركات
 العارفين ما يستمونه هم الامارة وهو ما يعتري المستصير باليقين البرهاني او السالك
 لنفسه الى العقد لا يمانى من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيترك سيرة الى القدس
 لينال من روح الاتصال بما دامت درجته هذه فهو يريد الاعتناء الى
 غشيه واعتلاق العروة الوثقى اي الاعتصام بها اعلم ان الشيخ اراد بعد
 ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر اهم المرتبة في سلوكهم طريق الحق
 من بدو حركتهم الى منتهيها التي هو الوصول الى الله تعالى وينشرح ما سخر لهم في
 منازلهم فذكرها في احد عشر فصلاً متواليه اولها هذا الفصل وهو مشتمل

على ذلك مبادئ حركاتهم فذكرات الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب مراتبهم
 وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تصور الكمال الذاتي الحاصل بالمبدأ الاول
 الغايضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم والتصديق بوجوده
 تصدق بها جزاء ما مع سكنون نفس سواء كان يقينياً مستفاداً من قياسها في اركان
 ايماناً مستفاداً من قبول قول الأئمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضى
 تحريك صاحبه في طلب ذلك الغرض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق
 عرفها بأنه حالة يعترى بعد الاستبصار بالعقد المذكور ثم صرح بأنها مرغبة في
 الاعتصام بالبروة الوقتية التي لا يزول ولا يتغير فهي مبدأ حركة السرى عالم القدسي
 وغايتها نبيل وج الاتصال بذلك العالم وأعلم ان الشئ ذكر في المنط الثالث ان الحركة
 الارادية الحيوانية اربع مبادئ مترتبة الادراك ثم الشوق المستمع بالشهوة والغضب العزم
 المستحق بالارادة الجازمة ثم القوى الموثمة المنبثقة في الاعضاء والحركة المذكورة
 المسماة بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بحيوانية فليما من المبادئ المذكورة
 الاول وهو ما عجز عنه بالاستبصار العقل المقارن لسكون النفس الثانية والثالثة
 وهما ما عجز عنهما بالارادة وانما اتحدتا كما لا يخفى لبيان الاعمال بخلاف الدواعي
 والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكنون النفس الذي اشترط هنا وسقطت
 الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل
 اصناف طلاب الحق والرياضات اللايقية بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارات
 نظريه ليجتاح الرياضات والرياضة من جهة الى ثلثة اعراض الاول تخييرية ما دون
 الحق عن مسن الاشارة والثاني تطويع النفس لامارة النفس المطمئنة لتجذب قوى
 الفخيل والوهم الى التوهجات المناسبة للامر القدسي منصرفه عن التوهجات المناسبة
 القدسي منصرفه عن التوهجات المناسبة للامر السخلى والثالث تطويق السر للتنبه
 والاول تعيين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادية المشفوعة
 بالفكرة ثم الايمان المتخذ منه لقوى النفس الموقفة لما نحن به من الكلام مرتفع القبول
 من الارهاق ثم نفس لكلام الواعظ من قابل ذكي بعد ابرة بليغة ونجدة
 رزخية وسمت رشيد واما العرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق

العفيف الذي تأمر به شه مايل المعشوق ليس سلطان الشهوة مسر الا بتأثير طريقيه
 والمشغوعة المقرونة وكلام زعيم اى رقيق ليق نزعهم ثوب اى لينة والشمال بالكسر
 الخلق وجمعها الشمالية والقصور من هذا الفضل ذكر احيا ج المريد الما للرياضة
 وبيان اغراض الرياضة وانما اذكر قبل الخوص في نفس ليرة مهية الرياضة
 فاقول من رياضة اليها يم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرياض واجبارها
 على ما يرتضيه ليحترق على طاعته والقوة الحيرانية التي هي مبدأ
 الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة
 العاقلة ملكة كانت بمنزلة عيمة غير مرتاضة تدعوها شهواتها تارة وغضبها
 تارة الذان تأثيرها المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يدكرانه تارة وبسبب ما
 يتادى اليها من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمها من غير حركات مختلفة حيوانية
 بحسب تلك الدواعي وليستندم القوة العاقلة في تفصيل مراداتها فتكون هي كما
 ليصدر عنها افعال مختلفة المبادئ والعقلية مؤتمرة عن كرا مضطربة انما اذا
 راضتهم القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهجات والحساسات والافاعيل الا
 بالشهوة والغضب واجبارها على اقتضائه العقل العملي ان يصير متمرنة على طاعة
 متأدبة وخدمته تأمر بأمرها وتنهى بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدرا
 افعال مختلفة المبادئ وباقي القوى باسرها مؤتمرة مساكلة لها وتبين الحالتين
 حالات مختلفة بحسب استيلاء احدىها على الاخر فتتبع الحيوانية فيها اجبات
 هواها عاصية للعاقلة ثم يندم فيلوم نفسها فيكون نومة وانما سميت هذه القوى
 النفوس الامارة والنوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها هذه السما في
 التنزيل الا لحي فاذا نرياضة النفس نهما عن هواها وامورها بطاعة مولاه وما كانت
 الاغراض العقلية مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية
 ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات
 العارفين لا نهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما ساء شاغل عنه رياضاتهم من
 النفس من الاوقات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير
 الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة تدخلت بالحقيقة

فنتجها بذلك القوي وحر يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعترافها بالعرضها
يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الامور هامة لا تستمها على المحاكاة التي تبيل
النفوس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعطا باعنا على طلب الكمال صارت
النفوس متهمة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والتالت
لنفوس الكلام الراءع يعني الكلام المعيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقتناع
وسكون النفس فانه ينيه النفس ويجعلها كائنة على سائر القوى لا سيما
اذا اقرنت بامور رابعة احدها يعود الى القابل وهو كونه مركزيا فان ذلك
كشهادة لو كيد صدقة ووعظ من لا يتعظ لا ينفع فان فعله يكذب قوله و
الثلاثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبادة
بليغة اى يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد القايل غير
زيادة عليه ولا نقصان منه كانه غالبا فرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيمته
اللفظ وهوان يكون تنجها زخيمته فان ملين الصوت بعيد النفس هيئة تقدها
بحر المسامحة في القبول وشدته تقيدها هيدته تقدها نحو اللامتناع عن القبول و
للعنات تأثبات مختلفة في النفس تناسب كل صنف منها صفات الهيئات النفسانية
والاطباء والخطباء ليستعملوها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقتناع
المطنونة بحسب تلك المناسبة وواحد يعود الى المعنى وهوان يكون على سمت رشيد
يكون مؤدبا الى تقدير نافع للمريد ليسلوك لسرعة واعلم ان نفس الكلام الواحدة
ليسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقتناع
بالاستدراجا واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيتين الا قال الفكر اللطيف
وهوان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية
كالاستلاء والاستفراغ المفرطين وغيرها شاغلة للنفس عن الادراك العقلية
فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تقدها لا ادراك المطالب
لسهولة والتأني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيق ثم ذكر
والى مجازى والتأني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذى يكون مبدأ
مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابا به بشاغل المعشوق

لا ينفك آثارها صراحة عن نفسه والجهيراني هو الذي يكون صيداً له شهوة حيوانية وطلباً
 لذات هيمية ويكون أكثر انجذاباً للعاشق بصورة النفس وخلفة ولوناً والميلاد اعضائه لا ينفك
 امور بدنية والشهيق اشكر بالشق العفيف الى الاما من لهما نريد لان الثاني التقدير
 استبداء النفس لا قسرة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون
 في الاكثر مقارناً للفجور والحرص عليه والاقول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس
 لينة شقيقة ذات وجد وورقة منقطعة عن الشواغل الدنيا وبه معرضة عما سوا
 معشوقه عاجلة جميع المحسوس هما واحداً ولذلك يكون الاقبال على المعشوق
 الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الامراض عن اشياء كثيرة
 واليه اشكر من قال من عشق وعف وكترو ماتت ثبات شهيداً تشاراً له ثم انه
 اذا بلغت به الارادة والرياضة هذا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه
 لذيدة كاهن بروق يومض اليه ثم محمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاً او كل وقت
 يكشفه وجليز وجد اليه ووجد عليه ثم انه يكسر عليه هذه الغواشي ذامع
 الاذ يتأخر عن الشيء اعرض وجلس واحتلس استلب ووض الرق وميضاً ومضاً
 له وانما خفيفاً غير معترض في نواحي الغيب والشهيق اشكر في هذا الفصل الى اول
 درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد الكسب
 بالارادة والرياضة وتتم ايديتها ^{بذلك} استمد وتقبل احضار في تسميته بالوقت قول الفخر
 صلح مع الوقت لا يبعث فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكسبهما
 الوقت لا يتساويان لان الاول خزن على استطاء الوجدان والاخر اسف على فواته
 اشكر في ثم انه ليعتدل في ذلك حتى يقشاه في غير الارتياض فكلاً للمح
 شيئاً عاج منه الى جانب القدس يتذكر من امره امره اغشيه عاش في كاديره
 الحق في كل شيء او غلى ساكر سريراً وامن فيه وترغل في الارض اى ساكر فيها
 تا بعد ويوجد في بعض النسخ بالوجهين ليعغل وليتوغل ولحم اى العجوة بنظره
 وعاج عنه اى وجع واشى عنه وعاج به اى اقام به والمعنى ان الاتصال بجانب
 القدس اذا صار ملكة فهو مدخل قد يحصل في غير حالة الامر تياضل الذي لان معدداً
 لمصولة من قبل واعدل ان هذا الحد ليستعلى عليه غواشيه ويزول هر غواشيه

م

فيتنبه حليسه لاستيفانها من قراره فاذا ملكت عليه الرياضة لم يستقر عايشه
 وهدى للتليس فيه علاوا استعمله بعد والسكينة الوفاة واستقر في
 قدرته اى فقد تعود امتصبا غير مطمئن وانتهى الخوف وما يشبهه
 اى استخفه والتليس كل لتدليس هو كتمان الغيب والسبب فيما ذكره التبريز
 ان الامور العظيمة اذا غافض الانسان بغنة قد يستقره لكون النفس خافلة عن
 هجومه غير متأهية له فينهم عنه دفعة فاذا توالى واستمر به الف الانسان
 زال عنه الاستفزاز لان النفس قد تنأهب لتيقنه اذ هي متوقفة لعودة العالم
 ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لا يستنكاه عن الرى بالكمال
 فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التليس فيه **الاشارة** ثم انه لتيلغ الرياضة
 صلبا ينقلب له وفيه سكينه فوصير الخطوف مألوكا والوميض شهابا بيضا
 ويحصل له معارفه مستقره كأنها صخرة مستقرة وليمتنع فيها ببعثته فاذا انقلب
 عنها انقلب حيران اسفا في بعض النسخ بدل قوله تنقلب له وقته سكينه
 ينقلب له وقد سكينته يقال وقته فلان على الامير اذا امره سؤالا اليه فهو واقد
 الحجة وقد طرد آية الاولى الظهور والخطف الاستيلاء والشهاب شعلة نارا ساطعة
 وشهابا بيضا اى واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفه
 مستقره اى مع الحق الاول اسفلا كما متلوهفا والمعنى ظاهر **الاشارة**
 ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارف قبل ظهوره
 عليه كان وهو غائبا حاضرا وهو طاعن مقيما تغلغل الماء في الشجر اى
 تغلغلا وطعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يقل ظهوره ذلك
 عليه فيراه حليسه حال الاتصال بجانب الجلال حاضرا عنده مقيما معد وهو
 بالحقيقة غائب عنه طاعن الى غيره **الاشارة** ولعله الى هذا الحد انما يتمر به
 هذه المعارف احيانا نام يتدرج الى ان يكون له متى شاء في بعض النسخ يتسنى
 له اى يفتح وينسحل عليه يقال سناه اى فتحه وسقاه **الاشارة** ثم انه ليتقدم
 هذه الرتبة فلا يتوقف امره على مشتبه بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان
 ملاحظته للاعتبار فينسخ له تعريجه عن عالم الزور الى عالم الحق مستقره ومحدد

حوله الغافلون يق عرج عروجا اوردتقى وعرج عنه وانعرج اى مال وانعطف
 قال تعرج ح اما مبالغة في الارتهاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحرف واحتف حوله
 احوال به واستدار حوله والمعنى ظاهره فاذا عبرت الرياضة الى النيل صار سر امرأة
 مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها
 من اثر الحق وكان له بطر الى الحق واطر الى نفسه وكان بعد مردد اه يق در اللين
 وغيره انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عن الوصول
 المطلوب الذي هو اتصاله بالحق وانما صار سره الخالى عما سوى الحق كمرأة مجلوة
 بالرياضة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات الحقيقية وابتهم بنفسه
 لما بها من اثر الحق بالارادة فيمثل فيه اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق البتة
 به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد مقام التردد بين الجانبين اشارة
 ثوانه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فن حيث
 هو لاحظه لامن حيث هي تزيينا وهذا لك يحق الوصول هذه آخر درجات السلوك
 الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليهما درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند
 المحر والفاء في التوحيد على ما سياتى وفي هذا المقام نزول التردد المذكور في
 الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة
 عن النفس لا ينافى ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فن حيث هي لاحظته
 لامن حيث هي زينها وبنانه ان الاخط من حيث هو لاحظها اذ اخط كونه لاحظا
 فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان
 هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق مترتبة حصلت لها سنة
 فهو متبهم بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجع
 النفس فاذن هو تأثرة متوجهة الى النفس وتأثرة متوجهة الى الحق ولذلك
 حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث
 للتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة الترجمة فقط ففي ملاحظة النفس المجازة او بال
 ولذلك حكم هذا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقى علينا ان يذكر الوجه
 في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط

ومتمهي واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط ولو وصول الى الانتهاء لا
 دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتدا او وسط وانتهاء ووسط والجميع تسعة فالشجرة
 او بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي
 فيها اول الاتصال المستقر بالوقت ويمكنه بحيث يحصل في غير الارتياض واستقراره
 بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بدلية السلوك والثلاثة التي بعد ها
 التي ذكر فيها الزيادة الاتصال الذي عبر عنه بصبر وراحة الوقت سكونية وتمكن وذلك
 بحيث ينتسب اثر الحصول باثر الاصول واستقراره بحيث يحصل من شأه مشتملة
 على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشي
 واستقراره مع عدم الرياضة وثبوتها مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب التي
 تدبى الالتفات الى ما يميزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفوس عجز
 والسبح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تبه والاقتبال بالكتبه
 علم الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى درجته الوصول المراد
 ان يقبده على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدا بالزهد الذي
 هو تفرغ عما يشغل عن الحق وذكر اجابا انه شاغل فقال الالتفات الى ما يتزه عند
 يعني ما هو الحق شغل فلات الزهد مؤذ الى ما يجتر عنه ثم عقب بالعبادة التي هي
 تطهير النفس الامارة للنفس المطمئنة نقي المطمئنة عوارفها وذكرانه ايضا
 عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيرها عجز فاذا
 العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يجتر عنه ثم عقبه بأخذ درجات السلوك
 المشتملة الى الوصول فان التنبه على نقصانها يتضمن التنبه على نقصان
 ما قبلها وذكر ان الالهة ما يحصل لذات المبتدع من حيث هو لذلك وان كان ذلك
 الحاصل هو الحق نفسه تبه وجرة فانه يقتضى تردها من جانب الى جانب يقابلها وقد اتفق
 بذلك الالهة عن التجير فقال والتبخر بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان
 بالحق تبه فاذا ان الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا متأد الى ما يجتر عنه
 بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر مراتب فقال والاقتبال
 بالكتبه الى الحق خلاص وهناك ايضا ظهر معنى قولهم الخالصون على خطر عظيم

اشعاره العرفان مبتدى من تفريق ونقص ويزك ورفض بمعنى في جميع هو جمع
صفات الحق للذات المريدة بالصدق منه الى الواحد ثم وقوف اقول قد جمع
الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين
اهل المذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين منقية وتقوية الا اول سلبه والثاني
ايجاز و ربما بعين عن التخلية بالتذكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التذكية
فهى التي مر ذكرها وقدرتها شيئا الشيعية في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونقص وتزك
وترفض والتفريق صياغة في الذوق وهى فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على
الاخر ومنه فرق الشعر والنقص تفر يك شئ ليفصل عنه شيئا مستحقة بالقياس اليه
كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع شئ عن شئ والترفض تراك مع اهل
وعدم مبالاة فالعرفان مبتدى من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله
عن الحق باعيانها ثم نقص لا تأثر ذلك الشواغل كالميل والاتفات اليها عن
ذاته تكميلها بالتجرد عن سوى الحق والاتصال بترك التوحي الكمال
لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهى درجات والنزكية واجبا لتخاسب
فسيورد الشيخ ذكر درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه وانصل
بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدرات وكل علم مستغرقا
في علمه الذي لا يقرب عنده شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي
ان يابى عنها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايقض من
لذنه صاد الحق بصيرة الذي يبصر وسمعه الذي يسمع وقدرته التي يجا يفعل ^{علمه}
الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حرم متخالفا باخلاق الله تعالى بالحقيقة
وهذا معنى قوله العرفان بمعنى في جميع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك
يعاين كون هذه الصفات وما يجرى مجراها متكفرة بالقياس الى الكثرة ومتحدة بالقياس الى
مبدأها فان علمه الذي هو بعينه قدرته الذاتية وهو بعينها ارادته وكذلك سايرها
واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات متغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات
بل الكل شئ واحد منهما كما قال عمر من قابل انما الله له واحد فهو كاشئ غيره وهذا
معنى قوله ثلثة الى الواحد ولهذا لا يبقى وصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلول ^ك

ولا عارف ولا معروف ومقام الوقوف بمن ان العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقط فما ضربة الوصول وهناك درجات ليست
اقل من درجات ما قبله اثرها فيها الاقتصارها فما لا يعرفها الحديث ولا بشرحها العبارة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب يتعمقها فليتدرج الى ان يصير من ١٥٠
المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين الى العيون دون السامعين للاشهر
العرفان حال للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا تحاله غير المعروف ان كان غرضه
من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين كانه يريد معرفة شياً آخر غير
وهذا حال المتبحر بزينة ذاته وان كان بالحق واقامه عن الحق وقاب من ذاته
فهو غايب لا محالة عن العرفان الذي هو حاله فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده
بل يجد المعروف فقط وهو الخاضع لدرجة الوصول الى معظمة وهناك درجات
هو درجات التخلية بالامر الوجودية التي هي المغوت الالهية وهي ليست باقل
من درجات ما قبله اعني الدرجات الشكرية من الامور الحقيقية التي يعنى الى الاوصاف
العدمية وذلك لان الالهيات محبب غير متناهية والحلقيات مما لها بتناهيته
والمهذ الشير في قوله غر وجمل لو كان الجرميات الكليات ربي لقد البحر قبل ان تنقد
الجميات ربي الاية فالامر تقاء في تلك الدرجات سلوك الله تعالى وفي هذه سلوك
والله تعالى وينتهي السلوك بالفساد في التوحيد واعلم ان العبارات عن هذه
الدرجات غير ممكنة لان العبارات من نوعية المعاني التي يتصورها اهل اللغات
فترحفظونها ثم تذكرونها ثم يتعاضدونها تعليماً وتعلماً اما التي لا يبذل بها الاعمال
عن ذاته فضلاً عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضح لها التقاض فضلاً عن ان
عنها بعبارات وكما ان المعقولات لا يدرك بالاشهاد والموهوم مات لا يدرك
بالتحليلات والتحليلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين
بعيد اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يتجهل
في الوصول للمية بالعيان دون ان يجديه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ و
استثنى الخيال في قوله لا يكشف عن المقال غير الخيال ما سنبين في الفط العاشر
وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدرى فقد تم لهم

لخيالاتهم من تخاكي محاكاة بعيدة جداً **تقبليه** العارفين ههش لبش بتمام
 محل الصغائر من تراضعه مثل ما يجمل الكبير وييسط من الخامل مثل ما ييسط من
 البينة وكيف لا ههش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه وكيف لا
 ليستوى والجميع عنده سوا بسية اهل الرحمة قد شعوا ابا لباطل لما فرغ
 عن ذكر درجات العارفين شمع في بيان اخلاقهم وحوالهم يت رجل ههش بس
 اي طليق الوجه طيب ولبتمام اي كثيرة التبسيم والبينة المشهور ويقابلها الخامل من
 سوا بسية على وزن ثمانية اي اشباة وهي قرينة الاستقاقات من لفظ سئو زبير
 فواعلة وما يشبهها وليس على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذا ان الوصف اعني العشا
 العامة وتسمية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يستعمل بالرضاء وهو خاسر كما يدق نصابته
 الكار على شيء ولاخون من هجوم شيء ولاخر من فوات شيء واليه اشار غزير من تابل
 ورضوان كمن اللطائف منه يتبين تأويل قولهم غارن الجنة ملك اسمه رضوان
تقبليه العارفين له احوال لا يحتمل فيها التمس من الخفيف فضلاً عن سائر المتناول
 الخالصة وهي في اوقات انزعاجه يشير الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة
 سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما تشغل بالحق عن كل شيء وانما سعه الخائنين
 لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو ههش خلق الله بهجته
 الطمس الصوت الخفي وحفيف القرس دوى جريد وكذلك خفيف جناح الطائر و
 خلقه جذبه وانزعجه وخلقه ايضا شغله وانزعجه فانزعج اي قلغته من مكانه فانقلع
 وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر يتق باح بسره اي اظهره والمعنى ان العارفين
 احوالاً لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء ^{اضعف}
 ما يحتمس به فضلاً عما فوقه وتلك الاحوال يكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا
 ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب اما من جهة
 تنفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده او من جهة حركة سره كما ان يتايل في فكه
 فيعرض له الالتمات الى شيء غير الحق بالجملة لا يتم بسبب احلاما تعين وصوله
 بالحق بل يبقى منتظراً متحيراً او فيغلب عليه بسبب ذلك السامه من كل وار
 غيلق والملاية عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئاً مما وصفناه اما عند الوصول

الوصول والافضل فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الا من احداهما
 ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما
 لقصورها واما لشدة الاشتغال وحده يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل
 ما يرد عليه فلا يحسن المشاغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث نفى الامرين
 معا فلا ميل بالامور الخارجية لانه لا يكون شاعلة اياه عن الحق واما عند الافضل
 فلانه يكون حاش الخلق بجمته فيلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة
تنبيه العارف لا يعنيه التمسس والتجسس ولا يستهويه الغضب
 عند مشاهدة المنكر كما يعتر به الرحمة فانه مستبصر بسير الله في القدر فاذا امر
 بالمعروف او برقى ناصح ولا يعنف معتر واذ اجسم المعروف فربما غار عليه
 من غير اهله ولا يعنيه اى لايته وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه
 والتجسس التخص والتستس من الشئ اى تخبرت خيره واشهره الشيطان
 وغيره اى استقامه وغيره اى نسبة الى العار و اجسم اى عظم وفار الرجل
 على اهله بغا غيرته ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه
 مقابلا على ثنائه عار فاعن غيره غير متتابع لعورة احد ولا يتجسس الا فاسخا
 خائفا او غايبا ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يقربه الرحمة وذلك
 لوقوفه على سر القدر وذا الامر بالمعروف امر برقى ناصح لا يعنف معتر امر الوالد
 لولده وذلك لشغفته على جميع خلق الله واذ اعظم المعروف فربما غار عليه
 من غير اهله والفاجئ الشارح قال في تفسيره واذ اعظم المعروف غير اهله فربما
 اعتراه الغيرة مثلا الكسد وهو غير مطابق للمتن العارف شجاع وكيف ولا
 وهو مجرل عن تعبه الموت وجود او كيف لا وهو مجرل عن محبة الباطل وصفاح
 وكيف لا ونفسه اكبر من ان يخزجها لثة بشر وبسأ للاخفاء وكيف لا وذكره
 مشغول بالحق واقول الكرم يكون اما يبذل نفعه لا يجب بذله او يكف
 ضرره لا يجب كفه والا قد يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال
 وما يجرى مجراه وهو الجود واما وجود بان والثاني يكون اما مع القدرة
 على الاضرار وهو الصغى والعفو واما الامع القدرة وهو نسبان الاحقاد

الاحقاد وها عدميان والعارون موهوب بالجميع كما ذكره الشيخ وذكره الله
 العارون قد يختلفون في المصنوع حسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف
 عندهم من دواعي العبر فربما استوارا على العارون القسفت والترت بل ربما اثر القسفت
 وكذلك ربما يغشوا في هذه النقص والعطر بل ربما اثر السفلى وذلك عندما يكون
 الهاجس بباله استحقاق ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واجب من كل جنس
 عقلية وكبح الجوارح والسفاهة وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة
 فهو يرتاد البهائم في كل شئ لانه مزينة خطوة هي العناية الاولى واقرب الى ان يكون
 من قبيل ما عكفت عليه جهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارفت
 بحسب وقتا يرتق فشف الرجل اذا الوضحة الشمس والعقر فتغير واصابه نشف
 والمتشف لذى يتبلغ بالقوت وبالرفق وانه رفقة النعمة اى اعنته وهو نقل
 بين الثقل وغير منطبيب واصغى اليه اى مال وعظيمة كل شئ اكرمه وعقيلة
 البهر دثرة والمخارج النقصان والسقط ردى المتاع او ارتاد اى طلب مع اختلاف
 في بحى وذهاب اليها والبهائم الحسن والمزية الفضيلة وخطت المرأة عند الزوج
 خطوة بالضم والكسرى قريبا ومنزلة وعكفت عليه اى اقبل عليه صراطيا والمعنى ظاهر
 وفي قوله لانه مزينة خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكفت
 عليه جهواه وجها من السبب بميل العارون اليها احدهما فضل العاية والثانية
 مناسبتة للاموال القدسي والعارون ربما ذهل فيما يصاربه اليه تغفل عن كل شئ
 فهو حاكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف خلال ما يعقله
 ولم اجترح بظبيته اى لم يعقل التكليف اجترح اى اكتسب والمراد ان العارون
 ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس من هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم
 وصدر عنه اخلاق بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مناسبا لانه في حكم
 من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت يعقله
 ذلك او بمن يتأثر بتعاليمه فكيف ان لم يعقل التكليف كالتأمين واللغا فلين
 والعسيان الذين هم في حكم المتكلمين اشعاره جل جناب الحق عن ان يكون شريعة
 لكل وارها ويطلع عليه الا واحد يعول واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة

شرح

المغفل وعبرة للحصل من سمعه فاشتمأ منه فلهتم نفسه لعائلته لا شاسبه وكل
 ميتهم لخلق له الشريعة موردا الشكرية واشتمأ من من اي تقبض تقبض المدخر
 بل مراد ذكر قلة عدل والواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب تكرار الجوع والغنى المذكور
 هذه النمط هو جهلهم بنفقات الناس اعداء ما جربوا والى ان هذا النوع من الكمال
 ليس ما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب ليس النمط

النمط العائش في اسرار الآيات

يريد ان يبين في هذه النمط الوجه في صدور الآيات الغربية كالاكتفاء بالقوت البسيط
 التمكن من الافعال الشكافة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن كادولياء بل الوجهة ظهور
 الغارم مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال اذا بلغك ان عارف فامسك عن القوت
 المزودة غير معادا فاسمح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة
 يقال ان اثرات ما له اي ما نقصت وانزعت الشئ انتقص ومنه الزريرة وانما وجهت
 قوت العارف يكون منقوصا كما تياضه على قلة اللوثة وقلته مرغبتة في المشربيات
 الحسية الطبيعية حسن العضم ومنه قوتهم ملاكت فاسمح وبق اذا سئلت
 فاسمح اي سهل الفاظك وارق تغيبه تذكرا القوي الطبيعية التي نسبتنا
 اذا استغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انخفضت المزاج المحمودة
 قليلة التخلل غنية عن البدل وربما انقطع عن ما حبوا الغذاء مدة طويلة
 لو انقطع مثله في غير حالته بل عشمه هذته هلاك وهو مع ذلك محفوظ الحياة
 الامساك عن القوت قد يعرض لسبب عوارض غريبة لها ما بدنية كالامراض الحادة
 وانما نفسا نية كالحرف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض
 الغربية ليست بمنتهج بل هو مجرد ولذلك نبت الشجر على وجوده بسبب هذين
 العارضين في فصلين اذالة للاستبعاد واشارة الى وجود سببه في الموضع المطلوب
 في فصل ثالث بعدها فان قيل بين الامساك عن القوت التي يكون بسبب الامراض
 الحادة وبين غير فرق وهوات القوي الطبيعية هما واجدة لما يتغذى بها اعني
 الموادية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذا كان هذا الامساك
 لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة

انما

ليس الا انتقام الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو
 حاصل واختلاف اسباب وجوه الامساك ليس تقاضيه تقييده اليسر قد
 بان تلك الهيات المسابقة قد تعبط منها هيات الى قوتى بدنية كما قد تضعد
 من الهيات المسابقة الى القوتى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف
 لا وانت يعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وسناد الهضم والجزء
 عن افعال طبيعية كانت متواترة به في هذا الفصل على الامساك عن القوت
 الكائن العوارض النفسانية وانتا ربقوله اليس قد بان الى ما ذكره في
 الفط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد يفعل عن هيات
 تعرض لصاحبه اولا ١٤ اذ اراخت النفس المطمئنة قوتى البدن انجذبت خلف
 النفس في هياتها التي تترجم اليها اجتمع اليها ولم يجتمع فاذا اشتد الجذب اشتد
 الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فزعت الافعال الطبيعية المنسوبة
 الى قوتى النفس البنائية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف
 لا والعرض المحادة لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع
 ذلك ففي اصناف العرض مضادة مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب
 المذكور فللعارفين ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة عامرين
 فقد ان تحليل مثل سوء المزاج الحار وقد ان المرض المضاد للقوة وله معتد ثالث وهو
 السكون البدني من حرركات البدن وذلك نعم المرجين فالعارفين اولى بانحفاظ قوته
 فليس ما يحكى لك من ذلك يمخا دلهذه الطبيعة ١٥ السبب في كون العرفان مقتضيا
 للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع
 القوتى الجسمانية اياها المستلزم لترها انا عليها التي منها الهضم والشهوة والنفدية
 وما يتعلق بها وانما قاييس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه
 وبين الامساك اللغوي لان الخوف والعرفان نفسانيان والاعتراف يكون احدهما
 مقتضيا للاعتراف يتجوز كون الاو الال النفسانية سببا له اما المرضي فمخالف لهما
 للسبب الذي ذكرناه وهي وجدان المادة التي يتصرف الخا ذية فيها والتشيع بين
 ان العرفان باقتضائه الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامر

يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات
 البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يمكن
 لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى
 الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما
 يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان
 وتغذي الحرارة الغريبة بها كما كانت القوى اشد كانت الحاجة الى ما يحفظها
 اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو التسكون الذي
 الذي يقتضي ترك القوى البدنية ارفعها عند مشايتها للنفس فاذن العرفان
 بانقضاء الامساك اول من المرض وقد ظهر عند ذلك جوارز اختصاص الاعراف الامساك
 عن الغذاء مدة لا يعيش غير عند امتلاك المدة المتعارفة اذ بلغك ان عارفا اطاق
 بقوة فعلا وتحريكها او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تنقله بكل ذلك الا استنكاس
 فقد تجل الى سلبه سبيلا في اعتباره مذهب الطبيعة اقول هذه خاصية اخرى للعار
 فداد هي مكافاة في هذا الفصل ويحجى بيانه في فصل بعده تبيينه قد يكون الانسا
 وهو على اعتدال من احواله من المنة محصور المشي فيما ينصرف فيه ويحركه ثم يعرض
 لنفسه هيبتهما فيخط قوتها عن ذلك المشي حتى تعجز عن عشرها كان مشي ثلاثيه
 كما يعرض له عند خوف او خزن او يعرض لنفسه هيبته فيتضا عف منتهى منته حتى
 ليشغل به لكيه قوته كما يعرض له في الغضب والمنا منته وكما يعرض له عند الانشاء
 المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب له لو عنت للعار ف هرة كما يعين
 عند الفرح واولت القوى التي له سلالة او عشبة عرة كما يعيش عند المنا فسنة
 فاشتعلت قواه حمية فكان ذلك اعظم واجب مما يكون عند طرب او غضب وكيف
 لا وذلك قصر يجلو ومبدأ القوى واصل الرحمة المنته القوة ولا يسترسا لا انبعا
 والامتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط ولا يرتاح واولته اي اعطيته بقا
 اولية معروفا والسلاطة القهرا علم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني
 فالحوارض المقتضية لا تقباض الروح وحركة الى الحزن والحزن يقتضي الخطا ط القوة
 والمقتضية لحركة الى خارج كالغضب والمنا شنة او لا ينسأ طه انبسا طا غير صفرط

كما لفرح المطرب والانتعاش المعتدل يفرق في زواياها وانما قيد الانتعاش بالاعتدال
 لان السكر المفرط يوهن الفرج لا يضر بالدماء ولا روح الدماغية ثم لما كان فرح العا
 بيهجة الحق اعظم من فرح بغيره وكانت الحالة التي يعرض له ويحركه غير
 اغترار بالحق وحمية الالهية اشده مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره
 عليها امر اممكتا ومن ذلك تبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما تلعت
 خبر بقوة حبيدانية ولكن قلعتا بقوة ربانية المشاركة اذ بلغك ان عارضا
 حدثت عن غيب واصاب متقد ما كما ينشيه او نذير مفيد ولا يتعسر عليك الايمان
 به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة اقول هذه خاصية اخرى اشرف
 من المذكورين اذ عاها في هذا الفصل ويتبين سببها في ستة عشر فصلا بعد
 التمازج والتجربة والقياس متطابقان على ان للتفصل الانسانية ان ينال من العيب نبلا
 ما في حال المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك السيل في حال اليقظة الا ما كان الى
 زواله سبيل ولا تقاعدا مكان اما التجربة فالتماس مع والتعارف ليشهدان به وليس
 احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهممة المصدق اللهم لان يكون
 احد من فاسد المزاج يقيم قوى التحليل والتذكر اما القياس فاستجبر فيه من تنبيهات
 يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكرات الانسان قد يطلع على الغيب
 حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس بعيب اما اطلاعه على
 الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة يثبت باصرتين احدهما باعتبار
 حصول الاطلاع المذكور بالغير وهو التماس والتأني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو
 التعارف وجعل المانع من الاطلاع اليومي منسادا للمزاج وقصور التحليل والتذكر
 لتعلق ما يراه النايم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكر وفي كونه
 مطابقا للصورة المتشكلة في المبادئ المغارفة الى سر والموانع المزاجية واما القياس
 فعلى ما يحى بيانه فليس قد علمت فيما سلف من الجزئيات منقوشة في العالم
 العقلي فتشتا على وجه كلي ثم قد شبهت لان الاحلام السماوية لها نفوس ذات ادراكات
 حركية والمرادات جزئية بعيدة عن رأي جزئي وكما مانع لها عن تصور الموازيم الجزئية
 كالحركات الجزئية من الكاينات عنفا في العالم العصري ثم ان كان ما يلوحة ضرب من النظر

من النظر

مستوى الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالمية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها
 كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطوقة في موادها بل لها معها علاقة كما القوس مع ابدانها
 وانها يبال تلك العلاقة كما لا محذور الاضمار السماوية زيادة معنى تظاهرها في
 جزء واحد كلي ويجمع لك ما ينزهه عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة
 كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة شاعرة بالوقت والنقشان معا
 القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالته لتمامه ويقظة
 مبني على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات مرتسمة في المبادئ العالمية
 قبل كونها والثانية ان للفصل الانسانية ان يولسهم بما هو مرتسم فيها والمقدم
 الاولى قد ثبت فيها من الفيزياء اعادها في هذا الفصل بقوله وقد علمت فيما سلف
 الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي انشأته الى ارسام الجزئيات
 على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم
 العصري انشأته الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطوقة في موادها ومن كونها
 ذوات ادراكات جزئية هي عبادي تحريكها الى ما تنفر من كون العلم بالعلية والملزوم
 غير منفكين من العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارسام الكائنات
 الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولو ازمها في النفوس الفلكية الا
 ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شئ والجزئيات الحسية مرتسمة
 في شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح من
 من النظر الى قول المنظر ان رأي جزئي في آخر كلي الى الرأي الخاص به المخالف لرأى
 المشائين وهو ثابت نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات للافلاك
 فانه قال بارسامها معا في شئ واحد وهذا الكلام قضية شرعية ولقطة كان
 قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر ما عده الى قوله كما لا متعلق به
 وحقا جزها وقوله صاير الاضمار السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه
 ان ارسام الجزئيات في المبادئ على تقليد كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة
 يكون لهم وذلك لتظاهرها بين عندهما احدهما كلي والاخر جزئي فانها قد يستلزم
 النتيجة كما في الذهن الانساني ولقطة مستور يورد في بعض النسخ بالرفع على انه

ضعة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير
 للمفعول في قوله ما يلوح وهو الصريح لان الموصوف بالاستسار هو الحكم بوجوه
 تلك النفوس الذي ذكرها الشيخ في مواضعه سره النظر المؤدى الى ذلك الحكم
 قوله ان لها بعد العقول المفارقة ونفوسا طقة يدل من قول ما يلوح واما
 جعل هذا المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المشائيةين حكمة مجتبية صفة
 وهذا ومثلها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة
 عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تدابيرها من اشار
 الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجمع لك ما بيننا عليه الى قوله شاعرة بالقوت الى
 الحاصل من راي المشائين وبقوله والنفوس معا الى ما اقتضاه زايه وفي بعض
 النسخ او النفسان معا وهو ظاهر اى وفي العالم النفساني اما نقش ولحد على
 هيئة جزئية بحسب الراي الاول والنفسان معا بحسب الراي الثاني انشأ سارة
 والنفسان ان ينتقش ذلك العالم بحسب الاستعداد ونزوال الحابل قد علمت
 ذلك فلا يستمكن ان يكون لبعض الغيب منتقشين فيما من عالمه ولا يزيدك
 استبصارا وهذا الفصل يشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشترطها في الفصل
 السابق وقد جعل ارتسام العبد في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي
 هو حصول الاستعداد وعدى هوى وال الحابل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الرسولين
 والفعل الصادق عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابلية فاذن
 ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن
 هذين الشرطين ليستدعى تفسيره فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة
 فصول بالقوى النفسانية متجاوزة مسامرة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن
 الشهوة وبالعكس فاذا انخذب الحس الباطن الى الحس الظاهر حال العقل اليه فانبت دون
 حركة الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى التمتع وعرض ايضا شئ اخر وهوان النفس ايضا
 ينجذ الى جهة الحركة القوية فيتعلى عن انعالها التي لها بالاستعداد واذا استمكن
 النفس من ضبط الحس الباطن بحسب تصريفها صارت الحواس الظاهرة ايضا وامانيا
 عنها الى النفس ما يعتد به للوع في احد الفصول السابق منهي على مقدمات منها ما ذكره في م

وهذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افعالها يمنعها عن الاشتغال بغير
 تلك الا فاعيل وهو المراد من قوله قوى النفس لا لسانية متجاوزة متسادة ومثيل
 بالشهوة والغضب ثم بالحس الباطن والظاهر لما كان تعلق المطلوب بالمثل الا حرم
 الا عادة لتذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الطاهر عن الحس الباطن بقوله
 فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الطاهر مال العقل اليه اى جعل له الا انجذاب الفكر
 الذى هو آلة العقل في حركته العقلية تمثيلا للعقل نحو الظاهر منبئاً منقطعاً وان
 تلك الحركة المفترقة الى الآلة وفي بعض النسخ اضل العقل اى اصل فى سلوكه سبيله
 بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شئ آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الطاهر
 واستعمالها الفكر فيما يذكره فهو تخليتها عن افعالها الخاصة بعين العقل ثم ذكر
 احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال
 اذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس الظاهرة
 اى ضعفت يقال حار العثر والرجل اذا ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حاد
 اى تحيرت والباقي ظاهر الحس المشترك هو لوح النفس لذى اذا تمكنت
 منه وصار النقيض في حكم المشاهدة وربما كان اليناقت الحسى عن الحس وبقيت
 صورته هئية في الحس المشترك فبقى في حكم المشاهدة من المتوهم واليخصر ذكر كرك
 ما قيل لك في امر القطر النازل خطاً مستقيماً وانتفاش النقطة الجواله محيط دايمة
 فاذا امتثلت العمودية في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في
 ابتداء حال ارتسامها فيه من الحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء الحسوس او ثباتها
 بعد ذوال الحسوس او وقوعها فيه لا من قبيل الحسوس ان امكن هذه
 مقدمة اخرى وهى تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرئى
 فيه يكون مشاهداً ما دام مرتسماً فيه والارترسام سلب الاحالة اما من خارج
 واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كصورة القطر
 النازل في النيال عن مشاهدته في المكان الاول فبقى تارة مع بقاء سبب كبقاء
 صورته المشقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته في مكان الثانى وتارة مع ذوال
 السبب كبقاء صورته الكانية في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه

الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود فاذا ن مشاهده القطر النازل خطأ لا يتم الا بها واما الارتماس الذي يكون من سبب داخل فحتماً ج الى ما يدل على وجوه كما سيأتي ولذلك لم يجزئ الشئ في هذا الفصل بوجوده * قد يشاهد قوم من المرضى والمرودين صوراً المحسوسة ظاهرة كما ضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاسها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجارية في معدن التحيل والتوهم كما كانت هي ايضا ينتقش في معدن التحيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريباً مما يجزئ بين المراتب المتعاقبة * يريد اقامة الدلالة على وجود الارتماس الحياتي من السبب الداخل وتقديره ان الصورة التي يشاهده المتبرسمون من المرضى مثلاً والذين غلبت المرارة السوداء على مزاجهم الاصلى من يعيد في الاصحاء ليست بعد ومدة لان المعروف لا يشاهد ولا بوجوده في الخارج ولا يشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من تشابهها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأديت الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني التحيلة المتصورة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة التحيلة القابلة لها يبرهان الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجارية في معدن التحيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعالها التي اقترن فان التحيلة اذا اخذت في المتصرف فيها ارتسامها ما يتعلق بصرفه ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت فهي ايضا ينتقش في معدن التحيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والرهيم من تلك الصور ولو لاحقاً فيها عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا نسبة تعاكس الصور في المراتب المتعاقبة فهذا ما في الكتاب وقول الغاضل الشارح تجزئاً مشاهدة ما لا يكون موجودة في الخارج سفسطة معارض بمثلها فان انك كما مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثمرات الصامرين عن هذا الانتقاش شأنه ان حست خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه من غير كما انه ينبغي عن الخيال

ويغصبه منه غصبا وعقلي باطن او وهمي ياطن ليصط التخييل عن الاعمال متصرفا
 فيه بما يعينه فيشغل بكله اذ كان له عن التسليم على الحس المشترك فلا يمكن من النقش
 فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لامتنعة وذا سكن احد لتساغلين بقى
 ثناغل واحد فرما عجز عن الغبط فيسلط التخييل عن الحس المشترك من السبب
 الباطن بحيث ان يدوم ما دام الراسع والمرتبهم موجودين كولا ما نغ يمنعهما
 عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك ما يغا فذبه الشيخ في هذا الفصل
 على المانغ وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانغ الحسي فانه
 يشغل الحس المشترك بما ير دعليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب
 الباطني فكأنه يبتزه عن التخييل جزاى ليسلبه عنه سليبا ويغصبه
 غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في السائر الحيوان
 فانما اذا اخذ في النظر في غير الصور المحسوسة اجرت التفكير والتخييل على الحركة
 فيما يطلبانه ويشغلاه عن التعرف والحس المشترك فهما يضبطان التفكير والتخييل والاعمال هو العمل
 مع اضطرار لتصرف فيه بعينها من الامور العقلية او الوهمية اما اذا سكن احد لتساغلين على ما
 سياتي في باب عجز الساعل الاخر عن الضبط فرجع التخييل لفعاله وارج الصور الحس المشترك مشاهدة
 واعتراض الفاصل الشارح بات الصغيران امكان ان يقبل الصور الكبيرة
 من غير تشوش يمكن ان يقبل الحس المشترك لصنفين من الصور وان لم يمكن استحقال
 ان يكون الخيزم الصغير من الدماغم محلا للاسباح العظيمة مد نوع بما تور بها ذكره في
 فصل مفرد وهوان التقاء النفس الى احد الجانبين يمنعهما عن الالتفات الى الجانب
 الاخر **اشارة النوم** تشاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس
 من الاصل بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهزمة للغذاء المتصرفه فيه
 الطالمة للراحة عن الحركات الاخرى بخذا باقدد للت عليه فانها ان استبدت باعمال
 نفس واشغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على شهوت عليه فيكون من الصور
 الطبيعي ان يكون للنفس تجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة تشاغل على ان النوم اشبه
 بالمرض منه بالنعمة فاذا كان كذلك كانت القوى التخييلية الباطنة قوته السلطيات
 ووجبت الحس المشترك عموما فلوحت فيه النقوش التخييلية مشاهدة في المنام

احوال في حكم المشاهدة - يريد ان يذكر الاحوال التي ليسكن فيها احد الشاغلين المذكورين
 وكما هو يبدأ بالنوم فان سكن الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر عنى عن
 الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثر تريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم
 مشتغلة في اكثر الاحوال بالنظر في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر
 الحركات المقضية الالهية فيجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم
 يجذب اليها بل اخذت به في شاكلها لشاغلها ليعتق الطبيعة على ما مر فاشتغلت
 عن تدبير الغذاء فاحتل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي يجذب بالطبع
 نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للجسم
 بسبب احتياجه الى تدبير البدن كاعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس
 في المرض يكون مشتغلة بمحاولة الطبيعة في تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح
 امور الاعضاء والنفس في المرض يكون مشتغلة بمحاولة الطبيعة
 في تدبير البدن ولا يفر عن فعلها الا صرا لا بعد عود الصحة فاذا نشأ غلظان
 في النوم سلكا كان وتبقى المتخيلة في النوم قوية السلطان والحس المشترك غير متحرك
 عن المقبول فلو تمت الصور مشاهدة ولهذا فلما تجلوا النوم عزروا الشاغل واذا
 استولى على الاعضاء الرئيسية من من يجذب النفس كل الانجذاب الى جهة المرض و
 تشغلا ذلك عن الضبط الذي لها فضعفت احد الضابطتين فام يستنكران تلوح
 الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطتين معا لظاهرة و
 هذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود
 ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا فغيبه اذ كلما كانت النفس اقوى
 كانت انفعالها عن المجاذبات قل وكان ضبطها للجانبين اشدد وكلما كانت
 بالوعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان
 اشتغالها بالاشواغل قل ووجودا وكان بفضل منها الجانب الاخر فمصلحة اكثر واذا
 كانت متديكة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت متراخية كان يحفظها
 عن مضامد الرياضة وتصرفها من سببها اقوى به لما فرغ من اثبات امر تسام
 الصورة في الحس المشترك من السبب لباطن وبان كيفية امر تسامها في حال النوم

واليقظة ارادات ينتقل الى بيان كيفية ارفسها من السبب المؤثر والسبب المبطون
نقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية النفس وهي انه كلما كانت النفس قوية
لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت القوة والضعف
من الامور العاقلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير
متناهية قوله انه كلما كانت النفس قوى قوة كانت افعالها عن الحاكيات
اقل وفي بعض النسخ كان افعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسبة اقرب الى الصواب
وكان الاولى تصحيحها اما على الرواية الاولى فبيان ان المتخيلة انما ينتقل عن
الاشياء الرمانية سبها من غير توسط والى ما لا يناسبها توسط ما يناسبها بالمحاذيات
لا غير وافعال النفس عن محاكيات التخيلة لتشغلها عن الافعال الخاصة بها فذكر
لتشبيات النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان افعالها عن الحاكيات قليلا
بحيث لا يعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين
اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان افعالها
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كانت بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كانت افعالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان
بفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتاحة كان تحفظها عن
مضامات الرياضة اعجز ازها عما يبعدها عن الحاسة المطلوبة بالرياضة واقبالها
ايما يقربها اليه اقوى فتبينه واذا قلت الشواغل الحسية وتبين شواغل
اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس
فانه تفتش فيها فتش من الغيب فتساح الى عالم التخيل وانقش في الحس المشترك
وهذا في حال النعم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قديره
المرض وقد يوهن كثرة الحركة لتخلل الروح الذي هو الله فيسرع الى سكون ما وفرغ
فينجذب الى النفس الى الجانب الاعلى لسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه
وتلقاه ايضا وذلك اما لتنبه من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحته
ووعنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس المنطقية له طبعاً فانه

من معاوى النفس عندا مثال هذه السوانح فاذا قبله التحيل حال تزخر النفس
 الشواغل عنها النقش في لوح الحس المشترك ~~ب~~ تكونت النفس فلتات اى مرض تجدها
 النفس فمها وسداح اى جرى والتزخر التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا
 قلت امكنت ان تجرد النفس فرصة اتصال بالعالَم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال
 التحيل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى وتتأدى اثره الى التحيل فتصوّر التحيل
 فى الحس المشترك صور اخرى بمناسبة لذلك المرتسم العقلى وهذا لما يكون فى احد الحالتين
 احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض المرهق للتحيل فان التحيل يوهنه
 اما المرض واما التحليل آتة اعين الروح المنصب فى وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة
 الفكرية واذا وهن التحيل سكن قنفزع النفس عنه ويتصل بعالَم القدس بسهولة
 فان ورد النفس سائح غيبى فحرك التحيل اليه بسبب حال امرين احدهما يعود الى التحيل
 وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الورد امر اخر بيا مبنيًا يقينه له لكونه بالطبع
 سريع الذنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهوان النفس ليستعمل التحيل
 بالطبع فى جميع حركاته وافعاله فاذا اقتنه التحيل وكانت الشواغل متباعدة
 بسبب النوم والمرضا نقش منه فى لوح الحس المشترك اشتراكه واذا كانت النفس
 قوية الجوهر تنسج الجانب المتجاذبة لم يبعدان يقع لها مثل هذه الخس لا شهماز في
 حال اليقظة فربما ينزل الاثر الى الذكر فوقت هناك وربما استولى الاثر فاشرق في
 الخيال شرافا واضحا وانحصب الخيال لوح الحس المشترك الى حجة تفرسهم ما النقش
 فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم
 فى المرضى والمرورين وهذا لى واذا فعل هذا اصار الاثر مشا هذا منظورا
 او هنا فا وغير ذلك وربما يمكن مثالا موقف الرؤية او كلاما محصل النظم وربما
 كان فى اجل الاحوال الرتبة ~~ب~~ مثال الاثر النازل الى الذكر الوقت هذا قول
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نقت فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء
 الاثر والاشراق فى الخيال والارنسام الواضح فى الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء
 عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واسقام كلامهم وانما يعقل مثل هذا الفعل
 فى المرضى والمرورين توهم الفاسد وتحيلهم المخوف الضعيف ويعقله في

الاولياء والاحياء نفوسهم القدسية الشريفة القوية هذا اول واحق بالوجود
 من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فانه ما يكون بمشاهدة
 وجهه وحجاب فقط ومنه ما يكون بمشاهدة مثال صور الهيعة او استماع كلام
 محصل النظم ومنه ما يكون في احبال احوال الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه
 الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة **تليده** ان القوة التخيلية جعلت محكية
 كل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة النقل من الشيء الى شبهه والى
 ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لا محالة فان لم يحصلها
 نحن باعيانها ولولم يكن هذه القوة على هذه الجماله لم يكن لنا ما يستعين به
 في انتقالات الفكر مستنجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور
 منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة من عجها كل سائر الى هذا الانتقال او ضبط
 وهذا الضبط اما لقوة معارضة النقل ولشدة جلاء الصور المنتقشة فيها حتى
 يكون قبولها شديدا لوضوح تمثيل ذلك صايرف عن التلذذ والتردد
 وضابط التخيل في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك كما كات
 التخيلية للشيء الادراكية كما كات الخبز والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها
 الشرور والذليل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كما كاتها عليه الصفاء
 باللون الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله ما يستعين به في انتقالات
 الفكر مستنجا للحدود الوسطى او مستليجا للحدود الوسطى يجان اطرها الاخر لا
 طلب للحدود الاوسط لا تسمى استنجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري
 مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستنق في القياسات او ما يشبه الاوسط في الاستقراء
 والتشيلات والمصالح الاخر التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والتفكر من الامور الجزئية
 التي ينبغي ان يفعل ولا تفهذه القوة يعني التخيلية يزعمها كيقولها ويجر كها
 بشدة كل سائر من خارج او باطن الى هذا الانتقال او ضبط او لا اي الا ان
 يضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لك السائر فانها
 اذا اشتدت او قفت التخيل على ما يريد ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما
 يكون لاحجاب الرأي حال تفكرهم في امر مهم وثانيتها شدة ارتسام الصورة

في الخيال فانه صارف للتخييل عن التلذذ اى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد الى
 الازهاب قدما ووراء كما يفعل الحس ايضا عند ضاهاة حالة غريبة تبقى اثرها
 في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكها تقاصر
 عن الادراكات الضعيفة كما مر والعرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدّمة
 لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حاله النوم واليقظة
 للتعبير وتأويل كما نسي في اشارات فالاشارة روحاني السائح للنفس
 في حاله النوم واليقظة فلا يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال للذكر ولا يبقى
 له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمحى في
 الانتقال ويحلى عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبطه انتقال التخييل
 ومحاكاته وقد يكون قريبا جدا ويكون النفس عند تلقيه مرابطة الحواس فيرتسح
 في الذكر لتساها قريبا ولا يتشرب بالانتقالات وليس مما يعرض لك ذلك في هذه
 الآثار فقط بل وفيها نباشرة من احوال يقظان وربما يضبط فكرك
 في ذكره وربما نقلت عنه الى شياء متخيلة تنسك مرمك فمحتاج الى ان يتخلل
 بالعكس بتدوير عن السائح المضبوط الى السائح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك
 الى آخره وربما اقتبس ما اضله من مرمه الاول وربما انقطع عنه وانما اقتبضته
 بضرب من التخييل والتأويل واللا تارة الروحانية السائحة للنفس في النوم
 واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسائها وشدة وقوة الشخ من ثلاثة
 ضعيف لا يبقى له اثر تذكره ومتوسط منتقل عن الخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي وكثير
 النفس عند تلقيه رابطة الجاشاي ثابتة شديدة القلب ويكون مغنية بها فيحفظها
 ولا يزول عنها ثم ذكرات هذه المراتب ليست هذه الآثار فقط بل جميع الخواطر
 السائحة عن النفس من فاما ثقيل وينسأه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب
 من التخييل والى ما لا يمكن لك قد نيت بما كان من الاثر الذي فيه الكلام
 مضبوطا في الذكر في حال اليقظة او نوم ضبطا مستقرا كان لها احويا صراحا
 او حكما لا يحتاج الى تأويل او تعبيري وما كان قد بطل هو وبقية محاكاته وتأويله
 احتياج الى احدهما وذلك يختلف بحسب اشخاص ولاوات فالوحي الى تأويل

والحكم الى تعيين الصراح الخالص واما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشياء من الاوقات
والعادات لانه الانتقال التخيلى لا يفتقر الى تناوب حقيقي واما يكتفى فيه بتأاسب
ظن او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شئ ويختلف ايضا القياس الى شخص واحد
في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين
المتقبل **مليح** وتم الكلام في هذا المطلب **اشارته** انه قد يستعين
بعض لطباير بما فعل يعرض منها الحسن حيرة والمخيل و تفة فتستعد القوة المتلقية
للغيب تلقيا صاعقا وقد وجه الهم الى غير من يعينه فيخصص بذلك قوله مثل ما
يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فرغوا الى كاهنهم في تقدمه معرفة فزرع هو الى شدة
حديث جدا فلا يزال يلح فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يجتال اليه والمستغنة
يظلمون ما يلفظه ضبطا حتى يني عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في
هذا الموضع بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر من حرجه او يد هشا اياه بشغيفه ومثل
ما يشغل بتأمل لطم من سواد براق او باشياء يترقرق او باشياء تمور فان جميع
ذلك مما يشغل الحس بغروب من التعمير وما يجرك الخيال تحريكها متحيرا كما انه اجبار
لا طبع وفي جميعهما اهتبال فرصة للجلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو
لطباير الى الدهش تقرب وبقبول الاحاديث المتقلبة لحد كالبه من الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسباب في الكلام المختلط والايهام للمسيس الجن فكل ما فيه
تعمير وتد هشا وهذا الشد توكل الهم بذلك الطلب لم يثبت ان يعرض ذلك
الاتصال فتارة يكون لجان الغيب ضربا في ظن قوي وتارة يكون شبيها بظناب
من جنس او هتان من غايب وتارة يكون مع تراى شئ للبصر مكانه حتى تشاهد صورة
الغيب مشاهدة يثر اى يروى والشد للثبث العدى والمسرع والمثل كسل بل الخرج
لسان من التعب وكذلك الرجل اذا همى والمرعوس المرعد وار عشه اى مرعدا والخرجة
الاضطراب والدهش التعمير واد هشة اى حيرة وتر فرق اى تلا لا ولع وتمور صور الى
تموج موجا واهتبال الفرصة واعتناهما والاسباب اكثر الكلام والمسيس المستر
يقال للذي به مس من جنون مسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان
يكافح بالامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في

١٤

وقدمه معرفة فالشيء الشفاى المرعش المجرى حجة كالقول والمضلع والزجاجة المثلثة
 اذا دبر بجبال شعاع الشمس الشعلة القوية المستقيمة والمد هش الميصر يشفيه يكون
 كالقول الصرا في المستدير واما اللطم من سواد براق فهو لطم ياطن الايام بالدهن
 والسواد المنبت بالقد رحمة يصير اسودها اقا ويقابل به الشيء المضى كالكسرة
 فانه يتجبر الناظر اليه والاشياء التي تترقق ك الزجاجة المدورة المسلوقة ماء
 الموضوعة بجبال الشمس والشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج
 شديد في ناع وغيره بالحاح النغم او الریح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباتى
 الكلام ظلم والغرض من هذا الفصل ان لا تستشها دلليان المذكور فيما مضى من
 الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية **ثانيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيله
 القول بها ولا شواذة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان
 ذلك اقرا معتد الوكان ولكنهما من التجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات
 المتفقة بحيث الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في التقسيم او يتشاهدوها مراراً
 متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجرئة في اثبات امر محيب له ككون وصحة وداعياً
 للطلب سببه فاذا انضم جسمت الفائدة والحمايت النفس الى وجود تلك الاسباب
 ونفخ الروح فلم يعارض العقل بباير ماء ربانها وذلك من اجسام الفوائد واعظم
 للمهمات ثم اتى لواقصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكى من صدقناه
 اطال الكلام ومن لم يصدق الجدلها ن عليه ايضاً الا يصدق التفضيل **اقول**
 يقال رباب القوم رباً اي رقتهم وذلك اذا كنت لهم طليعه فوق شرف وهذه استقامة
 الطبيعة المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوي وباقى الفصل اظهر هذا الخرك لانه
 وكيفية الاخبار عن الغيب **ثانيه** بلعك قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد
 ان تأتي يقاب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفاً استسقى
 للناس فسقوا واستشف لهم فسقوا وادعاه عليهم فحسبهم او نزلوا وهاكوا
 بوجه آخر وادعاهم فصره عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خمس لبعضهم
 سمع اول ينفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا اخذ في طريق الممتنع الصريح متوقف ولا تجوز
 فان لا مثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يثاثة لان اتقر بعضها

عليك ولما فرغ من بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي ينتسب اليها العارفين وغيرهم
من اولياء اراء ان ينسب على سبب سببها لا انفعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها
وهذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال يكاد يتألف بقلب العادة ولم
يقبل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على علوها الموجهة اياها
بخارقة العادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن طوقان
صوت يقع في البهايم اما الموتان على وزن الحيوان هو ما يقابل الحيوان من المعدنيات
وهو غير مناسب لهذا الموضوع **تذكره وتنبه** اليس قد بان لك ان النفس
الناطقة ليست علا مقام البدن علاقة الطبا عر بل ضربا من حلايق اخر وعلمت
ان يمكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع ما ثبتنا له بالجبر
حتى ان وهم الماشي على حذير مغرور من فوق فضاء يفعل في الامارة ما لا يفعله وهم
مثله والحذير على فرار ويتبع او هاجم الناس بغير مزاج متدريج او وفقه وابتدا
امراضا فراق منها فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى
تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كقوتها نفسا ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون
قد اثرت بمبدأ الجميع ما عدته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما في جرم
صا راوي لمناسبة تخصصه مع بدنه كرسما وقد علمت انه ليس كل مستغن بجار ولا
كل مبرد ببارد فلا يستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام
اخرى يفعل عنها انفعال بدنه ولا يستنكر ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى النفس
اخرى تفعل عنها لاسيما اذا كانت قد شذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها
فيقهر شهوة او غضبا او حوا من غيرها بالتذكرة في هذا الفصل بتسليم احد هو
انه النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قايمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن
غير تعلق التدبير والتصريف والاخران هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس
وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالحوت والفرح قد يتأدى الى بدنها
مع مساندة النفس بالجهد للبدن والهيات الحاصلة فيه تلك الهيات النفسانية
ومما يترتب كذلك امران احدهما ان توهم الماشي على حذير لانه اذا كان الخنزير
فوق فضاء ولا يزل لونه على فضاء قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان وقد

يتم
الاجزاء

مواجه اما على التدرج او بغته وتيسر نفسه وينقبض ويحلولة ويصفى
وقد يبلغ هذا التغيير حدا يأخذ البدن بسببه في مرض من مرض
ويأخذ البدن لمرض بسببه في افراق اى براه انتعاش يقاقرت
المرضى من هذه افراقا اى قبل واما التنبيه فعوان تعلم من هذا انه ليس بجيد ان
يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوزها عن بدنه الى ساير اجسامه ويكون
تلك النفس لفرط قوتها كماها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكلما يثر
في بدنها بكيفية مزاجية مباشرة الذات لها كذلك يثر ايضا في اجسام العالم
بمادى جميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفية
هي صادية تلك الافعال خصوصا في جسم صاير اولي به لمناسبة تخصه مع بدنه
كحالات اياه واشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدق ومثل هذه الافعال لا يجوز
عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا يقضى شيئا لا يكون موجودا فيه ولو كان
بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بجار فان الشعاع مسخن وليس بجار وليس
كل بارد ببارد فان صوت الماء سبعة وليس ببارد انما البارد مادته القابلة لتأثيرها
فاذن لا يستلزم وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها
فعلا في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها فتقوى قوتها وتأثيرها في قوى بدنها
خصوصا اذا اشهدت ملكتها بقرنها البدنية اى حددت يتشذب السكتين
اى حددتها والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة
والغضب وغيرها بسهولة فهي تقدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذا القوى عن
بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم يكون
الوهم موزنا في البدن لا يجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشراف تاثير اعظم من
تأثير الوهم وايضا التحيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية
فالاستدلال يكون القوى الجسمانية مرجحة لتغيرات ما على تجوز ان يكون لبدن
ما قوة يقضى هذه الافعال الغريبة اولي من الاستدلال بذلك على تجوز ان يكون لنفس ما
هذه القوة فانك لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا يكونها مجردة فان كان المقصود
انزال الاستدلال عن الحاصل انه لا دل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على الشاكلة

وهذا لا يقدره عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول
 النفس لا يدرك الجزئيات اصلاً وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم
 والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تجذبت في النفس بواسطة الآلات
 البدنية كان هذا الاعتراض ساقطاً وايضا هذا الفاضل قد نسى في هذا الموضوع
 قول الشيخ ان هذه الامور ليست فنونا امكانية ادت اليها امر عقلية انما هي تجارب
 لما ثبتت وطلبها سببها والالايجوز الاكتفاء بالمجهل في بيان الدعوى المذكورة
 اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى بما يفيد من هيئة
 نفسانية تصير للنفس الشخصية لشخصها بشخصها وقد يحصل مزاج يضرب من كسب
 يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لولياء الارباب لما ثبت وجود قوة
 لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وحب استنادها
 الى علة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين
 ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امر غيرهما اما حاصل الكسب
 اولاً بالكسب فاق الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت
 بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيات النفسانية المستفاد من ذلك المزاج
 التي هي بعينها الشخص الذي يصير النفس معه نفساً تخصه وربما يحصل بالكسب كما
 للاولياء والفاضل التذكار ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية
 لكون النفوس البشرية عنده منسوبة في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على
 ذلك شبهة فضلاً عن حجة والحوار وفي وقوع النفوس البشرية تحت حد
 نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها وذلك مع وضوحها ذكره الشيخ في مواضع
 غير معدودة من كتبه اشارة والذي يقع له هذه في جملة النفس ثم يكون خيراً
 من شيداً من كمال نفسه فهو ومعجزه من الانبياء او كرامة من الاولياء وينبغي ان يكتبه
 في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته مبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم
 يكون شراً ويستعمل في الشر فهو الساحر الجنيث وقد يكسر قدر نفسه من علوانته في
 هذا المعنى فلا يليق شيء ولا انكباء فيه من الغلر والغلوان الشاء والغاية والامر
 والمعنى ظاهر وهو العلوان الجبلية والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان

ذلك الجانب بعد من الوسط من الجسم انفسه الذي يقابل اعتباراً الاصابة بالعين
يكاوان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر لها في التعجب منه
فخاصة وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقياً او مرسلأخيراً
او منفذ كيفية في واسطة ومنأ ما اصلنا استسقط هذا الشرط من درجة
الاختيار، النهك النقصان من المرض وما يشبهه يتق هناك فلان اى ونفت وضيق
وهكته اى اضننته ومن يفرضى يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان
يكون من هذا القبيل ولم يحزم بكونه من هذا القبيل لانها لم يحزم بوجوده بل هو
وامثالها من الامور الكيفية والتأثير في الاجسام بالملاقات كتنسخين النار القدر
مثلاً ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجزر كثير يد الارض والماء كما جعلوها
من الهول او بانفاد الكيفية في لوسطه كتنسخين النار الماء الذي القدر بل كما انارة الشمس
الارض على متعضى الراس العاى قلبية ان الامور الغربية تنبعث في عالم الطبيعة
من مبادى ثلثة احدها الهيئة النفسانية المدكورة وثانيها خواص الاجسام
العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة يفضيه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخفوفة هيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس
ارضية مخصوصة باحوال فعلية وانفعالية مناسبة يستتبع حدوث آثار غريبة
والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرجات من قبيل القسم الثاني
والطلسمات من قبل القسم الثالث، لما فرغ من ذكر السبب بجميع الافال الغربية
للمنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاوان يتبين السبب لسائر الحوادث الغربية
الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم
يكون مبدأ النفوس على مائة وقسم يكون مبدأ الاجسام السفلية وقسم
مبدأ الاجرام السماوية وهى وحدها لا يكون سبباً لحدوث ارضى عالم ينص
اليها فابل مستعد ارضى وباقي الكتاب ظاهر والفاصل الشارح جعل المنسوب
الى الاجسام العنصرية باسمها نيرجات وعدت جذب المقناطيس الحديد من جملتها
وذلك مخالف للعرف والكلام الشيعى لانه لنسب النيرجات وحذف المقناطيس معاً
الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرجات وكذلك في الطلسمات **نصيحة**

ايك ان يكون يكسل وتترك عن العامة هو ان تبتري منكرا لكل شيء فذلك طيش
وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستنبن لك بعد حلية دون الخرق فتصديقك
بما لم يقربين يديك بينه بل عليك الاعتصام بحبل الرفق وان ازعجك استنكار
ما تسرعا سمك عالم يدبرهن استحاكتك فالصواب لك ان يصرح استحال ذلك
الوبيعة الامكان ما لم يرد عنها فاير البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وفي القوى
العالية الفعالة والقوى الساقطة المنفصلة اجامات على غرائب ابتري له اى اعترض
له واقبل قبله والطيش الرفق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وشرحت المناسبة
اى انقشتها واهما هو ان ترادى طرف والعرض من هذه الضيعة التى عن مذهب
المتفلسفة الذين يرون الكارمالات لا يسيطون به علما وحكمة وفلسفة والتدنيبه
على الكارمات احد طرفى الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من
غير تنبيه بل الواجب في مثل هذا المقام المتوقف ثمرتهم الفصل بان وجود العجائب
في عالم الطبيعة ليس بعجيب وحده والغرائب عن الفاعلات العلوية والقبالات
السفلية ليس بغريب خاتمة وصية انها الاخر اني محضت لك في هذه الاشياء
زبدة الحق والفهم في الحكم في الطائف الكلام فضبه عن المتبدلين والحجاب هلمين
ومن لم يرزق الفطنة الرقادة والدرية الحادة وكان صفاته مع العامة انفاة او كان
من محد هؤلاء المتفلسفة ومن فهم فان وجد من يثق بقاء سريره واستقامة سيرته
ويتوقفه عايتسرع اليه الواسواس ونظرة الحق يعين الرضا واصدق فانه ما ذلك ومنه
تدري بما يجرب من قايستفسر بما يهتفه بما يستقبله وعاهده بالله وبإيمان لا يخرجها لخير
فيما يثريه بحرك ما يتايبك فان ادعت هذا لعلم واضعته فانه يبنى بينك وكونا لله
وكيلا اقول يقال محضت اللبن لاخذ ترده والزبد بزبد اللبن والزبد اخص
منه والقوى والبقية الشئ الذى يؤثر به الضيف وابتدال الثوب امتوانه ترك
صبايته والوقادة المشتعلة لسرعة والدريه العادة والخبرة على الحرب وكل امر
وصفا مثله وايضا عن الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اى جا وترعنه وعدل
والله جمع هجة وهي ذباب صغير يسقط على وجه العنق والحكيم واعينهما ويوت
لوعام من الناس الحق نهجته وثق شق بالكسر فيهما وتيسر اى يتبادر والرسوسة

حديث النفس والاسم منه الوساوس ودرجه الى كذا او ادناه منه على التمدد ويح
والاستغناء ليس طلبا لقرينة واسلقت اعطيت فيما تقدم وتأسى به الى تعريته
واذاع الخبر افاشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبروا عقدا ايرهم الى معارف الحقيقة
والمعارف اليقينية كانوا اما معتقدين لها واقفا معتقدين لا صدادها واقفا خالين
عنها غير معتقدين الى احدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولا صدادها اما ان يكون
جائز بين او مقلدين فلهذا خمسة فرق والمعتدون للحقايق الجازمون يفترون
الواصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والواصلون مستغنون
عن التعلم بقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصانرتا عن خمس
فرق منه اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبدلون والثاني المعتقدون
لا صدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يترزقوا لفطنة
الرقادة والدرجتيه العادة والرابع المقلدون لا صدادها وهم الذين صفا عنهم مع الغاية
والخامس المقلدان لها وهم ملحدون هؤلاء المتفلسفة وهجرهم ولما الفرقة الباقية وهم
الطالبون الذين يعرفون قدرها فقاموا احوالهم باربعة اصورا اثنان راجعان اليهم في
انفسهم لحدما الى عقولهم النظرية وهما الوثوق بيقولهم والثنائي عقولهم العملية
وهما الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى صراط اليهم
احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو مخبرهم عن ضلال الاقدام
وتوقفهم مما يتسرع اليه الوساوس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرم الحق
بعين الرضى والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط للناظر عقلا وهما حسب
ما ذكره وخبره وصيته وهما آخر فصول الكتاب وهذا اما يتسرع من هل مشكلا في كتاب
الاشارات والتنبيهات مع قلة الجعاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتقدير الحال
وتراكم الاستغال وانا اتوقع من يقع عليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل
وانفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويختب طريق العناء والله ولي الاستداد والارشاد
وهذه الممد والني المعاد هو معين على العباد حسبنا الله ونعم الوكيل نعم الحق وهم النصير والحمد لله رب العالمين
خاتمة المطبع حامدا ومصليا قد طبع هذا الكتاب المسمى بشرح الاشارات في المطبع العالي الواقعة
بلد الكونشني في كشور اتم حشره ولله في شئناك وتسعين بولك والمائتين من حشره سيد الثقلين

