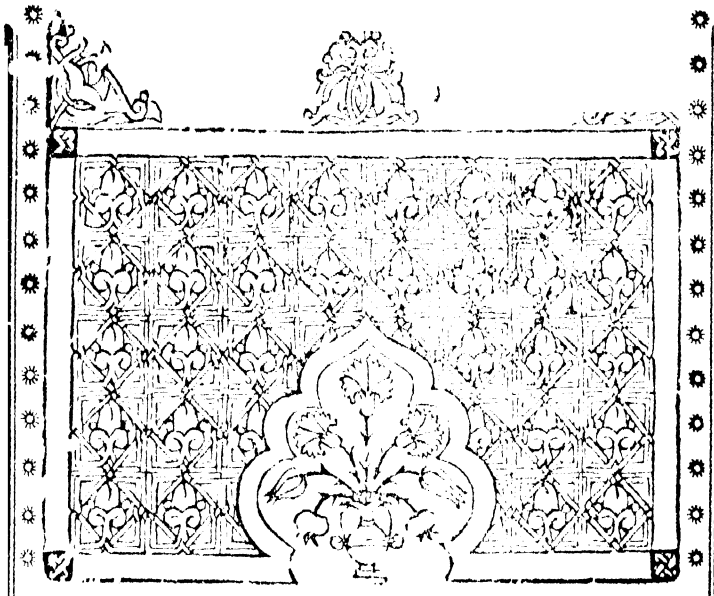
UNIVERSAL
LIBRARY
OU_236072
UNIVERSAL
LIBRARY


هذا الكتاب الموسوم بشرحى
الاشارات للخواجه نصيرالدين
الطوسى وللامام فخر الدين
الرازى عليهما رحمة
البارى


دار الطباعة العامرة



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولاينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لايوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات) اقول اعلم ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لايخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة حتى لايرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولايكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مرقى الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه العون والتوفيق انه هو اهل التحقيق (هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولاينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لايوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات (النمط الاول) في تجوهر الاجسام (التفسير) النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما خص ابواب المنطق بالنهج وابواب الطبيعي والالهي بالنمط لان المنطق تعليم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الابواب انهاجا واما ابواب الطبيعي والالهي فهي مقصودة لذاتها فكانت انماطا واما التجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشيء جوهرا

الحلق

الجوهر قد يراد به الموجود لافي موضوع وقد يراد به ذات الشيء وحقيقته كما يقال تجوهر السواد اي ذاته التجوهر صيرورة الشيء جوهرا بالمعنى الاول لانه بالمعنى الاول اما ان يكون جنسا للجسم على

ماهو المشهور بين الحكماء اولازما لماهيته على ماهو الحق وعلى التقديرين فان الجسم لايخلو عن الجوهرية لافى الخارج ولافى الذهن وصيرورة الشئ شيئا آخر عبارة عن اتصافه بذلك الشئ بعد ان لم يكن موصوفا به فثبت انه ليس المراد من الجوهر المعنى الاول بل المراد منه المعنى الثانى وهو تحقق حقيقة الجسم وتكون ماهيته

الحق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر الضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة فى البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان واشترط على نفسى ان لاأتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قوله** (انماط الاول فى جوهر الاجسام) اقول قال الفاضل لياش النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا وقال الجوهر يطلق على الموجود لافى موضوع وعلى حقيقة الشئ وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشئ جوهرا وبالمعنى الثانى تحقق حقيقته فالمراد بجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لايكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثانى فان النمط تحقق حقيقتها اهى مركبة من اجزاء لاتتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ فى تعليمه بالطبيعيات التى هى اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التى هى اقدمها فى الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجا فى التعليم من مبادى المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعى المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التى يبتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هى ايضا فى الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كتنقى الجزء الذى لايتجزى وتناهى الابعاد والشيخ اراد ان يبدأ بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين مايبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لايتجزى لانه آخر مايتحلل اليه مقاصده الذى لايبتنى على مسئلة تقتضى حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض فى المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذى يمكن

وذلك لان الجسم ماهية مركبة من الاجزاء التى لاتتجزى عند بعضهم ومن الهيولى والصورة عند الشيخ وكل ماهية مركبة فانها انما تتم وتتحقق عند اجتماع اجزائها ولما كان غرض الشيخ من هذا النمط بيان الامور التى من اجتماعها تحققت ماهية الجسم لاجرم ترجمه بتجوهر الاجسام اى التى هو نمط مشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم عن مالها من المقومات ثم اعلم ان المسائل الاصلية التى يشتمل عليها هذا النمط (يا فا) فى ابطال الجزء الذى لايتجزى (ب) فى بعض تفاريع نفى الجزء (ج) فى اثبات الهيولى (د) فى ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة (ه) فى استحالة خلو الصورة الجسمية عن الهيولى (و) فى استحالة خلو الهيولى عن الجسمية (ز) فى استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية (ح) فى كيفية تعلق كل واحدة من الهيولى والصور بالاخرى (ط) فى احكام المقادير (ى) فى امتناع تداخل المقادير (يا) فى امتناع الخلاء (ب) فى اثبات الجهة فهذه هى المسائل الاصلية فى هذا الباب وكل واحد منها مشتمل على عدة فصول على ماسيأتى شرحها وكيفية ارتباطها (المسئلة الاولى) فى نفى الجزء الذى لايتجزى وفيها فصلان (وهم واشارت) (من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ينظم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل الانقسام لاكسرا ولاقطعا ولاوهما ولافرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ولا يعلمون ان الوسط اذا كان كذلك لكل واحد

من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره وانه بحيث لو جوز مجوز مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ماشيت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فباقي غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء الموهم ﴿ ٤ ﴾ للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي

الوسط ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا تميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم واذ كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عندهم المداخلة من الملاقاة بالامر بل بقي فراغ والقسم ما بقي) التفسير المقصود من هذا الفصل ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما تلتئم من اجتماع اجزاء متميزة كل واحد منها لا يتجزى ومعلوم ان الكلام في ذلك لا يمكن الا بعد الكلام في تعريف حقيقة الجسم اولا ونحن نقدم على التفسير بحثين (البحث الاول) في تعريف حقيقة الجسم الجسم يقال عند الحكماء باشتراك الاسم على شيئين احدهما الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القوايم وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزية في ثلث جهات والجسم بهذا المعنى عرض واعلم ان الجسم بالمعنى الاول مما لا نزاع فيه واما بالمعنى الثاني فبيان كونه مغايرا للجسم بالمعنى الاول ان القطعة من الشمع اذا شكلناها باشكال مختلفة فان جسمية تلك الشمعة باقية بعينها مع ان المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها والباقي غير الزايل فاذا الجسمية مغايرة للمقدار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التي ﴿ و ﴾ لا تتجزى لان على تقدير ان يكون الامر كذلك كان تواردا المقادير عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الاجزاء من سمت الى سمت آخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤتلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلناه مثلا كرة كان

ان تفرض فيه الا بعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الا بعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الا بعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم منقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما يبطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالطة ثم افاد ان الجسم اما ان يكون مؤتلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام ولا بد اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهي ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بالمناهج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى (قال وهم واشارة) قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع

تحته اعظم مما جعلناه صفحه وذلك الثخن قد بطل عند ما جعلناه صفحة فوجب ان يكون ذلك الثخن الذى زال مغايرا للجسمية الباقية فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى والجسم التعليمى واعلم ان ماقلناه فى تعريف الجسم الطبيعى انه الجوهر ﴿ ٥ ﴾ الذى يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة رسم لاحد لانا بينا فى سائر كتبنا ان قول الجوهر على ماتحته قول اللوازم لاقوال الاجناس وبتقدير كون الجوهر جنسا فامكان فرض الابعاد الثلثة فيه لايمكن ان يكون جزأ مقوما لماهية الجسم من وجهين فالاول ان قابلية الشئ للشئ ليست امرا وجوديا اذلو كانت امرا وجوديا لكانت لاتحلو اما ان تكون جوهرا اوعرضا فان كانت جوهرا كانت قابلية المحل للحال جوهرا مباينا عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية لمحل للحال نسبة مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشئ الى الشئ مستحيلة ان تكون مباينة عن كل واحد من الشيئين فان كانت عرضا كان المحل قابلا لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك القابلية عرضا آخر ويلزم التسلسل والثانى ان قابلية الشئ لشئ آخر نسبة لذات القابل الى ذات المقبول وانتساب الشئ الى الشئ متأخر عن ذات كل واحد من المنتسبين فاذا قابلية الجسم الابعاد الثلثة متأخرة عن ذات الجسم وذات كل شئ متأخرة عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم الابعاد من مقومات الجسم لزم تأخر هذه القابلية عن نفسها بمرتبتين ذلك محال فثبت ان هذه القابلية بتقدير ان تكون صفة ثبوتية لايجوز ان تكون جزأ من ماهية الجسم فظهر بهذا فساد مايجرى فى الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية ﴿ البحث الثانى ﴾ فى ابطال الجزء الذى لايتجزى لما عرفت ان الجسم يقال بالاشتراك على امرين احدهما جوهر والاخر عرض فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب

والمحمول من اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد فى هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** (من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل) فقوله **كل جسم** ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعى المذكور والمفاصل هى المواضع التى ينفصل ويتصل الجسم عندها وهى مواضع باعيانها عند مثبتى الجزء لايمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها شبهوه بمفاصل الحيوان وسماها باسمها **قوله** (تنضم عندها اجزاء غير اجسام تتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس) اقول ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثانى ان الاجسام تتألف منها والثالث انها لاتقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأى اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على مايليق ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفى الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهى ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء الليئة واما ان لاتقبل كذلك عند الحكماء وقد يقسم الاول بالكسر والثانى بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة فى ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لايقدر على استحضار مايفرضه اصغره اولانه لايقدر على الاحاطة بمالايتناهى والفرض العقلى لايقف لتعلقه بالكليات الشاملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها فى النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وفى بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفى بعضها باثباتها ايضا فى الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية فى موضع من الكتاب **قوله** (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك اى كل واحد من الطرفين منه شيأ غير مايلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بامره) اقول هذا ابتداء شروعه فى النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لايخ اما ان لايلاقى الطرفين اويلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر اولا بالاسر فهذه اقسام ثلثة

من اجزاء لايتجزى ولابد اولا من تفصيل المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركبا اما من اجسام مختلفة الصور مثل بدن الحيوان اومن اجسام متشابهة الصور كالسرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد اذا عرفت ذلك فنقول الاجسام المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك

تركيبت واما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المتولة فيه ان يقال لاشك ان الجسم المفرد قابل للانقسامات فلا نخلو اما ان تكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا تكون وعلى التقديرين فاما ان تكون تلك الانقسامات متناهية او غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم احتمالات اربع لامزيد عليها فالاول ان يقال الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد منها لايقبل التجزية بوجه وتلك الاجزاء متناهية في العدد الثاني ان يقال اجسام مؤلفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية بالعدد الثالث ان يقال الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع ان تلك الانقسامات الممكنة متناهية الرابع ان يقال ان تلك الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع انها غير متناهية والحق عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه من هذا الفصل ابطال القسم الاول فاعتمد في ابطاله على الحجة المشهورة وهي ان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لايقبل التجزية لكان الجزء المتوسط بين جزئين يلاقيانه اما ان يمنع الطرفين عن التلاقي او يمنعهما لكن القسمين باطلان فالقول بتأليف الجسم من الاجزاء التي لايتجزى باطل اما الشرطية فلاشك في صحتها انما الشك في افساد قسمي

والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا ينافض الحكم الثاني وهو تأليف الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف لايتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو مع في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا لوهما ان لايلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله اذ في كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وقد ثبت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيأ غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقه بالمس وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لايريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** (وانه بحيث لو جوز نجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما وحيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه) اقول يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة فقسمه اولا باتحاد المكانين والحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو مايعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو مايسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه ثلاثيا قش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط

﴿ فلا ﴾

التالي فاما بيان فساد القسم الاول وهو ان يقال يمنع الطرفين عن التلاقي فانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي منه يلاقي ما على احد طرفيه غير الذي منه يلاقي ما على الطرف الاخر وذلك يوجب الانقسام وقد فرضناه غير

منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال انه لا يلاقي الطرفين عن التلاقي فهو انه لو كان كذلك لكان كل واحد من الطرفين لا قيا للوسط بالكلية والمعنى بذلك هو ان يكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد من الطرفين ولو كان كذلك

لكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل يقتضي انقسام الاجزاء وبتقدير ان لا يقتضي ذلك فان القول به محال اما بيان ان القول بالتداخل يقتضي تجزية الاجزاء فلان كل ما دخل في شيء ونفذ فيه فانه يفترض هناك امور ثلثة على الترتيب فان النفوذ لابد وان يلاقي طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم انه يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه يحصل بعد ذلك تمام النفوذ ثالثا ولاشك ان القدر الذي يلاقي النافذ من المنفوذ فيه اولا غير الذي لقيه منه حال النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام النفوذ فيه ثم ان ذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة اما ان تتداخل بالكلية او لا بالكلية فان تداخلت لا بالكلية كان الداخل من كل جزء في الاخر غير ما لم يدخل فيه وذلك يقتضي الانقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلثة على مقدار الواحد فعلى هذا لو انضم الى مجموع تلك الثلثة جزء رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار البتة فحينئذ لا يكون تألفها مفيد العظم والمقدار فاذا كان كذلك لم يكن العظم حاصلا من تألف تلك الاجزاء وذلك يبطل القول بتألف الاجسام منها فثبت بما ذكرنا فساد قسمي التالي فلزم منه فساد المقدم وهو تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى واما القائلون بالجزء فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بان قالوا لاشك في وجود الحركة ولاشك ان الماضي والمستقبل منها معدومان فاذا لابد وان يوجد منها في الحال شيء لانه لو لم يكن لها وجود في الحال لم يكن شيء منها ماضيا ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل هو الذي توقع

فلا بد من ان ينفذ في الوسط **قوله** (فيلاقي غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة) اقول اى فيلاقي الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلاقي غير ما لقيه انه يلاقي حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح قسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اولا وهو حال المماسة ووسطا وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخرا وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأي ثلثة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباتها مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيأ منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بمماسة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب **قوله** (واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذلا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يلاقي) اقول اى المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذلا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اى هذا الفرض ينا قض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اى يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك او ان كان احد

حضوره فى وقت سيأتى فلو لم يكن للحركة بحضور لما كان شئ منها ماضيا ولا مستقبلا فاذا ثبت ذلك فنقول الذى يوجد منها فى الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المفروضة فيه سابقا بعضها على البعض لان اجزاء الحركة منقضية ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود فى الحال موجودا هذا خلف وامان لم يكن منقسما فعند زواله لابد وان يحصل شئ آخر يكون حكمه فى عدم الانقسام ماذكرنا فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لايكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذى يقطع من المسافة بالجزء الذى لايتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة الى آخره منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذى لايتجزى وهكذا القول فى جميع مايقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التى لاتتجزى من الحركة فاذا المسافة مركبة من الاجزاء التى لاتتجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يتدعى بحثا طويلا واستقصاء القول فيه مذكور فى كتبنا الاطولة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله وهم واشارة فههنا بحثان (البحث الاول) فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ فى هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا باطلا اوسوء الاباطلا لتبين فساده فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية ان العقل لايعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على مامر تقريره فى المنطق وذلك سبب فى اطلاق لفظ الوهم على الراى الباطل على سبيل المجاز تسمية للسبب باسم السبب فظهر منه ان تسمية الراى الباطل بالوهم اولى من تسميته بالخيال فان سبب الراى الباطل ﴿ اصحاب ﴾ ليس هو الخيال بل الوهم (البحث الثانى) عن الاشارة اعلم ان استقراء فصول هذا الكتاب يدل على ان كل قضية يحتاج فى اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمى الفصل المشتمل عليه بالاشارة وكل قضية لايحتاج

الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فيتقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها اوعدم امتيازها فى الوضع اوتجزيتها وهذه محال فالقول بها مع فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من جهة مثبتى الاجزاء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لاينقسم ولاينقسم مابه يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لايتجزى ويحمل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ماسيأتى ان شاء الله تعالى **قوله** (وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف لكن من اجزاء غير متناهية) اقول يريد ابطال الاحتمال الثانى المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حيص بيص الجزء ولم يقدروا على ردها اذ عنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لاتتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ماهو موجود فى الشئ بالقوة وبين ماهو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ماهو ممكن فى الجسم من الانقسامات التى لاتتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على مالايتناهى من الاجزاء صريحا وهذا ايهام يعكس بعكس النقيض الى ان كل مالايكون حاصلا فى الجسم من الانقسامات فهو لايمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لاينقسم فاذن قد تحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مايشتمل عليه الجسم ولايكون منقسما فانه لايقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لاتقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذى لايتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون اجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى مالايتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التأليف، لكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فالزم

واما ان لم يكن منقسما فعند زواله لابد وان يحصل شئ آخر يكون حكمه فى عدم الانقسام ماذكرنا فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لايكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذى يقطع من المسافة بالجزء الذى لايتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة الى آخره منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذى لايتجزى وهكذا القول فى جميع مايقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التى لاتتجزى من الحركة فاذا المسافة مركبة من الاجزاء التى لاتتجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يتدعى بحثا طويلا واستقصاء القول فيه مذكور فى كتبنا الاطولة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله وهم واشارة فههنا بحثان (البحث الاول) فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ فى هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا باطلا اوسوء الاباطلا لتبين فساده فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية ان العقل لايعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على مامر تقريره فى المنطق وذلك سبب فى اطلاق لفظ الوهم على الراى الباطل على سبيل المجاز تسمية للسبب باسم السبب فظهر منه ان تسمية الراى الباطل بالوهم اولى من تسميته بالخيال فان سبب الراى الباطل ﴿ اصحاب ﴾ ليس هو الخيال بل الوهم (البحث الثانى) عن الاشارة اعلم ان استقراء فصول هذا الكتاب يدل على ان كل قضية يحتاج فى اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمى الفصل المشتمل عليه بالاشارة وكل قضية لايحتاج

في اثباتها الى برهان منفصل بل يكفي في التصديق بها بتجريد موضوعها ومحمولها عن اللواحق والعوارض فانه يسميه تنبيها كانت تلك القضية موجودة بالفعل الان الانسان لايعلم كونها عنده فيكفي فيه مجرد التنبيه * البحث الثالث * عن انه اذا قال ﴿ ٩ ﴾ وهم واشارة ولم يقل اشارة ووهم فلان الاشارة ليست الا البرهان المبطل للرأي الباطل المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشيء متأخرة لامحالة عن تصور ذلك الشيء فلا جرم كان ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة واما قوله كل جسم ذو مفاصل فاعلم انه قضية موضوعها كل جسم ومحمولها ذو المفاصل وهي حكاية لمذهب المثبتين للجزء اللذي لايتجزى والمراد من الجسم الجسم الطبيعي وقد أعرفته والمفاصل عبارة عن المواضع التي يمكن ايراد الفصل والتسمية عليها فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها متميز عن الاخر في ذاته كانت المواضع التي يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة في الجسم فيكون لكل مفاصل موجودة بالفعل واما قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لايقبل الانقسام لاكسرا ولاقطعا ولاوهما ولافرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس واعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التي حدث من تألفها الجسم والمفاصل وتلك الصفات ثلث احدها ان كل واحد منها ليس بجسم في نفسه وان كان يحدث الجسم من تألفها وثانيها ان كل واحد منها لايقبل الانقسام

اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة معينة في زمان غير متناه اركبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لايتناهي غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد وقطعهم مسافة مساوية لجزاء واحد لكون القريب أبطاء منه اركبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ماهو المشهور **قوله** (ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية اوغير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها) اقول قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى مايكون بالقياس الى قلة ما كثرة ما والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لايكون موجودا في الاثنين اذ لاعدد اقل منها لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة ان المقصود واضح **قوله** (فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من آحاد ليس له جزء ازيد من جزء الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل للعدد) اقول تقرير كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لايكون جزء ذلك المجموع ازيد من جزء الواحد ويكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التأليف على ذلك التقدير لايكون مفيدا للمقدار وذلك لان الجزء لايزاد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عسى لايفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في خمسة الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينهما بنفس الجزئية او بشيء من لوازمها اذ لاختلاف الجزء ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان

ثم ان قبول الانقسام مراتب ﴿ ٢ ﴾ فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشيء قد يكون صلبا لاينكسر الا انه يمكن تقطيعه بآلات قطاعة ويليه الوهم فان الشيء قد يكون بحيث لايقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنعا عليه لكن القسمة الوهمية غير ممتنعة عليه واما الفرض فانه اخر المراتب لان القسمة الوهمية ربما

ينف لان الوهم لايقدر على استحضاره اصغر ه مع ان القسمة الفرضية بعد لم تقف فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم يكن القسمة ممتنعة سواعجز الوهم عن ادراكه اولم يعجز قد جاء في بعض النسخ لاكسرا وقطعا ولاوهما وفرضا ويكون المراد ايضا ماذكرنا وثالثهما ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزأين تلاقيا نه فانه يحجب ماعلى طرفيه من التلاقي واما قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك ففي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير مايلقاه الاخر فاعلم ان معناه انهم لما سلموا كون الوسط حاجبا لما على طرفيه من التلاقي وجب ان يكون الذي يلاقي منه ما على يمينه غير الذي يلاقي منه ما على يساره اما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فاعلم انه لما ادعى ان الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقي واجب ان يلاقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير مايلقاه الاخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلاقي شيئا من الاوسط غير مايلاقي منه الطرف الاخر هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلاقي من الاوسط غير مايلاقي منه الطرف الاخر ثم هذا السلب لايصدق الا على احد امرين احدهما ان كل واحد من الطرفين لايلاقي من الاوسط شيئا والثاني ان كل واحد من الطرفين يلاقي الاوسط اما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله فالسبب فيه ان تلك الاجزاء اولم يكن متلاقية اصلا لم يكن الجسم حاصلا من اجتماعها فلا يكون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لاتتجزى وهو المطلوب واما الثاني وهو ان يقال ان كل واحد من الطرفين يلاقي الوسط باسره فهو الذي عناه الشيخ بقوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فانا متى بطل هذا القسم وقد ابطلنا الاول ايضا صح ماذكره من ان احد الطرفين يلاقي من الوسط غير مالقيه

لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لايستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدايرة تجتمع عند المركز بحيث لاتمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند اتحاد المحل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز

قوله (وان كان لكثرة متناهية منها جسم فوق جسم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان جسم في كل جهة فكان جسم) هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان جسم في كل جهة فكان جسم اي حصل جسم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لايطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والجسم يطلق على مايكون له مقدار ما يمانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان تضمر في المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او النساخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لايعود الى الكثرة بل يعود الى الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لان يفرض اولا تأليف للكثرة الاولى في جهة ثم يحتاج التأليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب **لقوله** بعد ذلك حتى كان جسم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ اوا قتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى

﴿ وذلك ﴾

الاخر واما قوله وانه بحيث لوجوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما واحدا لم يكن بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقية دون اللقاء المتوهم للمداخلة فاعلم ان المراد منه ان لقبول يكون الطرف ملاقيا لكلية الوسط فهو ان يمداخلة الطرف لكلية الوسط والمتداخلان

وذلك لان الجسم الذى الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتالف مما لا يتناهى اصلا **قوله** (كان نسبة جمعه الى جم الذى احاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر) اقول هذا ان اقوله ان كان لكثرة متناهية منها جم فوق جم الواحد الى قوله فكان جسم والجمع متصله شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة جمعه الى جم الذى احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله كان نسبة جمعه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم لما ذكروا والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان جم الاجزاء المتناهية ازيد من جم واحد منها وحصل من تاليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهى 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 الابعدان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا **قوله** (لكن ازدياد الجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد غير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال) اقول هذا استثناء نقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان جم المؤلف من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من جم الواحد او ليس بازيد منه والثانى باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة جم المؤلف من عدد يتناهى فى الجهات الثلث الى جم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه هذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى (**تنبيه** لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل)

لا بد وان تكون مكانهما او حيزهما واحدا سواء سميت المكان والحيز بهذين الاسمين او بما شئت من الاسماء والشأن لا يصير ان كذلك الا بعد ان يصل طرف احدهما الى طرف الاخر ثم ينفذ فيه والنفوذ حركة شئ فى شئ والشئ حال كونه متحركا الى موضع فانه لا يكون حاصلا فى ذلك الموضع فثبت ان القدر الذى لقى الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذى لقيه منه قبل نفوذه فيه اعنى حال كون طرفه ملاقيا لطرف المنفوذ فيه وهو الذى لقيه منه حال النفوذ فيه دون ما سيلقاه منه حال حصول اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة فان النافذ لا بد وان يلقى طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم يحصل المداخلة ثالثا وهو فى كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير ما لقيه فى المرتبة التى قبلها وذلك يوجب انقسام الثاقد والمنفوذ فيه واعلم ان هذا الكلام ليس برهانيا ولكنه اقناعى واللقاء المتوهم المداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط ملاقيا لاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع اذ لا فراق من لقائه فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة اراد ان يبين ههنا ان القول بالنفوذ محال وبين ذلك بان احد الطرفين لو دخل فى كلية الوسط لكان ملاقيا للجزء الاخر الذى هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل فى كلية الوسط مع ان الوسط ملاق للجزء الاخر الذى هو طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقيا للطرف الاخر واما قوله فحينئذ لا يكون ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا ازدياد جم فاعلم ان المراد منه ان تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها باسرها فى حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء ويوجب ان لا يزيد جم مجموعها على جم واحد.

منها واما قوله فان كان شئ من ذلك لم تكن ما يكون عند توهم المداخل بالامر بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى فاعلم انه لما بين ان القول بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى نقيض هذه التوالى وهو ان هذه الاشياء كاينة حاصلة فانجم فساد المقدم وهو ﴿ ١٢ ﴾ القول بالمداخلة فثبت فساد

ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهى ان يكون الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو ان الاجسام للتناهية الاقدار لا يجوز ان تكون متالفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم تبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهمالها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال فى القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوة قولنا يجب ان لا يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية غير ممتنع فلاجرم حكم فى الاولى بالامتناع وفى الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل فى الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التى لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول فى هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقول انه لما قال فى الفصل الثانى ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال فى الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب و بالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا تتناهى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا

وجوب

كون الطرف ملاقيا لكلية الوسط وثبت فساد ان لا يلاقى منه شيئا وحتى يبطل هذان القسمان لم يبق الا ان يقال الطرف يلاقى بعضه بعض الوسط وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء المتلاقية (تنبيه واشارة) ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها فاذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس لها حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد وان كان لكثرة منها متناهية حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى يكون حجم فى كل جهة فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاد غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية (التفسير) الغرض من هذا الفصل ابطال الاحتمال الثانى وهو قول من قال الجسم مؤلف من اجزاء غير متناهية وانما قال من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولم يقل من الناس من يقول بهذا التأليف لان اصحاب هذا المذهب زعموا ان كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها ﴿ الامكان ﴾ بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات حاصلا بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم اثبتوا فى الجسم كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التى كل واحد منها لا يكون منقسما وقد بينا ان على مذهبهم كل ما لا يكون

منقسما فانه يمتنع ان ينقسم فاذا حاصل مذهبهم يرجع الى ان الجسم يتالف من اجزاء كل واحد منها لايقبل الانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية فى العدد فاذا الفرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذى مضى ابطاله فى الفصل

هو التحقيق لكن اصحاب هذا المذهب لايعترفون باثبات الجزء الذى لايتجزى فلما كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهم فى الظاهر غير معترفين به لاجرم لم يحك الشيخ عنهم انهم يقولون الجسم يتألف من اجزاء لاتتجزى بل حكى عنهم انهم يكادون يقولون بانه مؤلف من اجزاء لاتتجزى اى حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لايصرحون به واما الحجة على فساد هذا المذهب فهو ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية فى العدد لكان الجزء الواحد فيه موجودا لانه لامعنى للكثرة الا اجتماع الوحدات فاذا اخذنا عددا متناهيا من تلك الاجزاء الغير المتناهية فاما ان يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من اعداد متناهية ازيد من مقدار الجزء الواحد اولايكون والثانى باطل والا لم يكن اجتماعها سببا لزيادة المقدار وكان لايحصل المقادير من اجتماعها وذلك يوجب الجزم بان هذه الاجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء واما الاول وهو ان يكون مقدار ذلك لمجموع اعظم من مقدار الواحدة فذلك يقتضى ان يكون كلما كانت الاجزاء اكثر كان المقدار اعظم واذا ثبت ذلك فنقول لاشك فى ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية فى مقاديرها وان نسبة بعضها الى بعض نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وذلك يقتضى ان تكون نسبة ما فى احدهما من العدد الى ما فى الاخر من العدد نسبة متناه الى متناه والا لم يكن التفاوت فى المقدار على حسب التفاوت فى العدد فاذا كانت نسبة الجسم الذى فرضناه متألفا من اجزاء متناهية الى الجسم الذى زعم الخصم انه متألف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهى المقدار

الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولاممتنع فاذن ليس فى الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجى كما ذلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان **قوله** (بل هو فى نفسه كما هو عند الحس) يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلى غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا فى نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** (لكنه ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما فى البلقة واضدادهم وفرض ان امتنع الفك لسبب) اى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر فى الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لايخرج عن الثلثة المذكورة فى الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق اولايكون والثانى اما ان يكون فى الخارج او فى الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانى ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم * تذنيب * (ليس اذ لم يكن تأليف من احاد لاتقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لايقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده) لما بطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقى الحق احد الاخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لاتقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور فى الفصل الاول لايفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ماتقدم قوله وهذا باب اى مسئلة الجزء الذى لايتجزى ومايتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نورده اى فى هذا الكتاب وفى بعض النسخ القدر الذى اوردناه * تنبيه * (انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية

الى متناهى المقدار وجب ان تكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة متناهى العدد الى متناهى العدد مع ان الخصم زعم ان نسبة احدهما الى الآخر نسبة متناهى العدد الى غير متناهى العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الاجسام مؤلفة من اجزاء غير متناهية ولنرجع الى شرح ﴿ ١٤ ﴾ المتن اما قوله كل كثرة متناهية

اوغير متناهية فان الواحد والمتناهى فيهما موجودان فاعلم ان الكثرة قد يراد بها الكثرة الحقيقية التى هى العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة ويكون الكثرة احد نوعى الكم وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل قولنا الخمسة كثيرة بالقياس الى الاربعة قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لايكون كل عدد كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس الى عدد دونه لانه العدد الاول ولايكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا شك ان الواحد يكون فيها موجودا لان الكثرة لامعنى لها الا مجموع الواحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة استحال ان تكون حاصلة مع غيرها وحينئذ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت ان كل كثرة فان الواحد يجب ان يكون موجودا فيها ولكن لايجب ان يكون المتناهى موجودا فيها لانه ان اريد بالمتناهى المتناهى فى المقدار لم يجب ان يوجد فى كل

كما يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة عن المقادير وان اريد بالمتناهى المتناهى فى العدد لم يجب ايضا ان يكون فى كل كثرة عدد متناه لان الاثنين كثرة مع انه لم يوجد فيه عدد اصلا بل الاثنان عدد ﴿ المقدار ﴾ لكن ليس فى الاثنين عدد فان الشئ لا يوجد فى نفسه فاذا ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت انه لايجب ان يكون فى كل كثرة متناه فى الكم المتصل اومتناه فى الكم المنفصل ثبت انه لايجب ان يحصل فى كل

ان الحركة عليها اوزمان تلك الحركة كذلك وانه لاتتألف ايضا مما لاينقسم حركة ولازمان) قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعى التى هى الجسم التعليمى الذى يدل على مغايرته للطبيعى تبدله فى الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التى بها تنتهى الاجسام والخطوط التى بها تنتهى السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذلم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكر تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما فى العقل فان الحركة فى مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لاحركة مؤلفة من اجزاء لاتتجزى ولازمان و يتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لاتصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لايكون اجزاءلها والالكان التصنيف تثليثا بل هى موجودات مغايرة لما هى حدود له بالنوع فاذا قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء * اشارة * (قد علمت ان للجسم مقدارا تخينا متصلا) المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التى تتناول الجسم والسطح والخط والتخن اسم لما بين السطوح واللام الذى يقابله رقة القوام فالتخين يدل بالاشتراك على ماهو ذوحشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمى وعلى مايقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشئ لاتقتضى الا نسبة الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك فى الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمى وقد يقال للجسم التعليمى عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشئ بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون

كثرة شئ متناه فاذا كان الاولى بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثرة فان الواحد فيها موجود بالفعل وليس لاحد ان يجيب عنه بانه وان لم يجب فى كل كثرة ان يكون العدد المتناهى موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من قال الجسم مركب من اجزاء لانهاية لها فلابد وان يعترف بوجود الاعداد المتناهية

المقدار متحدا النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل باثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة (ان اتصال) للذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فى قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغى ان يحمل على اللغوى لئلا يتكرر المتصل والثخين على ماهو فصل الجسم التعليمى والمتصل على ماهو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمى لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان العقلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولايعترفون باتصاله وتقديم الاعرف فى الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعنى الجسم التعليمى هو غير الجسم الطبيعى كما مر وذلك لانه يتبدل فى الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التى يجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعى شيئا هو الجسم التعليمى (طبيعى) وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمى غير مذكور فى الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولايحتاج الى برهان ومجموع هذه المعانى اعنى كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمى (طبيعى تعليمى) فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه مالم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا فى موضوع (تقييد) اعنى جوهريته اوضح شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمى امر غير جوهريته وهو فصله الذى يحصل به جوهريته **قوله** (وانه قد يعرض به انفصال وانفكاك) الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة جزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعنى الوهمى ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على مايجئ بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول

فيه لانا نقول هذا الكلام انما يستقيم اوقيل كل كثرة غير متناهية فان الكثرة المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم ان كل كثرة سواء كانت متناهية اوغير متناهية فان المتناهى موجود فيها فثبت انا لو حملنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التى هى الكم المنفصل لكانت المواحدة لازمة واما اذا حملناها على الكثرة الاضافية اندفعت المواحدة لان المواحدة انما كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس لها حجم فوق حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد فاعلم انه لما بين ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية لكانت الاجزاء المتناهية موجودة فيه فبعد ذلك بين ان حجم مجموع الاعداد المتناهية منها يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد منها ولم يكن تأليفها مفيد الحصول المقدار هذا لما مر من مقدار الاثنين على مقدار الواحد لم يزد مقدار الفئة ايضا على مقدار الواحد وانما قال بل عسى العدد ولم يقل بل العدد لان مقدار المجموع اذا كان مساويا لمقدار الواحد فانه يظن انه وان كان لايفيد زيادة المقدار لكنه يفيد زيادة العدد وفى التحقيق ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الجزء الواحد منها كانت باسرها حاصلة فى الجزء الواحد ولو كان كذلك استحال ان يختص واحد منها بامر لايوجد فى الاخر لان تلك الاجزاء متساوية فى الحجمية فيستحيل ان يقع الامتياز بنفس الحجمية او بشئ من لوازمها

ويستحيل ان يقع الامتياز بشئ من عوارض الجسمية اومعروضاتها لانها اذا كانت متداخلة ولاشئ يفرض عارضا اومعروضا لواحد منها الاونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون عارضا لذلك الغير اومعروضا له واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد

في امر من الامور فيرتفع التعدد عنها ايضا ويصير الكل شيئا واحدا فثبت ان الاجزاء المتداخلة كالايحصل منها زيادة المقدار لايحصل منها زيادة العدد الان الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان في هذا الموضع لاجرم لم يجزم بالنفي ولا بالاثبات بل ذكر انه عسى ان يتوهم متوهم كون تأليفها سببا لزيادة العدد واما قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فاعلم انه لما ابطل ان لايكون مقدار المجموع ازيد من مقدار الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فحينئذ قد حصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية وقد كان يمكنه ان يقتصر على هذا المقدار في ابطال قول من قال كل جسم فهو مؤلف من اجزاء غير متناهية الا انه اذا اراد ان يبين في كل جسم متناهي المقدار انه ليس مؤلفا من اجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقنع بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على تناهي سائر الاجسام المتناهية في المقدار وذلك بان بين ان ذلك الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان ينسب مقدار هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام والمقادير انما تكون متناسبة اذا كانت من نوع واحد فالخط لا يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلثه اوربعه اوغير ذلك من النسب وكذا السطح لايمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي يكون ثلث الشئ اوربعه هو الذي يكون بحيث لو وضعت امثاله اليه لصار مثلا لذلك الشئ والجسم لايحصل البتة من اجتماع السطوح ولا السطح لايحصل من اجتماع الخطوط والخط لايحصل من انضمام النقط

جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قوله** (واعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين) يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها التخييم التعليمي وهو ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو نفس مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة والموصل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لاغير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرء عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارئ كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لايقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه **قوله** (فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته) قوة الشئ بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الش قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له

بالدليل الذى مضى فى ابطال الجزء الذى لا يتجزى فى الفصل الاول فاذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان ينسب مقدار الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية الى مقادير سائر الاجسام بين انه يمكن الاضافة بينها وبين غيرها فى جميع الجهات وكل ما كان

كذلك كان جسما فى كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت نسبته الى سائر الاجسام فاما لو لم يثبت كونه جسما فى كل الجهات لم يجب صحة نسبته الى سائر الاجسام لان الذى يكون جسما فى جهة واحدة او فى جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز ان ينسب واحد منهما الى الجسم واعلم ان هذا التفسير الذى ذكرناه لا يصح والا اذا اضمرنا فى المتن لفظة حتى يصير هكذا وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات اى وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها فى جميع الجهات ولكن الموجود فى النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات فاما ان يكون قد سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ او الناسخ او تركها الشيخ عمدا لدلالة الكلام عليها واما قوله فكان جسم فكانت نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر فاعلم ان هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كانت رابطة والجسم هو الموضوع وقوله نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر محمول واحد ومعنى هذه المقدمة انه لما بين ان الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم بين ان ذلك الجسم يجب ان يكون نسبة حجمه الى حجم الذى زعم الخصم ان آحاده غير

الانفصال فينبغى ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا اذا قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولابد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلابد من شئ آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعى محلا ثابتا فلابد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانفسها من الامور الاضافية التى تستدعى محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ اخر هو الهيولى واقول فى هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهى تستدعى محلا ثابتا كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذى من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال فى كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل فى الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قوله (وتلك القوة غير ماهو ذات المتصل بذاته الذى عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله مجددا) المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرء الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران بالشخص ومتصلان اخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله مجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ الذى فيه قوة الانفصال الباقى فى الاحوال جميعا هو غير متصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على

متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر لان المشاهد دالة على ان هذه الاجسام متناهية فى مقاديرها واما قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم الى آخره فاعلم انه لما ثبت ان نسبة الجسم المتناهى الاجزاء الى الجسم الذى هو عند الخصم غير متناهى الاجزاء نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وثبت بما مضى ان ازدياد

المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان يكون نسبة آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى عدد غير متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير متناه العدد يؤدى الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب * تنبيه * (ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا عن مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو فى نفسه كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما فى البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من اجزاء متناهية او غير متناهية كان فى نفسه سببا واحدا وهذه القضية لا يحتاج فى تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفى فيها مجرد التنبيه والاخطار بالبال واما قوله ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهى ان الذى ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون متألفا من اجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر ان كل جسم فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهى المقدار فانه لا يظهر بالحجة التى مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية اللهم ﴿ الغير ﴾ الا ان يثبت بدليل آخر وجود تناهى الاجسام فى المقادير وثبت بالدليل الذى مضى ان كل جسم متناهى المقدار فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهى المقدار فانه لا يظهر بالحجة التى

وجه يكون حال كونها اتصالا لا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم فى هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين المتشككين فى وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ يجب ان يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يلزمهم ان كون الجسم متصلا فى نفسه امر ذاتى مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغى ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الابعد تشخصها المستفاد من الصورة يتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد فى الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة فى الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفى الهيولى وهى ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جعلا للمثلين وايضا لم يكن هى بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك

مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ بعد لم يبين وجوب تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز ان يقول اليس ان النظر اذا اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا السر لم يورد هذه القضية كلية اي لم يقل النظر اوجب في كل جسم انه لايجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل

الغير* وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك) هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لايقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها مالا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم **قوله** (فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة) هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لاتبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لافي الخارج ولافي الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفيه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود اوالوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لايتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان اونوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت اليه الاشارة في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لاشك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولاشك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبايع **قوله** (ومالها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابه) وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لايمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف **قوله** (واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ماتقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولوكانت طبيعتها طبيعة ماتقوم بذاته فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة) اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال

غير متناهية ولم يورد ها ايضا جزئية لان افراد البعض بالذكر وان كان لايقتضي ان يكون ماعداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع ان هذه الايهام باطل فانه متى ثبت تناهي الاجسام ثبت انه لاشيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية بل اوردها مهملة فقال ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لايجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والمهملة في قوة الجزئية مع انها لايشعر بالوهم الكاذب الذي يشعر به الجزئية فلاجرم كان ايرادها مهملة اولى من ايرادها كلية اوجزئية واما قوله وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى مالا ينفصل فمناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لايكون وههنا ذكر انه لايجب ان يكون والسبب فيه ان تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية فانه غير ممتنع فلا جرم قال انه لايجوز ان يكون واما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب فلاجرم لم يقل انه يجب ان لايكون بل قال انه لايجب ان يكون واما قوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولكنه فيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول الجسم اذا كان قابلا لانقسامات غير متناهية وثبت ان خروج كلها الى الفعل محال فحينئذ يجب وجود جسم لايكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلماذا قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فقد اوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي

لاينا فى الوجوب و بتقدير ان يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لاجسم ولا يمكن اما ينقسم بالفعل بل الممتنع حصول كلها بالفعل ولامنافاة بين امتناع حصولها بالكلية و بين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك فليس فى الوجود جسم يجب ان لايكون لا متداده المفاصل اللهم الا لعائق خارجى كما فى الافلاك واما قوله بل هو فى نفسه كما هو عند الحس فمعناه ان الانسان اذا نظر الى الماء الواحد مثلا فانه لايحس بشئ من المفاصل والابعاض فيه فكما انه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك لامفاصل له فى نفسه واما قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى آخره فمعناه انه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس شاهد بانه قابل للانفصال وكل ما كان ممكن الاتصاف بشئ فان تلك الصفة الممكنة لا يحدث الا لسبب فاذا لحصول المفاصل بالفعل فى الجسم سبب وليس ذلك الا احد امور ثلثة احدها الفك والقطع والثانى اختلاف العرضين كما فى البلقة والثالث الوهم والغرض ان امتناع الفك لسبب كما فى الافلاك اوفى الاجزاء التى تبلغ فى الصغر الى حيث لا ينقطع ولا يتفرق بنصف لعرضين مختلفين فهذا هو التفسير واما المباحث الحقيقية فى هذا الفصل فهى مذكورة فى الملخص و ههنا آخر الكلام فى نفى الجزء الذى لايتجزى * المسئلة الثانية * فى تفاريع نفى الجزء وفيها فصلان * تذنيب * (ليس اذا لم يكن تأليف من آحاد لاتقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لاتقف الى غير النهاية وهذا باب لا هل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده) ﴿ حيث ﴾

معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** (لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) قد بينا ان الطبيعة يكون باى الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ماينضاف اليها محصلا اياها ولامادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضيا ف معنى العموم اليها فهى وحدها لايكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لامحالة كذلك لان الشئ الذى يختلف بالفصول و هو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولايكون مقتضيا فى سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لايجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسمانى الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى لايمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة ثم اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل فى وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشئ الغير الخارج عنها لم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لايكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا فى ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم لازم لها والاشتراك فى اللوازم لايقتضى الاشتراك فى الملزومات وناقض بالوجود الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية وفى الممكن لايقتضى ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل لايقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فاذن يمكن ان لايحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من

* التفسير * انما سماه بالتذنيب لان مضمون هذا الفصل كالتذنيب والتفريع على ماتقدم ثم اعلم انه لما ثبت ان الجسم ليس مؤلفا من اجزاء لاتقبل القسمة ولاشك انه قابل للانقسامات فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية

اولا نقسامات غير متناهية والاول باطل والا لانتهت القسمة الى اجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم من ان الجانب الذى يلاقى منه ماعلى يمينه غير الجانب الذى يلاقى منه ماعلى يساره واذا بطل ذلك ثبت انه يجب ان يكون قابلا لانقسامات غير متناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه

ثلثة التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجة التى ذكرناها فى وجوب قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية لا يوجب ذلك الا فى الانقسامات الوهمية فاما يدعى ان الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية او الانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض الى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة اخرى فانه من المحتمل ان لا يتناهى امكان الانقسامات الوهمية مع ان الانقسامات الانفكاكية تكون متناهية على ما هو مذهب ديمقراطيس وهذا وان كان باطلا الا ان بطلانه يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخرى واذا عرفت ذلك فالشيخ لاجل هذه الدقيقة صرح بان كون الجسم غير متألف من الاجزاء لا يوجب كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية الا على احد الوجوه الثلثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمى واما قوله وهذا باب لا هل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده فمعناه ان القول بان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية اليها يتفرع عليه ابحاث كثيرة لكن المستبصر يرشده القدر الذى اورده فى الفصل الذى يلى هذا الفصل من بيان ان الحركة والزمان قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من التفريعات * تنبيه * (انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب فيه حاصل فى بديهة العقل بعد تسليم المقدمات التى من تحقيقها وذلك هو ان الجسم لما ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية وجب

حيث كونه متصلا بذاته قابلا الانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومفيض الحكم وفيه كفاية ولا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجئ بيانه ومن الثانى ان الطبيعة المذكورة يقتضى وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التى اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ فى بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتحمل بمراعات ما ذكرناه فلا فائدة فى التطويل بالاعادة * وهم وتنبيه * (او لعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد يقبل الانفصال البتة فانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها) قد ذكرنا فى صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب فى الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع فى الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على الاطلاق بل هى انما تتألفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة وتالف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان اصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها فى الصغر والكبر واشكالها مختلفة ويزعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادى الى مثل هذا القول فى الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى فى الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة فى كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم فى ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة فى ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الاجزاء الا فى تسمية الاجزاء بالاجسام وفى تجويز الانقسام الوهمى عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة

ان يكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فيكون لا محالة الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذا كل حركة فهي منقسمة وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها فيكون الزمان منقسما

فثبت ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تألف الجسم من اجزاء غير قابلة للتجزي فكذلك يستحيل تألف الحركة والزمان من امور غير قابلة للتجزي واعلم ان في القول باثبات الجزء ونفيه وكون الجسم القابل للانفصال شيئا واحدا في نفسه ام لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية ابحاثا دقيقة ومن ارادها فليطالع سائر كتبنا * المسئلة الثالثة * في اثبات الهيولى وفيها اربعة فصول * الاشارة * قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغيرها هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل والحجة فيه ان الجسم لما ثبت انه غير متألف من الاجزاء بل هو شئ واحد في نفسه ولاشك انه قد يعرض له انفصال وليس الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء بعد ان كانت مجتمعة لان ذلك يناء على كون الجسم متألفا من الاجزاء وقد مر ابطاله بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلا وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن الحصول فامكان عروض الانفصال كان حاصلا قبل

في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانقسام الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة ممنوعا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكر الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا **قوله** (فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او عرضين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شئ يفارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه

حصول الانفصال فيكون امكان الانفصال مغايرا لامحالة للانفصال وذلك الامكان يستدعى محلا وليس محله الاتصال
لانه لامعنى لكون الشئ موصوفا بامكان حدوث شئ فيه الا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشئ لكن الاتصال
يستحيل ان يتصف بالانفصال لانه زوال عند طريانه فاذا محل امكان الانفصال شئ

سوى الاتصال وهو الذى يكون محلا للاتصالين المتجددين عند طريان الانفصال فثبت ان الاتصال الجسمى موجود فى محل وهو المسمى بالهيولى وههنا شك وهو ان الجسم قبل الانفصال كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطارى هو الاثنينية وهما عرضان ومحلهما الجسم فهذه الحجة يقتضى كون الوحدة والتعدد مغايرين للجسم متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد وما تقرر ذلك ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه لايخرج عن كونه جسما فعلمنا ان الذى زال عند الانفصال شئ سوى الجسمية واعلم ان هذا الشك انما يحل بتحرير البرهان على الوجه الملخص وهو ان نقول الجسم الذى يرد عليه الانفصال فانه يزول عند الجسمية التى كانت موجودة فيه ويحدث فيه جسميتان اخريان ومتى كان كذلك الجسمية موجودة فى محل وبيان الصغرى ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه صار جسمين وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال انهما كانتا موجودتين قبل ورود الانفصال عليه اوما كانتا موجودتين والاول باطل والا لكان ذلك الجسم

و بالاضافى ماللموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوز ونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع مايخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شئ والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا و بالذات من غير ارادة ثم ذكر انه لزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين فى قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فى قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله** (اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم اوزائل) هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما فى الفلك اوزائلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد فلم لاتجوزون مثل ذلك فى البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك مانع وهو ان الصورة الفلكية اعنى النوعية امر مقارن للامتداد الجسمى مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير واتم فرضتم البسائط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هى عن الانفصال والاتصال **قوله** (ولعل هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولافصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه فى شخصه) معناه ان كل نوع مادى مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه فى الوجود اى لايكون فى الوجود منه الاشخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه فى شخصه وذلك لانه اووجد منه شخصان لكانا متساويين فى الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكى الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلى نافع فى العلوم الطبيعية قد ابخر الكلام الى ذكره فى اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على

قبل ورود الانفصال عليه مركبا من ذينك الجزئين ثم ينتقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزئين فان كانت الاجزاء التى يحصل فى كل واحد منهما بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء لاتتجزى اما متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية اوغير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير

متناهية وكل ذلك قد ابطلناه فظهر من هذا ان الجسميتين الحاصلتين بعد الانفصال ما كانتا موجودتين قبل ذلك الانفصال بل حدثتا عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل الانفصال مابقيت بعد الانفصال واما بيان الكبرى فهو ان كل ما يوجد

بعد عدم او يعدم بعد وجود فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعي محلا فاذا للجسمية محل فيه امكان وجودها وامكان عدمها وذلك المحل هو الذي قامت الجسمية به فهذا ما عندي في تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول اما المقدمة الاولى فممنوعة والذي عولتم عليه في اثباتها فغير صحيح لانه يوجب ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية و بيانه ان الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يقال ان مادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فهي بعد ورود الانفصال على الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة او ما بقيت واحدة والاول باطل والا لكان مادة كل واحد من الجزئين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيها ايضا واحدة بالعدد كانت مادة كل واحدة من الجزئين فصورته عين مادة الجزء الآخر وصورته فيكون احد الجزئين هو بعينه الآخر بالعدد هذا خلف وان لم يكن الجسمية فقد حلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين وايضا يلزم تداخل البعدين والبعدان المتداخلان لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساويا لمقدار الكل ولانا نعلم بالبديهة ان ذات احد الجزئين مغايرة لذات الجزء الآخر ولو كانت

مادتهما واحدة بالعدد لم يحصل هذا التغاير فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادتها واحدة بالعدد فانها بعد ورود الانفصال على الجسم لزم ان تتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي عدم

ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال وهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر يجري مجرى هذين **قوله** * تنبيه * (وكل نوع يحتمل ان تكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف توجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ و يوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة فاذن لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غيرما اصطلحوا عليه **قوله** * تذنيب * (ليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعدن ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاءه متفشية فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء و ينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك

تلك المادة التي كانت واحدة وحصوت المادة بعد التجدد بين فاذا تفريق الجسم يكون اعداما لصورته ولمادته فيكون
تفريق الجسم اعداما له بالكلية وهذا انكار وايضا فلو كان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة يقتضي احتياج
الجسمية الى مادة لكان تعدد المادة بعد كونها واحدة يقتضي احتياجها

الا ستعداد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعهما عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هي الهيولى الاولى وقيدها بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولى وان كانت جسما * قوله * (اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية) هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدء لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اورد ها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من مباحث الهيئات الشفا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربعة مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتد ان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني

الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل ان الجسم المتصل ليست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد لجسم واحد مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت استعدادات المواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب ان يكون للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل وحينئذ يكون الجسمية الحالة في كل واحد منها غير الجسمية الحالة في الاخرى ضرورة امتناع حلول الحال الواحد في اكثر من محل واحد وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا تتجزى وانه باطل وبتقدير صحته فانه يبطل اصل هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى لكان الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء والاتصال عبارة عن تالفها وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطارئ هو التفرق والتالف والمورد هو نفس تلك الاجزاء ثم ان وقعت المساعدة على ان الجسمية تزول عند عروض الانفصال فلقائم انه لا بد من محل قوله لان امكان الانفصال سابق على ذلك الانفصال والامكان حكم ثبوتي فلا يستدعي محلا قلنا لانسلم ان الامكان حكم ثبوتي

ان يكون شيء مما صلا لنفسه لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان للجسم مقدارا وجوابه ما بينا انه متى لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زائد على ذاته فلما بين الشيخ ذلك

المقدم كان بيانه له بيانا لذلك التالي

بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم انه جائز له ان يقول قد علمت ان للجسم مقدارا واما التجزية فانه يقال بالاشتراك على امرين احدهما المقدار الذي يحتمل التجزية في ثلث جهات وهذا المقدار يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى احد انواع الكم المتصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم ثخينا وثانيهما ان يؤخذ هذا المعنى مع اضافة عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه ثخين وللبعض الاخر انه رقيق وبهذا الاعتبار لا يكون كل جسم ثخينا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو جنس تحته ثلثة انواع الخط والسطح والجسم الطبيعي فاذا قلنا الجسم له ثخن احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار ثخين خرج الخط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلثة احدها المقدار الذي يمكن ان يفرض له اجزاء تجمع بينها حد مشترك هو نهاية لاحدهما وبداية للاخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذي ينقسم جنس الكم اليه والى المنفصل وثانيها هو المقداران اللذان نهايتاهما واحدة بالفعل مثل الخط الذي متصل بخط على زاوية يحدها نقطة واحدة هي طرف لهما وثالثها ان الجسمين اذا كان حال احدهما عند الاخر بحيث اذا تحرك احدهما وجب

ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل الاخر واعلم ان المراد بالاتصال في هذا الوضع هو الاول فان كان انما نقل اسمه من الاتصال على سبيل الاضافة اذ كان يتوهم له اجزاء فيما بينهما الاتصال الاضافي واذا عرفت ذلك ظهر لك

زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الاترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان الشق موجودا في الزائد اختار الشيخ الشق الذي لا ينافي حصول الزائد الثالثة انه يجوز 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 فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول المقادير الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا *قوله* (والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد) هو بيان المقدمة الاولى *قوله* (ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات) اشارة الى مقدمة الثانية *قوله* (ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت بفرض بغير نهاية) اشارة الى المقدمة الثالثة *قوله* (ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد) اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها *قوله* (واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن) شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانه يمكن ان يشتمل عليها بعد وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت

من هذا ان هذا الاتصال ليس هو نفس الجسمية بل الجسيمة عبارة عن الامر الذي يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه ليس مركبا في نفسه

عن الاجزاء بل هو في نفسه شيء واحد وقد بينا ان مدار هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله وانه قد يعرض له الانفصال وانفكاك فمناه ظاهر واما قال قد يعرض له الانفصال احترازا عن الافلاك واما قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فمناه ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا في ذاته وكون تلك الجسمية بعينها واحدة داخلة في قوام تلك الجسمية المعينة فان المشخصات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها يكون اجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذا الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المراد بكونها متصلة بذاتها واذا ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال والانفصال اما الاتصال فانها لو قبلت اتصالا اخر لكان قد اجتمع المثلان وانه محال ولانه لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالحالية اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى ظهر الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدم ومايجب عدمه عند حدوث الشيء واستحال ان يكون قابلا لذلك الشيء فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن امور ثلثة اولها ان قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة لقياس مضى ذكره

متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان معلل ولا يراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية اولا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر اولا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن و جب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استقر البرهان و الا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من التفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرنا فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى

فاين القياس المنتج لهذه النتيجة وثانيها انه وان كان حقا ان قوة قبول الشئ غير وجود المقبول لكنا لانحتاج الى ذكر ذلك ههنا المطلوب فى هذا الفصل اثبات المادة للجسمية فاذا بينا ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم وجود شئ اخر يكون هو قابلا للانفصال والاتصال ﴿ ٢٨ ﴾ من غير حاجة الى بيان ان قوة

قبول الشئ هل هو غير المقبول اونفسه وثالثها طلب الفرق بين الشئ الذى هو ههنا مقبول بالفعل وبين هيئة ذلك المقبول وبين صورته فنقول اما الاول فجوابه ان القياس المنتج لهذه القضية ليس مذكورا بالفعل وان كان مذكورا بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفكاك اى الجسم قد يحدث فيه الانفصال ثم من البين ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل ما كان حاصلا قبل حصول ذلك الشئ فانه مغاير لذلك الشئ وذلك يقتضى ان يكون قوة قبول الشئ مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ منع من هذا القياس بذكر المقدمة الاولى واهمل ذكر المقدمتين الباقيتين لغاية وضوحهما واما الثانى فهو ان اثبات المادة لايمكن الا ببيان ان قوة قبول الشئ غير نفس المقبول لانا اذا قلنا الجسم قد يعرض له انفصال فانا يمكننا اثبات المادة لو امكننا ان نقول ان ذلك الانفصال لابد له من محل وليس محله الاتصال فلابد من شئ اخر واكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لاتستدعى محلا ثابتا موجودا فثبت انه لا يمكننا ان نقول الانفصال يستدعى محلا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشئ ﴿ على ﴾ غير نفس المقبول كانت قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى وهو من الامور الاضافية فيستدعى لامحالة محلا فاذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ اخر وهو الهيولى فان قيل

انه اذا لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لايحصل مافيه من الزيادات فى بعد آخر وحينئذ لايوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لايمكن ان يوجد ماهو ازيد منه ﴿ قوله ﴾ (فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة) يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة ﴿ قوله ﴾ (فيصير البعد بين الامتدادين محدودا فى الزايد عند حد لايتجاوزه فى العظم) اى اذا كان لامكان الابعاد التى يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لايوجد ماهو اعظم منه ﴿ قوله ﴾ (وهناك ينقطع لامحالة الامتدادان ولاينفذان بعده) اى اذا انتهى الى بعد لايوجد اعظم منه هذا فقد وجب انقطاعهما ﴿ قوله ﴾ (والا امكنت الزيادة على اكثر مايمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال) اى ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وهى يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لايمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر مايمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لولم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم ﴿ قوله ﴾ (تبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعدين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون مالايتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال) ومعناه ظاهر فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لايمكن الا مع فرض تناهى الامتدادين اذ لوكانا غير متناهيين لكان لابعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لايمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لاشك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لايضرنا انا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل

على جميع الزيادات او لايكون فان كان فوجب ان لايكون بعد آخر فوقه لانه اوكان بعد فوقه لما كان مشتملا على زيادة البعد الذى هوفوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هوغير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك البعد ايضا مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل فى اجوبة اعتراضات برهان شرف الدين محمد المسعودى هذا المعنى بعبارة اخرى هى ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه اولا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصلا فى بعد اولا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظهر ان تلك الزيادات بأسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتداد فالقول بلا نهاية الامتداد ين يفضى الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالى المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة فى بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد لكون الكل حاصلا فى بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يوفى هذا الموضع حقه وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه * قوله * (وقد تستبان

ليس ان الامكان عندك امر عدمى فنقول بلى ولكنه عند الشيخ امر وجودى وانما يجب علينا تفسير كلامه على مايطابق اصوله لا على مايطابق اصول غيره والثالث وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته فنقول الانفصال اذا طرى فليس المقبول هو الانفصال لانه امر عدمى بل القبول بالحقيقة هو الجسمان الحادثان عند طريان ذلك الانفصال ولكل واحد من ذينك الجسمين هيئة وصورة اما الهيئة والشكل المقارن لتلك الجسمية واما الصورة فالمقدار المقارن لهما لان المقدار يجرى بالنسبة الى الجسمية مجرى الصورة واما قوله فتلك القوة غير ما هو ذات المتصل بذاته الذى هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا فاعلم ان محل امكان الانفصال غير الشئ الذى هو متصل بذاته لان المتصل بذاته يعدم عند الانفصال ويوجد متصلان اخران مثل الماء الواحد اذا جعل مائين فان تلك الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبل طريان الانفصال فقد بطلت وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا ضم احدهما الى الاخر مرة اخرى حتى يصير جسما واحدا فان الجسميتين الاولتين تبطلان وتحدث جسمية اخرى غير التى زالت عند الانفصال لان اعادة المعدوم محال واعلم ان لقائلة الهيولى ان يقولوا هذه الهيولى اما ان يكون لها حصول فى الحيز اولا يكون فان كان لها حصول فى الحيز فاما ان يكون على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال لكان الهيولى متحيزة وذلك محال اما اولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين واما ثانيا فلانه لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس واما ثالثا فلان تلك الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام فى محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب واما ان كان على سبيل التبعية فذلك بان يقال الجسمية تحصل بذاتها فى الحيز وتلك الهيولى تحصل فى ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية

فيه واذا كان حصول الهيولى فى ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة حالة فى الجسم واذا كانت الهيولى صفة حالة فى الجسم استحال كون الجسمية حالا فى الهيولى واما ان لم تكن الهيولى حاصلة فى الحيز الا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز ﴿ ٣٠ ﴾ استحال ان تكون الجسمية حالة

فى الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا وحالا فيما اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية واوجازت المكابرة فى تجويز ذلك فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة فى ذات البارى تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية فى محل يؤدى الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا آخر الكلام فى هذا الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن ان يتمسك بها فى نفى كون المقدار مغايرا للجسمية بان يؤخذ الجسمية مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها * وهم وتنبيه * (ولقائل ان يقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة ومالها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابه واذا عرفت فى بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) * التفسير *

استحالة ذلك من وجوه اخر يستعان فيها بالحركة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) الوجه الذى يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة تخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يساميه بعد الموازات لحركة الكرة فيلزم ان يوجد فى الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبنى منه بعد ان يفصل من الجهة التى يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت فى الجهة التى تتناهيان فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران * اشارة * (فقد بان لك ان الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل اعنى فى الوجود) يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل فى تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد فى هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهى يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسمانى متناه فهو ذو شكل وهذا قوله فقد بان لك الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعنى فى الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه فى الوجود لانفك عن شكل ما لوجوب تناهيه * قوله * (فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او بلحقه ويلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه لاسباب الجاعل والامور التى تكتنف الحاصل) قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لا لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثانى الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية فى اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل

انما قال وهم وتنبيه ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذى اورده لا حاجة فى ابطاله الى برهان ﴿ ان ﴾ متفصل يكفى فى ابطاله مجرد التنبيه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب ان يحتاج دائما لان مقتضى الماهية لا يختلف ثم نقول حاصل الشك ان هذا الحجة المذكورة لا يفيد المادة لجميع الاجسام بل لبعضها وذلك

لانكم استدللتم بامكان عروض الانفصال للجسم على اثبات المادة ثم ان الانفصال قد يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الاعراض وقد يكون بالفك ولا يمكن الاستدلال على اثبات المادة الا بامكان الانفصال الانفكاكي والانفصال على هذا الوجه يمتنع عروضه للافلاك فاذا لا يمكن اثبات الهيولى لجسمية الافلاك بهذه الحجة فالجواب عنه ان الجسمية ماهية واحدة فهي اما ان يكون غنية عن المحل او لا يكون فان كانت غنية عن المحل كانت جميع افرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكل ما كان غنيا عن المحل استحال حلوله في المحل فاذا كل جسمية فهي غير حالة في المحل هذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل فهي اينما وجدت كانت محتاجة الى المحل والحاصل انا لما علمنا في الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسميتها الى محل ومادة علمنا ان الجسمية لذاتها محتاجة الى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء صح الانفكاك على ذلك الجسم او لم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ ان الجسم طبيعة واحدة فاذا عرفت في بعض الاحوال حاجتها الى ما يقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم ان على هذا الكلام شكان احدهما ان يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها ولا يمكن دعوى البديهة فيه فانا قد بينا ان الجسم هو الذي يقبل الابعاد فههنا امور ثلثة احدها الابعاد الثلثة والثاني نفس قابلية الابعاد الثلثة والثالث الشيء الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة فاما الابعاد الثلثة فليست نفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية الابعاد الثلثة فقد بينا انها ليست صفة ثبوتية وبتقدير ان تكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذا ليست الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة او ما لاجله حصلت هذه القابلية وحقيقة ذلك الشيء غير معلومة لنا الا انا لا نعلم منه الا انه امر

ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي هي منفردة بنفسها عن المادة ومايكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية اولشيء ماغيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن * قوله * (ولو لزمه منه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض مساويا من مقدار مايلزم كله) هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة ومايكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكل واعلم ان هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد مايلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار مالو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني

ما يلزمه قبول الابعاد الثلثة والعلم بكونه امرا ما ليس علما بماهيته المخصوصة والعلم بقابلية الابعاد الثلثة علم بلازم من لوازمه فاذا ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا كان كذلك فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ولا يمكن ان يقال الاجسام لما اشتركت فى قبول الابعاد الثلثة والاشتراك فى اللوازم يدل على الاشتراك فى الملزومات فاذا الاجسام مشتركة فى الجسمية فان الشيخ نص فى النمط الرابع على ان الاشياء المختلفة فى الماهية يجوز اشتراكها فى لازم واحد فثبت انه لا طريق الى الجزم بكون الاجسام مشتركة فى الجسمية بل ان طائفة من الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التحيز والمقدار وعلموا بداية عقولهم اشتراك المتحيزات فى طبيعة التحيز لاجرم استقام لهم دعوى الضرورة فى ان الاجسام متساوية فى الجسمية فان الحكماء لما بينوا ان التحيز والمقدار امران مغايران للجسمية لازمان لها واعترفوا بان الاشتراك فى اللازم لا يدل على الاشتراك فى الملزوم فكيف يمكنهم دعوى الضرورة فى ان الاجسام مشتركة فى الجسمية واما قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب عن شك يذكر على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة فى الجسمية لزم من حاجة بعضها الى المادة حاجة كلها اليها وذلك ان يقال ان الجنس له طبيعة واحدة فى الانواع ثم انه فى النوع المعين محتاج الى فصل ذلك النوع وفى غير ذلك النوع لا تحتاج الى ذلك الفصل مثل ان الحيوان الذى فى الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذى فى الفرس مثل الحيوان ﴿ اى ﴾ الذى فى الانسان فى كونه حيوانا مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجة الشئ الى الشئ حاجة مثله الى ذلك الشئ فاذا لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة للانفصال الى الهيولى حاجة جسمية الاجسام

فى هذا القسم مغايرا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعله فيه على ما هو عليه فى الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثانى تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل فى عوارضهما على ان كل واحد منهما محال برأسه ثم امعن فى الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المدركة وربما اطنب القول فيه بما لا يحسنه الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررنا فلا فائدة فى ايرادها * **قوله** * (ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له فى نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا) هذا هو القسم الثانى من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمانى لسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجد فى المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى فى نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد الابعد كونه متباينا لان يتفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضى كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدله بحسب الاشكالات المختلفة ليس بقادح فى الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له فى نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال فى القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفى هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط * **قوله** * (فبقى انه يشاركه من الحامل)

التى لا يقبل الانفصال الى الهيولى وجواب الشيخ من ذلك هو ان الجسمية طبيعة واحدة فى الاجسام كلها والاجسام غير مختلفة فيها اصلا وانما اختلافها لاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة مع الصورة الجسمية فى المادة الواحدة الا انها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية

اى لا ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد فى بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تأثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه كالتناهى والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لا فى ماهيتها فاذن هى لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب * وهم واشارة * (اوائل) تقول وهذا ايضا يلزمك فى اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد) هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل الامتداد المتفرد عن المقابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذى هو فى الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل فى الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله فى الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله فى الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله وقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس فى الفلك وحده بل فى جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها فى توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجويزه لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر

قوله (فتقول لك) يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور فى احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا و منع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزئا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المتفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم

وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان خارجا عن ماهية الجنس لكنه داخل فى وجوده فاذا الجسمية طبيعة نوعية محصلة لانها غنية عن الصور الطبيعية المقارنة لها فى ماهيتها وفى وجودها بل لا تعلق بينها وبين الصور النوعية الا مجرد حلولهما فى محل واحد واما الجنس فانه طبيعة غير محصلة بدون الفصل لانه وان كان غنيا فى ماهيته عن الفصل لكنه غير غنى فى وجوده عنه فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية محصلة وانه لا اختلاف فيها الا بامور خارجة عنها بخلاف الجنس فان طبيعته غير محصلة والاختلاف فيه انما يكون بالفصول النوعية فظهر الفرق فهذا هو المراد من قول الشيخ انها طبيعة غير محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول واعلم ان هذا الفرق لا يعجبنى وذلك لان الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده الخاص لان الانسان اذا كان موجودا فالحيوان الذى هو جزء من الانسان يجب ان يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود واذا كان كذلك كان الجنس ممتازا فى ماهيته وفى وجود

عن الفصل ثم ان الحيوان الذى هو حصة الانسان يحتاج الى الناطق والحيوان الذى هو حصة الفرس مثله يعوزه غنى عن الناطق فقد وجد مثل الشئ غنيا عما احتاج اليه الشئ فقد توجه النقض واما الصور النوعية فهى مقومة للجسمية والا لم تكن صورة وبتقدير ان لا تكون مقومة لكن هذا فرق غير قادح

بل الصحيح فى الجواب هى ان يقال ان الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة الى ما يحصل وجودها ولكنها لا تكون محتاجة لذاتها الى شئ معين بل الى شئ ما اى شئ كان واما الفصل المعين فانه لذاته يكون علة لوجود ذلك الجنس فى الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة الى الفصل المطلق فلا جرم ابدا يكون محتاجا الى الفصل واما تعين الفصل فانما جاء من قبل الفصل لا من قبل الجنس فلا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير اندفع الشك واعلم ان ههنا نقضا آخر وهو ان قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى ثم ان الوجود فى حق الواجب واجب التجرد وفى حق الممكن واجب التجرد فقد وجد ههنا اختلاف المتماثلات فى اللوازم وتمام تقرير ذلك سيأتى فى النمط الرابع والشك الثانى على اصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باسرها فى الجسمية وثبت ان ما يحتاج الشئ اليه يحتاج مثله اليه ولكن لابد من الدلالة على ان جسمية ما تحتاجه الى محل وما ذلك لا يمكن اثباته بما بين من حلول بعض الجسميات فى المادة فان لقائل ان يقول انه لا يلزم من حلول الجسمية فى المادة الاجواز حلولها فيها فاما ان يلزم منها وجوب حلولها فيها فذلك لابد فيه من حجة اخرى اذ من المحتمل ان يقال ان الجسمية وان كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح ان تصير حالة فى المحل وان تصير مباينة عن المحل فاذا لابد فى بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ما ذكر من حلولها فى المحل *وهم وتنبيه * (اوا علك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد تقابل للانفصال البتة وانما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لاحتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام

الفلك وما يجرى مجراه **قوله** (ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها وعن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لم يفرض بعد ذلك جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل) معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذى لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدء التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هى ذات الشئ الذى يصدر عنه التغير الذاتى فى غيره او المصدر الذاتى من الشئ الذى يصدر عنه التغير فى غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزأ له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزأ للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزأ حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى **قوله** (فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة و يحملها ويتجزى بها) اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزأ مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة

ومايشبهها فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض فى البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث فى المقسوم اثنينية ما يكون طباع

الجسمية الحاملة اياها المتجزية معها بطريان الانفصال عليها قوله (واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيئا الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى فى نفسها واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لامن نفسها ولامن علة ولامن مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حق نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما اوصلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء بحالة مخالفة) يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة لاتقتضى الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولامادة قابلة فاذن لاختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا فى بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لامن نفسها ولامن علة ولامن مقارنة قابل وهى اصح وفى بعضها لامن نفسها لامن علة ولامن مقارنة قابل وتقريره لم يصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور فى الفصل المقدم لامن نفسها لانه لاعلة ولاقابل هناك والاختلاف من نفسه باطل لانه لايجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعنى من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعنى المادة التى يحتاج الامتداد الجسمى اليها لكونه صورة ثم قال اوصلوح موضوع يعنى الموضوع الذى يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده بههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هى هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف فيه الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الحال فى الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتى الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالين فى محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة مختلفة فى الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة البضا وحدها يختلف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة فى الوجود والحلول على جزئها يسبب كونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها فى الوجود وحده سببا فى المتفردة عن المادة والجواب ان المادة هى منشئا الاختلاف فهى تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كازمان الذى يقتضى التقدم

مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم اوزائل واعلم هذا العائق ان كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولافصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه فى شخصه) * التفسير * قد بينا ان مدار الحجة المذكورة فى اثبات الهيولى على ان الجسم الذى يكون فى نفسه متصلا قد ينفصل وحاصل الشك المذكور فى هذا الفصل يرجع الى النزاع فى هذه المقدمة وبيانه وهو انا انما بينا ان الجسم شئ واحد فى نفسه بان ابطلنا ذلك بان قلنا الجزء المتوسط بين جزأين لابد وان يكون الجانب الذى هو يلاقى ما على يمينه غير الجانب الذى يلاقى ما على يساره وذلك يقتضى كون الجزء منقسما ومعلوم ان هذه الحجة لاتفيد الا كون الجسم قابلا للانقسام الوهمى ابدا وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمى يجب ان يكون قابلا للانقسام الانفكاكى واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يقال الاجسام المحسوسة مؤلفة من اجزاء كل واحد منها غير قابل للانفصال وان كان قابلا للقسمة الوهمية فالحاصل ان الجسم الذى يعرض له الانفصال ليس بمتصل على الحقيقة بل اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عبارة عن تفرقها والجسم الذى هو متصل فى الحقيقة وهو كل واحد من تلك الاجزاء الصغيرة ولا يعرض له الانفصال وعلى هذا تسقط الحجة المذكورة فى اثبات الهيولى وهذا الذى ذكرناه فى تقرير هذا السؤال هو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الاجسام القابلة للانفصال متألفة من اجزاء كرية الشكل غير قابلة للانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية

والجواب عنه انه لما ثبت ان الجسم قابل الانقسامات الوهمية الى غير النهاية وجب ان يكون قابلا الانقسامات الانفكاكية ايضا الى غير النهاية لان تلك الاجزاء بأسرها متساوية فى الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء فان احد نصفيه يكون مساويا فى الماهية لنصفه الاخر ولكله ﴿ ٣٦ ﴾ ولكل واحد من انصاف سائر الاجسام ولكل واحد من سائر الاجزاء وكل ما صح على الشئ صح على مايماثله فاذا صح على احد نصفى الجزء الواحد ان يتصل بنصفه لاخر اتصالا رافعا للاثنينية صح ايضا على ذلك النصف ان يتصل بنصف جزء آخر اتصالا رافعا للاثنينية وكما صح على ذلك النصف ان ينفصل عن نصف جزء اخر انفصالا انفكاكيا وجب ايضا ان يصح على ذلك النصف ان ينفصل عن النصف الثانى من ذلك الجزء انفصالا انفكاكيا فثبت ان الجسم المتصل اتصالا حقيقيا يجوز ان يعرض له الانفصال وعلى هذا التقرير يسقط الشك واعلم ان مدار هذا الكلام على ان الاجسام متساوية فى مفهوم الجسمية وقد بينا فى الفصل الذى مضى انه لاطريق الى اثبات ذلك على مذاهب الحكماء ولاشك انه يبعد ان يقال ليس فى الوجود كله جزآن متساويان فى الماهية لكن مجرد الاستبعاد لا يكفى فى الصنايع العلمية ثم ان وقعت المساعدة على وجوب اشتراك الاجسام فى الجسمية ولكن لا يلزم من ذلك ان يصح على كل جسم مايصح على سائر الاجسام كما لا يلزم من كون لونية السواد مثل لونية البياض جواز ان ينضم فصل السواد الى لونية البياض والجواب عنه ماسر والنقض المتوجه هو الوجود على ماقررناه ثم ان وقعت ﴿ وكان ﴾ المساعدة على ان تلك الاجزاء صح على كل واحد منها مايصح على الباقى لاجل ماهيتها المشتركة بينها ولكن يحتمل ان تكون شخصية كل واحد منها ماتكون مانعة من ذلك لان كل واحد منها وان شارك الاخر فى الماهية

والتأخر لذاته و بصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ماسياتى بيانه فلذلك احتاجت الصورة فى اختلاف احوالها الى المواد ولم تحتج هى الى غيرها * تنبيه * (هذا الحامل اعنى الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية) اقول يريد بيان كون الهيولى ذات وضع امر لايقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثانى فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض الاجزاء الى البعض و منها ماهو المقوله المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هى العلة فى كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتى بعد **قوله** (واو كان له فى حد ذاته وضع وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم) اى او كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفى جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما فى جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف **قوله** (او غير منقسم كان فى حد نفسه مقطع متناهى اشارة) وهذا هو القسم الذى لايكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم و يريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع و كان غير منقسم كان بانفراده مقطع متناهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدى من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لاينقسم فى جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فاذن لايكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولايتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان فى حد ذاته مقطع منتهى اشارة **قوله** (نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان ينقسم فى غير جهة الاشارة) اى ذلك المقطع لايخلو اما ان لاينقسم فى جهة اخرى او ينقسم والثانى لايخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة او ينقسم فى جهتين

لكنه يخالفه في شخصيته وتلك الشخصية زائدة على نفس الماهية فيحتمل ان تكون تلك الشخصية مانعة عن ذلك وكيف لا نقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلا مرة اخرى فان تينك الجسميتين تزولان وتحدث جسمية

اخرى واذا كان كذلك فقد استحال على نصفي الجسم ما صح على الجسمين لان جسمية كل واحد من نصفي الجسم يستحيل ان يبقى بعد الانفصال وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل ان يبقى بعد الاتصال فاذا ما صح على نصفي الجزء الواحد وهو الاتصال ممتنع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الانفصال ممتنع على نصفي الجزء الواحد وهذا الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة وانما جاء من شخصية كل واحد من تلك الجسميات فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح لا في نفس الامر ولا على مذهبهم ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بجوابين آخرين الاول ان يقال هب ان ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الاجزاء الا ان كل جزء من تلك الاجزاء التي هي قابلة للقسمة الانتكاكية اذا كانت قابلة للقسمة الوهمية فتلك الاجزاء المعترضة فيها اما ان تكون مختلفة في الماهية او لا تكون فان كانت مختلفة في الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب ففيه بسيط واذا اخذنا جزأ بسيطا فهو لا محالة يكون قابلا للقسمة الوهمية فيكون احد نصفي ذلك البسيط ملاقيا باحد جانبيه للنصف الثاني منه فهو لو كان بسيطا

وكان الحامل على تقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا والمحل لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها اما هذا او الاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء بين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الحالة في غيرها والا لكانت جزأ لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة * تنبيه * (فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص) يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا يتحصل الهيولى في موضع من المواضع او يتحصل وان تحصلت فلا يخلو اما 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 اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسب الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك المواضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فلا اولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان كل منهما نظيرا في الوجود والشيخ اورد هما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** (فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض) هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع

كان كل واحد من جانبي احد نصفيه مساويا في تمام الماهية بجانبه الاخر فاذا صح على ذلك النصف ان لاقى النصف الثاني باحد جانبيه وجب عليه ان يصح كونه ملاقيا له لجانبه الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع التفك من نصفي ذلك الجزء ولقائل ان يقول فهذا يقتضي صحة ان يماس فلك القمر بمقعره مجدب فلك عطارد وبالعكس

وهذا يقتضى الخرق وانتم لاتقولون به وايضا فالاشتراك فى الماهية يقتضى صحة هذا الامر ولكن يجوز حصول
تمانع هذا الامر وهوالاتصال الحاصل كابناء الثانى وهو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان بسيطا والبسيط
شكله الكرة فتلك الاجزاء كرات مضمومة بعضهـا الى بعض ﴿ ٣٨ ﴾ فيحصل فيما بينهـا فرج

خالية وهو محال ولقايل ان ينازع
فى ان شكل البسيط الكرة فى استحالة
الخلاء على ماسياتى ولنرجع الى شرح
المتن اما قوله فى تقرير السؤال ليس
الامتداد الجسمانى الواحد يقابل
الانفصال وانه انما ينفصل الجسم المركب
من اجسام بسيطة لا احتمال فيها
للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض
والاوهام ومايشبههما فاعلم ان المراد منه
ان الجسم الذى يعرض له الانفصال
هو الجسم المتألف من اجزاء التى كل
واحد منهـا لا يكون قابلا للقسمة
الانفكاكية وان كان قابلا للقسمة
الوهمية وما يشبهها من الانقسام
مثل الانقسام الحاصل بسبب اختلاف
الجهات او المماسة اوغيرهما والذى
يقبل الانفصال ليس بمتصل والذى
هو متصل لا يقبل الانفصال فبطل قولكم
المتصل قد يعرض له الانفصال
واما قوله فى الجواب فاعلم ان القسمة
الوهمية والفرضية اوالواقعة
باختلاف عرضين قارين كالسواد
والبياض فى البلقة اومضافين
كاختلاف محاذاتين اوموازاتين
اومماستين يحدث اثنينية ما يكون
طباع كل واحد من الاثنين طباع
الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج
الموافق فى النوع فاعلم ان مبناه على
ان كل واحد من تلك الاجزاء وان
لم يكن قابلة للقسمة الانفكاكية لانه
يكون قابلا للقسمة بالوجهين الآخرين اعنى القسمة الوهمية والقسمة الواقعة باختلاف ﴿ دون ﴾
الاعراض سواء كان العرضان المختلفان غير اضافيين كما فى البلقة اواضافيين مثل ان يكون احد جانبيه محاذيا الى مقابلا
الشئ لا يحاذيه جانبه الاخر اويكون احد جانبيه موازيا لخط اوسطح لا يوازيه جانبه الاخر اويكون احد جانبيه مماسا الشئ لا يماسه

فبـان هذا لا يمكن ههنـا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة
بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اى حصولها
فى ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى
لم يكن هناك ولا فى موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود
وهو ان يكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعا هنـاك كجزء من الهواء
مثلا فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان
قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه
الى الموضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين
بسبب ولحقت صورة الماء بمادتهما هنالك فحصلت الهيولى مع الصورة
اللاحقة بها فى موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية
كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال
العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب
هذا الفرض الى الفرق المذكور **قوله** (وليس يمكن ايضا ان يقال
ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى يكون
لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى
ذكرنا من تخصص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى
لحوقا تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء
يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصصا بحسب موضعه الاول وهو
اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعا لهـذا الصائر ماء وهو هواء
وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة) وهذا بيان امتناع القسم
الثانى وهو ان يحصل الاولوية بعـد ان يلحق الصورة بالهيولى و بيان
الفرق بينه و بين نظيره فى الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوى
نسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى تلحقها فهى اذن
يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها و بحسب الصورة وحينئذ يستحيل
حصولها فى بعضهـا وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضـا ان يقال
ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون
لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد
لئلا يقال الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسمية على ماسنذكرها
انما تقتضى تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لخير مخصوص

جانبه الآخر واذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يوجبان انقسامها فى ذات كل واحد من تلك
الاجزاء بحيث يكون ماهية كل واحد من قسمى الجزء مساوية لماهية القسم الاخر من ذلك الجزء والكل ذلك الجزء
ولماهية جزء اخر من نوعه ﴿ ٣٩ ﴾ واما قوله وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين

دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلا جل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعنى فى الجزء من الهيولى الذى كان فى موضعه الطبيعى ثم صار ماء فتصيد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب اجزاء الموضع لمائى الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز لا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة واعلم ان فائدة ايراد التضعين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لا محالة الحصول فى موضع فالوجه فى تخصصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثمة وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضى الحصول فى احد اجزاء مكانها الطبيعى لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصصها باحدها هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا ليس كذلك اذ ليس له وضع سابق فلا يخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصرى لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية

فمعناه ان هذه الاشياء لما كانت متفقة فى الماهية والاشياء المتفقة فى الماهية يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر واما قوله فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى ما يصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه يصح على نصفى الجزء الواحد ان يتصل اتصالا منافيا للتعدد وجب ان يصح على الجزءين المتباينين ان يتصلا على هذا الوجه ولما صح على الجزءين ان ينفصلا انفصالا انفكاكيا وجب ان يصح ذلك ايضا على نصفى الجزء الواحد واما قوله اللهم الا من عائق خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زائل فاعلم ان معناه جواب لذلك يذكر ههنا وهو ان افلاك مساوى العنصر فى الجسمية ثم ان الاجزاء المفروضة فى العنصر يصح سلبها الانفكاك ولم يصح ذلك على الفلك والاجزاء المفروضة فى الفلك متصلة مع ان الفلك لا يتصل بالعنصر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يصح الانفكاك على الجزءين وان لم يصح ذلك على نصفى الجزء الواحد وان يصح الاتصال على نصفى الجزء الواحد وان لم يصح ذلك على الجزءين وحل هذا الشك ان يقال الفلك

ان نظرا الى كونه جسما يصح عليه الاتصال بالعنصر والانفصال اجزائه ولكن ذلك ممتنع لمانع خارج عن نفس جسمية الفلك وذلك المانع هو ان هيولى الفلك غير قابلة لهذا الاتصال والانفصال فاما الاجزاء التى كلامنا فيها ولو امتنع عليها الاتصال والانفكاك بسبب موادها لكان ذلك اعترافا باثبات الهيولى ولقائل ان يقول هب انه يلتزم

منه الاعتراف بالهيولى ولكن لا يمكنكم اثبات ما ادعيتموه من امكان الانفصال فى الجزء الواحد وامكان اتصاله بغيره لاحتمال ان يكون لكل جزء مادة مخالفة لمادة الاخر وتلك المادة لا تطيع الانفصال والاتصال ثم انه وان كان يبعد ان يقال ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى الجزء الاخر ﴿ ٤٠ ﴾ لكن الاستبعاد لا يكفى فى تحقيق المقدمات العلمية واما قوله ولعل هذا العسابق اذا كان لازما طبيعيا كان لا ثانية بالفعل ولا فصل بين اشخاص تلك الطبيعة بل يكون نوعه فى شخصه فاعلم ان معناه ان الماهية اذا لزمها ما يمنعها عن الانفصال والاتصال وجب ان يكون نوعه فى شخصه اى يمتنع ان يدخل فى الوجود من تلك الماهية الا فرد واحد لانه لو وجد منه فرد ان لكانا متساويين فى تمام الماهية وجميع لوازمها فكان يستحيل ان يلزم فردا من افرادها ما يكون مانعا عن بعض ما صح على الفرض الاخر لاستحالة ان يكون المماثلة فى تمام الماهية مختلفين فى اللوازم واذا كان كذلك فكما صح انفكاك احدهما عن الاخر وجب ان يصح على تقدير احدهما ان ينفك عن الاخر فاذا يصح على كل واحد منهما الانفصال فى نفسه والاتصال بغيره وقد فرضناه انه ليس كذلك فثبت ان ما يمنع عليه الانفصال فى نفسه والاتصال بغيره وجب ان يكون نوعه فى شخصه ولقايل ان يقول لانسلم ان المتماثلين فى تمام الماهية يستحيل اختلافهما فى اللوازم فان عندكم الجسمية طبيعة نوعية تحصله تختلف بالخارجات عنها دون الفصول ثم ان الجسمية كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسمية الفلك الاخر * تنبيه * (كل نوع امكن ان تكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك لازم طبيعى ﴿ من ﴾ فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه فى شخصه اى لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعى) التفسير

بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهى وان كانت غير واجبة الحصول فى حيز بعينه لكنها تحصل فى احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى فى قبول اللاحقة والهيولى الحالية عن الصوره ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس فى الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى فى حال تجردها بالاوصاف متعاقبة يقتضى احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهى غير مجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة * تذنيب * (فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) وفى نسخة الجسمانية وفى نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل الاول فى فصل ثم ابطل الثانى فى الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل فى كل الاحياز او لا تحصل فى شئ منها او فى حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين اقول ويحتمل ان يكون الوجه فى ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اى لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هى المقترنة بالصورة فهى لا تتجرد عن الصورة الجسمية * تنبيه * (والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى) يريد اثبات الصورة النوعية وهى التى تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تفارقها وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة قد التى تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما لا تقارنه

كل ماهية فاما ان تكون نفس تصورها مانعة من الشركة اولا تكون والاول يقتضى ان لا يحصل من تلك الماهية الاشخص واحد والثانى يقتضى ان يكون تشخص الشخص الذى يدخل منها فى الوجود زائدا على تلك الماهية وذلك الزائد ان كان لازما

استحال ان يحصل فى الوجود من تلك الماهية الاشخص واحد واستحال على ذلك الشخص ان ينقسم انقساما انفكاكيا الى جزءين وان يحصل فى الوجود من تلك الماهية شخصان مع انا قد فرضنا ان المانع من ذلك لازم للماهية وهو محال وهذا الفصل يجرى مجرى التقرير لما ذكره فى آخر الفصل المقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة باثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة * المسئلة الرابعة * فى ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد * تذنيب *

(ليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هو شئ صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشئ هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له وليكن هذا هو الهيولى الاولى فاعرفها ولا يستبعد ان لا يختص فى بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ماهو اكبر واصغر منه) التفسير لما كان المقصود من هذا الخط بيان مقومات الجسم واحوالها ثم ان الشيخ ابطل قول من قال ان مقوماته الاجزاء التى لا تتجزى وبين بعد ذلك ان مقوماته الهيولى والصورة فبعد ذلك اراد ان ينتقل الى احكام الصورة والهيولى الا انه قبل الخوض فيه فرع على اثبات الهيولى مسئلة خارجة عن

من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا **قوله** (وكيف ولابد من ان يكون امام صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية) اى وكيف يحكم بخلو الهيولى منهما مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين فى علم مابعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور **قوله** (وكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص اووضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى جرمية العامة المشتركة فيها) الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين اوالوضع ويمتنع ان يكون فى جميع الامكنة اوعلى جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضى ان تكون فى مكان اووضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان اووضع متعينين تقتضيهما طبيعة على ما يجئ فى النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص اووضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر واذا لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة الاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك

الترتيب المقصود وهى التى ذكرها فى هذا الفصل فلا جرم بدأ بالتذنيب واعلم ان المقصود من هذا الفصل هو ان الحكماء يجوزون ان يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار يجوز ان يحدث فيه ذلك المقدار الصغير

ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا لاحد امرين اما لان اجزاءه كانت متفشية فكان عظيما فاذا اتحدت صار صغيرا واما لانه ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم العظيم فيبقى الباقي صغيرا وينضم اليه اجزاء اخر فيصير المجموع عظيما واما على غير هذين الوجهين فذلك مما يستبعدونه والشيخ ازال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت ان المقدار والصورة الجسمية حالتان في محل فذلك المحل يجب ان لا يكون له في نفسه مقدار وحجم والا لزم اجتماع المثلين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل آخر وهلم واذا لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز ان يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار اصغر وبالعكس واعلم انه لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطلوب في هذه المسئلة لانه لا يلزم من كون المحل في نفسه غير مقدار ان يكون قابلا لكل المقادير الا ترى ان هيولى الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا يقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لا يلزم من كون الهيولى غير مقدرة في ذاتها ان تكون قابلة لكل المقادير اللهم الا بحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام يصلح ان يعول عليه في ازالة الاستبعاد عن تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد فيه من دليل آخر ولهذا قال الشيخ فلا يستبعد ان لا يختص في بعض الاشياء قبولها لمقدار معين فامر بازالة الاستبعاد ولم يأمر بالقطع وانما قال في بعض الاشياء احترازا عن الافلاك فان موادها لا تقبل المقادير ﴿ في ﴾

المختلفة وقد احتج المنكرون لذلك بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بامكان ان يصير البحر بل مجموع كرة العناصر في مقدار الحردلة بل اقل وبالعكس والا لكانت المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولا شك ان تجويز ذلك بعيد

الاعراض فان كون الجسم بحيث يسخن اينما هو غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقائها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة شكل الماء ولزده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب عنه مما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت الفلك لكانت لازمة ايضا لامحالة ويكون لزومها اما لجسميته او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الاكونه لما يكون محلا لهم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته فان من الجايز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته وبالعكس ومبدء العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهر واما الباقية فعلى ما تبين

* المسئلة الخامسة * في بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى وفيها فصول ثلثة * اشارة * (يجب ان يكون محققا عندك انه لا امتداد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية والا فلى الجائز ان يفرض امتداد ان غير متناهيين في مبدء احد لا يزال البعد بينهما يتزايد الى غير النهاية ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ومن الجائز ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فيها مع المزيد عليه قد توجد في واحد واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس لمزائد عليه امكان فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم وهناك ينقطع لامحالة الامتداد ان ولا ينفذ ان بعده والا امكنت الزيادة على اكثر مما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد ما بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) * التفسير * لقائل ان يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات الهيولى وسيتكلم ايضا بعد هذا الفصل في احكام الصورة والهيولى فكيف ادرج هذه المسئلة الغريبة عن احكام الهيولى فيما بينهما فنقول انه لما بين ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعد ان الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى

في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة الجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر الاعراض مختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سياتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل * اشارة * (واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل تحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل) فد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التشاهي والتشكل بحاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل 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 لما كان الجواب عنهما

الهيولى فيما بينهما فنقول انه لما بين ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعد ان الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى

هوان كل جسم متناه وكل متناه مشكل بالجسمية فالجسمية اذا لاتنفك عن الشكل والشكل لايحصل الامع المادة فاذا يلزم ان لاتنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها افلاطون فى ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه فى الفصل الثانى من سابعة الهيات الشفاء هكذا انه ليس يجوز ان يكون

بعد قائم الا فى مادة لانه اما ان يكون متناهيا اوغير متناه والثانى باطل لان وجود بعد غير متناه محال فاذا كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لانفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يعول على هذه الحجة فى بيان امتناع وجود المقادير والصور المباينة عن المواد لاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الابعاد واعلم ان الحجة المذكورة ها هنا على تناهى الابعاد مبنية على مقدمات لابد من تقديرها اولا ثم بناء الحجة عليها ثانيا فاولها ان الابعاد الغير المتناهية لولم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لايزال البعد بينهما يتزايد مثل سافى مثلث ممتدان الى غير النهاية وثانيها انه يجوز ان يوجد من ذينك الامتدادين ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثل ان يكون البعد الاول ذراعا والثانى ان يكون زائدا على الاول بنصف ذراع والثالث يكون زائدا على الثانى بنصف ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب بغير نهاية وانما احتجنا فى هذه الحجة الى فرض ان يكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لانا نريد ان نقول ﴿ عن ﴾ ان الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم تبين ان تلك الزيادات باسرها لابد وان تكون موجودة فى بعد واحد من الابعاد المفترضة

واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هى الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله لايكفى ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل فى الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لاتشابه الجزء والكل فان الجزء والكل لايجب ان يتحد امع وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل تحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لاتحتاج الى عال للماهية والحقيقة بل تحتاج الى عال تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغى ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغى ان يكون مختلفا لامتفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهى التى يكون وجودها غير دايم ولا اكثرى فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل يندر وجودها لتصير باضافتها الى سائر العلل عللا لاتتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهى القوى السماوية والاحوال الارضية التى هى الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والنواميس الخارجية فان جميع ذلك عال فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية قوله (وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى) قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار هى اقتضاء ذلك ان لايكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لابداية لها ولانهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة فى المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك بالحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التى تنتظم بانتظامها امور العالم على ماهو عليه فى نفس الامر * وهو وتنبيه *

(واعلم ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هى العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة آلة ووساطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم آخر باجماعها جميعا تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تتجرد

بين ذينك الامتدادين والبعد الذى يوجد فيه ابعاد متساوية غير متناهية لابد وان يكون غير متناه
فذلك البعد مع كونه محصورا بين حاصرين يكون غير متناه وذلك محال ثم ان هذا الخلف لا يلزم
الا اذا فرضنا تلك الزيادات متساوية ﴿ ٤٥ ﴾ فاما اذا لم نقل بكونها متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات

عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقارنا به الاخر من الاخر بعكسه بل يكون سبب ما الاخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر) يريد كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى اولا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مخلقة او جزأ منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فتخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما سأبين بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين الشيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون فى ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للاخر والثانى ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهى لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التى ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم الثانى وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور فى هذا القسم باطل ونبه على ان الحق فى هذا القسم هو ان يكون

الغير المتناهية فى الخط الواحد ان يصير ذلك الخط غير متناه الا ترى انا اذا نصفنا خطا ونصفنا احد النصفين وجعلنا احد النصفين اصلا ونصفنا النصف الثانى بنصفين آخرين وضممنا احد نصفى الثانى الى النصف الاول فهما هنا قد ازداد الاصل ثم اذا نصفنا الباقى مرة اخرى وضممنا نصفا الى الاصل صار الاصل ازيد مما كان ثم من المعلوم ان كل مقدار فانه قابل لان تفسامات غير متناهية فاذا الزيادات التى يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية مع انه قط لا ينتهى الى مثل مقدار الخط الذى فرضناه اولا بنصفين فضلا عن ان يصير غير متناه فثبت بهذا ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه فانه لا يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه فان قيل هب ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه لكن الزيادات اذا كانت اكثر من المزيد عليه فانه يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه واذا كان كذلك سقط اعتبار كون تلك الزيادات متساوية فنقول المثل موجود فى الزائد فاعتبار المثل لا ينافى حصول الزائد فظهر ان كلام الشيخ لا ينافى

هذا الاعتبار وثانيها انه يجوز ان يفرض بين ذينك الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد من الزيادة الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية وورا بعها ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى بعد واحد مثلا زيادة الثالث على الثانى فزيادة الثانى على الاول

مو وجودتان فى الرابع مع زيادة اخرى وبالجملة فالبعد الفوقانى قد وجد فيه البعد الاول الذى فرضناه اصلا وسائر الزيادات الموجودة فى الابعاد التى هى تحته مع زيادة اخرى فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يكون واثانى محال لانه اما ان يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر واما ان لا يوجد والاول يوجب انقطاع الامتدادين اللذين افترضت الابعاد بينهما اذ لو لم ينقطعا لكان لا محالة يفترض فوق ذلك البعد بعد اخر لكنا فرضنا الامتدادين غير متناهيين هذا خلف واما الثانى فانه يقتضى ان لا يكون هناك زيادة الا وهى حاصلة فى بعد آخر فاذا صدق على كل واحد من تلك الزيادات انها حاصلة فى غيره ومتى صدق على كل واحد منها انه حصل فى غيره وجب ان يصدق على المجموع انه حصل فى شئ لانا قد بينا ان البعد الفوقانى لابد وان يوجد فيه جميع الزيادات الحاصلة فى الابعاد التى تحته فاذا وجب ان يفرض فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد فيشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين الامتدادين الاخرين هذا خلف فثبت ان القول بامكان الامتدادين غير متناهيين ادى الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا فان قيل هذه الحجة مبنية على ان فى الابعاد المفترضة بين الامتدادين بعدا هو الاخر الابعاد المفترضة بينهما وذلك لا يمكن اثباته الا بعد بيان ذينك الامتدادين متناهيين

التلازم لارتباط يقتضيه شئ غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هى الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلى الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما امام الآخر او بالاخر فهذه هى الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح فى قوله ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال فى ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها فى وجودها لا فى ماهيتها كما سر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة فى الوجود الخارجى لا الذهنى ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما الاثنان ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم ثم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظى وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها فى قيامها بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج فى اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذى مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير فى الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولابد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتى ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما

لانا لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد اخر والبعد لا يكون مشتملا على ﴿ تأثير ﴾

الزيادة الموجودة فى البعد الذى فوقه فلا يوجد هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فاذا دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجملة فان فرضنا الابعاد متناهية امكن فرض بعد

هو آخر الابعاد لكن لا يلزم من اشتماله على ما في تلك الابعاد غير المتناهية من الزيادات ان يكون هو غير متناه فلا يلزم من كونه محصورا بين حاصرين محال وان فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان نفرض بعدا هو اخر تلك الابعاد ومتى لم يمكن فرض ذلك لا يمكن اثبات

بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وعلى تقديرين كانت الحجة ساقطة وقول لا شك انا اذا فرضنا ابعادا غير متناهية لم يمكن ان يشير الى بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا في الاستدلال لانا نقول اذا قلنا بكونهما غير متناهين يوجب القول بكونهما متناهيين لانه اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يكون فان كان هناك بعد مشتمل على كل تلك الزيادات وجب ان لا يكون فوقه بعد آخر والا لم يكن هو مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يكون هو مشتملا على كل تلك الزيادات واذا لم يكن فوقه بعد آخر لزم انقطاع الامتدادين وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والبعد الذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذا لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك البعد ايضا مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة ومقوم لها واعلم ان جميع مقدمات هذه الحجة جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في شيء آخر وجب ان يكون هناك بعد واحد مشتمل عليها بأسرها انما يذهب الى هذه المقدمة من يطالب بالدلالة على انه لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في شيء واحد وجب ان يكون كلها بأسرها حاصلا في بعد واحد على التعيين فهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط

تأثير في الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون لافتقاره من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ الفاعل لا يقتضي الايجاب في علته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موجودة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجودا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرناها هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر ولهذا اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان كون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء وقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما الى آخره تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس بأولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود اقول ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام منافي لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت

ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملء الوجود ان بيان وجوده
الى غير النهاية فاعلم ان معناه واما قال اوخلا ان جاز وجوده لان الخلا عندنا ليس بموجود وما لا يكون موجودا يستحيل وصفه
بكونه متناهيا بل يصح ان يقال انه لو ثبت لوجب ﴿ ٤٨ ﴾ ان يكون متناهيا واما قوله في الجائز

ان يفرض امتدادان غير متناهيين
في مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما
يتزايد فاعلم ان معناه ماذكرناه في
المقدمة الاولى واما قوله ومن الجائز
ان يفرض بينهما الابعاد تتزايد
بقدر واحد من الزيادات فهذه
المقدمة الثانية واما قوله من الجائز
ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير
النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على اول تفاوت يفرض بغير
نهاية فهو المقدمة الثالثة واما
قوله ولان كل زيادة توجد فانها
مع المزيد عليه قد توجد في واحد
فهو المقدمة الرابعة واما قوله واية
زيادات امكنت فيمكن ان يكون
هناك بعد يشتمل على جميع ذلك
الممكن فاعلم انه لما فرغ عن تفسير
المقدمات شرع في تركيب الحجة
عنها وبيانه ان تلك الزيادات
الممكنة الغير المتناهية لا بد وان يوجد
بعد مشتمل عليها باسرها واما قوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد
الى حد ليس للزائد عليه امكان فاعلم
ان المراد منه بيان المحال الذي يلزم
من عدم بعد يشتمل على جميع تلك
الزيادات فيكون المعنى انه لو لم يوجد
بعد يشتمل على كل تلك الزيادات
لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل
ما فوقه من الزيادات من بعد آخر
ولو كان كذلك لوجب ان لا يوجد
فوقه بعد اخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المفترضة من ذينك الامتدادين محدودا ﴿ المحفظ ﴾
بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه واما قوله فيكون اما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير
المحدود الذي في القوة فاعلم ان المراد منه انه يلزم ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة

الاشارة الى فساده وسياتي بيانه بقول بسط واشك الثاني غير وارد لان
الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما * اشارة * (اما الصور التي
تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود
الواحد المستمر لهيولياتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد في امثال
هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين) صور العناصر تفارق
الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرء
زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان
واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي واما صور
الفلكيات فلانها رفيعة اصلا اما الجسمية فلا متناع الخرق والالتيام
عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا
الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات
ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام
العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام
الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان
من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لابد
في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة
المذكورة في الفصل المتقدم قولا وههنا سر اخر السر هو دلالة
هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء
اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بافراده بل باعانة
من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة
ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم
انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة
معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات
الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد
فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد
بانفرادها فان المعلوم الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم
ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود
يضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى
علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدء

الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة واما قوله فوضع البعدين الامتدادين محدودا في الزايدة عند حد لايتجاوزه في العظم فاعلم ان المراد منه انه اذا كان لامكان الابعاد التي يمكن فرضها فيما بين الامتدادين نهاية وجب ان ينتهي البعدين

الامتدادين الى بعد لايوجد ماهو اعظم منه واما قوله وهناك

المتحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فانا دية الكلام الى اثبات هذا المبدأ لمفارق سنرقى هذا الموضع * اشارة * (يجب ان يعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئ منهما سببا لقوام الهيولى مطلقا) يريد ان بين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية اوفلكية تمكنا زوالها اوممتنعا فانها لاتكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الجملة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشئ يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشئ سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشئ الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان تحدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان تحدد الجهات متقدم على الجهات وهي امامع الاجسام المستقيمة الحركة اومتقدمة عليها والمتقدم على المعي متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الخلاء لو كان متقدما على المحوى الذي هو مع جسم الخلا لكان متقدما على عدم الخلا ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان مامع القبل بالذات لايجب ان يكون قبل ومامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين الذين احدهما يتعلق بالاخر اما من حيث التصور اومن حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود ووجود الملا ونفي الخلا على تقدير كون نفي الخلا امرا مغايرا له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كملولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين اواعتبارين فيهما ولايكون لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولاشك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك البينة المعنوية ثم قال الثالثة اقد بينا ان الجسمية لاتنفك

يتقطع لاحالة الامتداد ان ولا امتدادان بعده فاعلم ان المراد منه انه اذا وجب انتهاء الابعاد المفترضة من ذينك الامتدادين الى بعد لايوجد ماهو اعظم منه وجب ان ينقطع الامتدادان وان لايقبلا امتدادين بعد ذلك واما قوله والا امكنت الزيادة على اكثر مايمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فاعلم ان المراد منه انه لو لم ينقطع الامتدادان لامكن ان يوجد بعد اعظم من البعد الذي فرضناه انه اعظم الابعاد فحينئذ يوجد بعد يشتمل من الابعاد الغير المتناهية على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضناها انه لايمكن الاشتمال على اكثر منها وذلك محال واقول ظهر من جملة ما مر انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين وتناهيهما مع انا فرضنا هما غير متناهيين وذلك محال والشيخ انما لم يصرح بذلك اعتمادا على فهم المتعلم واما قوله فبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فمعناه ظاهر فانه لما ابطل القول بانه لا يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات ثبت به وجود هذا البعد واما قوله فيكون ما لاينتاهي محصورا بين حاصرين فمعناه ظاهر وهو مبني على ان البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية لابد وان يكون غير متناه والشيخ لم يصرح بهذه المقدمة تعويلا منه على ماذكره من فرض تلك الزيادات متساوية فظهر ان الخط الذي يشتمل على زيادات

متساوية غير متناهية فانه لابد وان يكون غير متناه وعند هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع فثبت ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو ايضا باطلا واما قوله وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية فمعناه ظاهر فانه قد يحتج على تناهي الابعاد بدليل يستعان فيه بالحركة وهو الذي يبنى على فرض كرة خرج من مركزها خط مواز لخط غير متناه وقد يحتج عليه بما لايستعان فيه بالحركة وهو الدليل المبني على تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران

* اشارة * (فقد بان ذلك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه اويلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه اويلزمه بسبب الحامل والامور التي يكتنف الحامل واولازمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه ماتلزم كليته ولولزم ذلك بسبب فاعل يؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للوصل والفصل وكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فبقي انه بمشاركة من الحامل)

* التفسير * قد ذكرنا ان الغرض من بيان تناهي الابعاد ان يجعل ذلك مقدمة في بيان ان الصورة الجسمية لاتنفك عن الهيولى وتقريره ان يقول كل جسم متناه وكل متناه فانه محيط به حد اوحدود وكل ماكان كذلك فهو

مشكل فاذا الجسمية لاتنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفس الجسمية اولما يحل فيها اولما يكون محلا لها اولا لايكون حالا فيها ومحلالها و باطل ان يكون لنفس الجسمية لان جزء الجسمية مساولكلها

عن التناهي والشكل وظاهر انهما لايوجدان الامع الجسمية و بينا ان الجسمية لايمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية ومالايكون متأخرا عن الشئ فهو امامع الشئ اويكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والشكل اما ان يكونا قبل الجسمية اومعها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا انا لم نكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان مالايكون علة للشئ لايكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولايلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين اوكتقدم جزء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك العوارض فهذا ماعندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لاتتعلق بالتناهي والشكل بل انها انما لاتنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشئ في تشخصه الى ماتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره مامر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والشكل وهما اما متقدمان على الجسمية اوموجود ان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة اوعلى مامع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة اوواسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا

في الماهية فلو كان المقتضي للشكل المعين نفس الجسمية لزم محالان احدهما يساوي الاجسام بأسرها في الشكل والمقدار وثانيهما ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل وباطل ان يكون لشيء حال في الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة للشكل الذي يمتنع زواله وباطل ان يكون لشيء غير حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه لان الجسمية المفردة حينئذ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشيء ثم ان الجسمية كما انها تقبل ذلك الشكل المعين نفسه فهي ايضا قابلة لسائر الاشكال والا لكانت الجسمية لذاتها غير قابلة الا لشكل معين وحينئذ يعود المحال المذكور من انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل واذا كانت الجسمية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع ان كل ما كان قابلا للاشكال المختلفة فانه يكون قابلا للانفصال والاتصال لزم ان تكون الجسمية المتفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال وذلك محال على ما مر في مسئلة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمية لاجل شيء كانت الجسمية حالة فيه فاذا كان كذلك وجب من لزوم الشكل للجسمية لزوم المادة لها وهو المطلوب ولنرجع الى تفسير المتن ما قوله قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فمعناه انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانه يحيط به حد واحد او حدود وبالضرورة كل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا بالضرورة كل جسم مشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة التناهي لان نهاية الشيء عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وهيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكثرة بالمقدار لابد وان يكون متأخرة في المرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة

محال وقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة مالا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة مالا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر و يمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن **قوله** (ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود) معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة **قوله** (ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا على الهيولى بالوجود) معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى) وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها **قوله** (على انها معلولة من جنس ما لاتباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود) قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة

كذلك فهو مشكل فاذا بالضرورة كل جسم مشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة التناهي لان نهاية الشيء عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وهيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكثرة بالمقدار لابد وان يكون متأخرة في المرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة

فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة لزوم التناهي لها وانما قال اعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم لان الذي يكون كذلك يكون لازما كيف كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لايلزم الجسم الابسبب المادة واستحال كون الشكل لازما لماهية الجسم بل لوجوده بسبب المادة

واما قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه اويلحقه ويلزمه لوانفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل فمعناه انا لوفرضنا الامتداد الجسماني قائما بذاته غير حال في ذاته فاما ان يلزمه الشكل لذاته اوللفاعل او للحامل وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية او لمايكون حالا فيها اولمايكون محلا لها اولما لايكون حالا فيها ولامحلا لها اما القسم الاول فهو المراد بقوله اما ان يلزمه الشكل لذاته واما القسم الثاني وهو ان يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازما لنفس الامتداد سواء كان لابواسطة اوبواسطة واحدة او بوسائط كثيرة فذلك قريب من القسم الاول وان لم يكن لازما لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهرا لم يدخله الشيخ في التقسيم تعويلا على فهم المتعلم واما القسم الثالث وهو ان يكون اللزوم لمحل الجسمية فهو الذي يكون للحامل والامور التي تكتنف الحامل وقد ذكره الشيخ واما القسم الرابع وهو ان يكون ذلك اللزوم لا لما يحل في الجسمية ولا لما يكون محلا لها فهو الفاعل وقد ذكره الشيخ فصح ان القسمة التي اوردها الشيخ صحيحة واعلم ان قوله هذا اللازم يلزم ﴿ في ﴾ ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من يظن ان المراد بقوله ولو انفرد بنفسه هو انه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائما بذاته غير حال في محل اصلا ولهذا

في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما بعده الى ماقبله فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لوكانت معلولة للصورة لكانت المعلولات التي لاتكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء وتكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لايجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لايذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباينا لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ماذكره في الشفا ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل

اعتبر هذا القيد فى القسمين الاولين ولم يعتبره فى القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه واو انفرد بنفسه عن نفسه او يلزمه لوانفرد بنفسه عن سبب فاعل اى لوكان قايما بنفسه موجودا لا فى محل لكان اما ان يلزمه هذا اللازم عن نفسه اوعن سبب فاعل واما

فى القسم الثالث فقال او يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه هذا القيد ولم يقل او يلزمه ولوانفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفراده عن نفسه وجوده لا فى محل ومادة لاجرم استحال ان يحصل هذا المعنى عند كونه ماديا واما قوله ولولزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادت وهيأت التناهى والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم كليته فاعلم ان المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الاول احدهما تشابه الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيأت التناهى والتشكل والثانى استواء الكل والجزء فى الشكل اما الاول فهو يتضمن الالزامين احدهما استواء الاجسام فى مقادير الامتدادات وثانيهما استواؤها فى هيأت التناهى والشكل فاما بيان الاول فهو ان الاجسام مشتركة فى طبيعة الامتداد الجسمانى ومختلفة فى المقادير فلوكان المقتضى للمقادير هو نفس الجسمية لوجب من استوائها فى طبيعة الامتداد الجسمانى استوائها فى مقادير الامتدادات ولقائل ان يقول لانسلم ان الجسمية مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان سا عدنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك فى اول القسمة بل الذى ذكره هو ان الجسمية لايجوز ان تكون علة للتناهى والتشكل والمقدار غير والتناهى والتشكل غير فاذا المذهب الذى يمكن ابطاله بهذا الالزام غير مذكور فى اول التقسيم والمذهب المذكور لايمكن ابطاله بهذا الالزام وجوابه ان الشكل تابع للمقدار فمتى ثبت ان الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان تكون مستقلة باقتضاء التناهى

فى اثناء هذه الحجة فالذى عندى ان الحجة التى يريد الشيخ ان يذكر ههنا لاتعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لوضم ماقبل هذا الكلام الى مابعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة فى الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لايجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلو لها فى الهيولى لالان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهى صيرورتها حالة فيها اولان الصورة علة لحلولها فى الهيولى و يكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الاانها لاتكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن هذا الاستدلال واعلم الشيخ انما اورده فى هذا الموضع لانه لما قال الصورة لوكانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشئ لايكون علة لذلك الشئ فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر مايتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه اعاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التى ابتدابها فهذا ماعندى فى هذا الموضع اقول هذا الكلام لايناسب ماذكره الشيخ فى هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لوقدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة فى الخارج وجود الهيولى التى هى معلولة لها اوحتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض فى بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير ممايمتنع تحققه فى هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة

والتشكل التابعين له كان اولى واما بيان الثانى فهو استواء الاجسام فى هيئة التناهى والتشكل فمعناه ظاهر ويشبه ان يكون المراد بهيئات التناهى والشكل شيئا واحدا وذلك لان الشكل لامعنى له الا هيئة احاطة الحد او الحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام فى هيأت التناهى والتشكل ﴿ ٥٤ ﴾ وذلك لان الاجسام متشابهة

فى اصل التناهى ولكنها غير متشابهة فى هيئات التناهى ولقايل ان يقول ايلزمون على من جعل الجسمية علة للشكل استواء الاجسام فى الاشكال على الاطلاق او استواءها فى الاشكال الطبيعية فان الزعم الاول فهو غير لازم لانه لايلزم من الاشتراك فى المقتضى الاشتراك فى المعلول فان الاجسام المركبة اما ان تكون بسائطها باقية فيها بالفعل اولا تكون فان كانت باقية فيه بالفعل وعندكم ان الصورة النوعية التى لكل جسم بسيط يقتضى ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم تكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع ان شكله ليس بكرة فعلمنا انه لايلزم من الاشتراك فى علة الشكل الاشتراك فى الشكل فاذا كان كذلك فلعل الجسمية هى العلة للشكل لكن الاجسام تشترك فى الشكل لامور خارجية عرضت فمنعت عن حصول ذلك الشكل وان الزعم الثانى التزمناه فان الشكل الطبيعى للجسم هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة فى هذا الاقتضاء بالاتفاق فلئن قلتم الاجسام البسيطة وان اشتركت فى اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة فى المقادير فالاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار له متعين فنقول فالذى وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه واما قوله ﴿ اوواسطة ﴾

وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم كليته فمعناه ان جزء الجسم مساو لكله فى الماهية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل فى الشكل ولقائل ان يقول الجسم البسيط يكون فى نفسه سببا واحدا

للصورة فهى غير مباينة عن الصورة والمع المقارن لايتأخر عن وجود العلة المتشخصة اى لايمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه 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 يباين ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة غير مباينة 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 الذى سيأتى البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقول المع المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لايجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود مقارنا له فى الوجود بل قد يكون الشئ معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر هنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته على ان المعلول المقارن لايجب ان يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزأ منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعنى المقارنة والمباينة فى الذهن وفى الخارج مما بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة **قوله** (ولكن قد علم ان التناهى والتشكل من الامور التى لاتوجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما او معهما) قال الفاضل الشارح معناه مامر فى المقدمة الثالثة **قوله** (وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك) قال ومعناه مامر فى المقدمة الرابعة **قوله** (فتصير الهيولى سببا من اسباب مابه او معه تتمة وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال) فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى

ولايكون له شئ من الاجزاء الا لاحد اسباب ثلثة احدها الانفصال وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ واذا كان كذلك فقوله هاهنا الجسمية لو كانت علة للشكل اوجب ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل اما ان كون المراد منه الزام ذلك فى الجسم الذى لم يعرض له سبب من اسباب الانقسام اوفى الجسم الذى عرض له ذلك فان كان الاول فالالزام غير صحيح لان الجسم الذى لم يعرض له سبب من سبب الانقسام لم يكن فيه جزء اصلا واذا لم يكن له جزء كيف يمكن ان يقال انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وان كان الثانى فلا يخلو اما ان يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره اولم ينفصل فان انفصل فانا نلتزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وكيف لانقول ذلك والحق ان الشكل الطبيعى للقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعى لكل البحر وان لم ينفصل بل يكون الانقسام اما باختلاف الاعراض او بالوهم فنقول لاشك ان وجود الجزء متأخر عن وجود الكل فان الجسم يوجد اولا موصوفا بشكل خاص ثم انه يعرض له اختلاف اعراض او توهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فاذا حصول جزء الجسم متأخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزأ لذلك الكل وغير منفصل عنه مانع من ان يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل ان يتشكل الجزء بشكل الكل لذلك الجزء حال كونه جزأله واذا كانت الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء من غير ان تكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم قد لا يوجد عند قيام المقتضى لحصول المانع والذى تقرر ذلك من مذهبه ان لكل جسم بسيط صورة نوعية مقتضية لماله من الشكل مثلا للماء صورة نوعية هى المقتضية لماله من الشكل ثم ان جزء الماء مساو لكله فى تلك الصورة ولم يجب ان يساويه فى ذلك الشكل فعلمنا انه لايلزم من كون الجزء مساويا للكل فى الامر المقتضى للشكل ان يساويه

اوواسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله مابه اومعه تتمة وجود الصورة ان التشاهى والتشكل كانا مابه يتم وجود الصورة لاماهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقى ظاهر * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى ان يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة فى الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها فى ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ اى تحصل توجد الصورة به اومعه ثم تلخيص مابعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل) قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لايستوى لها وجود الا بالتشاهى والتشكل اومعهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ماجوابه ليس كل ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لايكون وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لاحاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لانقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا فان قلت ان الصورة لاتحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هى صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هى متشخصة محصلة فى الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها فى ان يستوى للصورة وجود اى لم نقل هى العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ توجد الصورة به اومعه اى قضينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى فى وجود التشاهى والتشكل اللذين تتشخص وتحصل الصورة بهما اومعهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هى اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هى صورة ثم تلخيص مابعد هذا يحتاج الى الكلام

في الشكل فان قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام العنصرية قابلا للانفصال واذا كانت طبيعة الجزء يقتضي مثل شكل الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال وجب ان يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء بمثل شكل الكل قلنا لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للشكل فنقول اما اولا فهذا يلزمكم ايضا لما جعلتم المقتضي للشكل هو الصورة النوعية التي يتساوى الجزء والكل فيها على ما بينا واما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى ان ماهية الجسم وان كان لا ينفك عن الانفصال ولكن يشخص كل جسمية بما ينفي عن ذلك فنبين سقوط الالزام فلئن حاول محاول تقرير هذا الالزام من وجه آخر فقال الجسم اذا انفصل فانه لا يحصل جزء مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب ان يكون مقدار الجزء مثل مقدار الكل لان المقتضي قائم والمانع وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا لم تكن مقتضية للمقدار وجب ان لا تكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فنقول هذا ايضا ليس بقوي لان من الجائز ان تكون الجسمية علة لمقدار معين لانه لا يحصل ذلك المقدار الكبير من الاجسام لاجل مانع منع من ذلك واما كونه جزأ للكل فهو مانع معين ولا يلزم من زوال مانع معين زوال كل الموانع الا ترى ان المنقطعة من الارض اذا انفصلت عن كلها فانه لا تصير كرة مع ان المقتضي لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمة والمانع المذكور وهو كونه جزأ للكل زائل فعلمنا ان ذلك لاجل حصول مانع آخر غير هذا المانع فجاز ان يكون ها هنا كذلك ثم ان ساعدنا على ان الجسمية غير مقتضية للمقدار فلا يجوز ان لا يكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار

﴿ وشكل ﴾

المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه * اشارة * (انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان يقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فاقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة) يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقول الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول انه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا للوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال وللقائل ان يقول هذا الفصل كالناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك اخر وهو ان قوله فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد من ان يحصل اين اخر

فانه من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل مثل اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم تكن الحرارة مؤثرة في تينك الطبيعتين فكذلك ها هنا فهذا ما عندي في هذا الموضع ﴿ ٥٧ ﴾ واما قوله ولان لازم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منقوض بنفسه

وشكل آخر ومقدار اخر يكون بدلا للماضي ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء بالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقومة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما الاثنين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطية للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فيتحلل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي 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 لا من حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا فقد دل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة * اشارة * (ليس يمكن ان يكون شيئان

لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فبقي انه مشاركة من الحاصل فمعناه ان لزوم الشكل للجسمية القائمة بنفسها لو كانت بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها بلا شركة من الهيولى قابلة للوصل والفصل لكنا بينا ان ذلك محال والقائل ان يقول لم لا يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل ان تكون قابلة للوصل والفصل فان قبول الاشكال مغاير لقبول الفصل والوصل الا ترى انك تأخذ الشمعة فتشكلها باشكال مختلفة مع انه لا يرد عليها لا الا تصال ولا الا نفصال فان تلك الجسمية باقية لعينها كما كانت واذا ثبت ان قبول الاشكال قد ينفك عن قبول الانفصال والاتصال لم يلزم من الحكم كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للاشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل الا لحجة وبرهان فان قيل الدليل عليه ان كل ما كان قابلا للاشكال فانه لا بد وان يتميز طرف منه عن الطرف الآخر منه وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة الوهمية لاستحالة وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية كان

قابلا للقسمة الانفكاكية على ﴿ ٨ ﴾ ما مر في الفصول الماضية فاذا يلزم ان كل ما كان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول هذا الكلام لو صحت مقدماته فانه لا يغني في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لا توجد في غير مادة ان الجسمية يلزمها التناهي

فيلزمها الكل وكل منكل فانه يصح ان ينقسم وكل ماكان كذلك فانه يصح مايلزمه الاتصال والانفصال فاذا لووجدت الجسمية لافي مادة لصح الاتصال والاتصال عليها وذلك محال فاذا وجودها في المادة فثبت ان هذا الكلام لو صح لكان كافيا في اثبات المقصود وحينئذ تصير الكلام المتقدم

حشوا * وهم اشارة *

(او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء آخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطباع الجزء وطباع الكل واحد فنقول لك ان الشكل حصول للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جزئيتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة وتحملها صورة الكل ويتجزأ بها واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيأ الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيأ معينا مما تختلف فيه نفس الكلية فليس يمكن ان يقال ها هنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحاله مخلفة (* التفسير *) هذا الشك انما اورده على الوجه الذي ابطل به القسم الاول من الاقسام الثلثة المذكورة وهو ان القائمة بنفسها لو اقتضت الشكل المعين لزم ان يكون شكل جزئها

﴿ فلا ﴾

مساويا لشكل كلها وذلك الشك هو ان يقال ان شكل الفلك مقتضى صورته النوعية مع ان جزئه مساو لكله في الماهية والا لكان الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك فانه يلزم ان يكون جزئه مساويا لكله في الشكل فاذا عقل فليعقل

كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه) اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدا بما يكون اقامة كل واحد منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قوله** (ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه) اقول وهذا هو الذي تكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها

ايضا كون الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب ان يكون جزئها مساويا لكلها فى الشكل وحاصل الجواب
ان المقتضى لمثل شكل الكل قائم فى الجزء الا انه تختلف هذا الحكم لمانع وهو ان وجود جزء الجسم البسيط متأخر
عن وجود كله وجزئية ذلك الجزء مانعة له من ان يتشكل بمثل شكل الكل فاذا كل

فلا يكونان معا وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا
التلازم لايعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة
الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة
وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان
الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة
اخرى ليرتفع الالتباس اللفظى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما
غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما لزمه
بل هما ذاتان افاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك
الصفة هى التى يسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا فى
ذاته بل فى صفته تلك الى ذات الاخرى وهذا لايكون دورا ثم اذا اخذ
الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة
منهما محتاجة لا فى كلها بل فى بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها
الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولايكون فى الحقيقة
كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لااحتياج لاحدهما الى الاخر على
ماظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التى تكون بين المتضائفين
ليست من جنس ماتقدم بطلانه بل هى معية عقلية منها وجوب تعقلهما
معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل
واحدة منهما بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة
اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق المتضائفين لان المتضائفين
لايمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة
البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد
تعقلهما كما فى سائر انواع المضاف المشهور * قوله * (فبقى انه

انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لايكونان فى
درجة التعلق والمعية على السواء) قد تبين مما مر ان التلازم ينقسم الى
مايكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخر من غير عكس والى مايكون
لكل واحد منهما بالاخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذى
قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هى كون الصورة علة وآلة ووسطة اوشريكة
للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة

واما قوله فلما وجب لها ذلك وجب ايجاب ذلك السبب ان لايكون لما يفرض بعد ذلك جزء اما للكل لكونه مفروضا
بعد حصول صورة الكل فمعناه ان ذلك الشكل لما حصل عن القوة السارية فى تلك الهيولى استحال ان يحصل للجزء
مثل ما حصل للكل من الشكل لاستحالة ان يتشكل الجزء لشكل الكل مادام ذلك الجزء جزأ لذلك الكل واما قوله

فهذا له من عارض ومانع وبسبب مقارنة ماتقبل تلك الصورة ويحملها ويجرى ما معناه ماذكرنا من ان المقتضى لان يحصل للجزء مثل شكل الكل قائم الاانه لم يوجد ذلك العارض الذى عرض له وهو كونه جزأ لذلك الكل وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض

اعنى كونه جزأ لذلك الكل بسبب المادة المقارنة تلك الصورة الجاعلة لها المتجزية بها وقد علمت ان الاختلاف فى الجزئية والكلية لا يكون الا لاجل المادة واما قوله وان المقدار او انفرد لم يكن شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدار وتلك الطبيعة وهى واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسه ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما تختلف فيه حتى تغير الكلية فمعناه ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استحال ان يكون شئ منه كلا وشئ منه جزأ لان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجئ من نفس تلك الماهية بل لابد وان يجئ من المادة واذ ليس لها مادة استحال ان يخالف منه شئ شيأ فى الكلية والجزئية ولم يكن ان جزئه يخالف لكله فى الشكل لمثل العذر الذى ذكرناه فى الفلك واما قوله فليس يمكن ان يقال هنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء لحالة مخالفة معناه ان العذر الذى ذكرناه فى الفلك هو ان ذلك الشكل ممكن الوجود فى نفسه وكانت القوة السارية فى كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضى ان لا يحصل مثل الشكل للجزء الذى يفرض بعد ذلك فهذا هو

﴿ ان ﴾

العذر الذى ذكرناه فى الفلك ولا يمكن ان يذكر مثله فى الجسمية القابلة لا فى مادة وظهر الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك قد حصل له ان ما يقتضى تشكله بشكل الكل ولكن امتنع ذلك لمانع وهو كونه جزأ

---

* قوله * (والصورة فى الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو) انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هى ما صرح بها فى الفصل التالى لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى

* اشارة * (اما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين يتعقب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى) لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الشئ الذى يشارك الصورة فى العلية ما هو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبعيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والابعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو بعين السبب الاصل فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفى فى وجود الشئ فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكر هو ايضا فى كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة فينبغى

فاذ اقبل الجسمية القائمة بنفسها لم لا يجوز ان يقال ان جزأيها انما لم يشكل بشكل الكل لان كونه جزأ لذلك الكل منع عن ذلك فجوابه ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلامنا فيها ولم يصح في الصورة المجردة عن المادة ولقائل ان يقول الذي تذكرونه من ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون غير مادة كل تلك الصورة او يكون جزأ من تلك المادة وان كان الاول كان كل تلك الصورة وجزأيها حالين في محل واحد مع ان تلك الصورة وجزأيها متساويان في الذهية فلم تكن الهيولى بان تجعل الصورة التي هي صورة الكل وصورة الكل باولى من العكس وان جاز ذلك جاز ان تكون الجسمية المشتركة من الكل والجزء يقتضي الشيء ان يكون كلا ولاخر ان يكون جزأ وان كان الثاني كانت الهيولى مختلفة جزأيها بالكلية والجزئية فان كان ذلك الهيولى اخرى تسلسل وان لم يكن الهيولى لم يمكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمية والهيولى ان لا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية فان قالوا هذا الحلول انما يلزم لو كانت الصورة وجزأيها معا في الوجود وفي الحلول في تلك الهيولى حتى تقال ليست الهيولى اولى من العكس بان تجعل احدهما كلا والاخر جزأ لكن ليس الامر كذلك فان كل صورة تحصل في الهيولى ثم يحصل بعد ذلك جزأ الصورة اما لتوهم او اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة اولى بان يصير كلا من جزأيها فنقول الان صدقتم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمية الموجودة لا في مادة تكون وجود كليهما سابقا على وجود جزأيتها فلا جرم كان السابق اولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذا ثبت ان الجسمية المجردة

ان يحمل عليهما باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعتم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالف من الاحوال النوعية * **قوله** * (وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلا ما غير هذا المجمل) قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخر ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى

يمكن وقوع الاختلاف فيها والجزئية لم يبق بينها و بين الصورة الفلكية فرق * المسئلة السادسة * فى امتناع خلو الهيولى عن الصور الجسمية و فيها فصول ثلثة * تنبيه * (هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به واوكان له فى حدذاته وضع وهو منقسم ﴿ ٦٢ ﴾ كان فى حدذاته ذ حجم اوغير

فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لاتعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هى هيولى مايخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هى هذه الهيولى لامن حيث هى مطلقة والثانى ان ذات الهيولى هى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث هى قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لامن حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلة هى الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلاشرط الاطلاق والتقييد و يمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود فى الخارج والعقل واليه نذهب ههنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهيته فغير صحيح ايضا لانهما امر ان عقليان ولايصح الحاق الامور الخارجيه من حيث هى خارجية فى احكامها بالامور العقلية من حيث هى عقلية *وهم وتنبيه * (اوالعلل تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالاخر فى التقدم والتأخر والذى يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح واذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما اعنى ارفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما فى ايجابهما ووجودهما) لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات

منقسم كان فى حدنفسه مقطع منتهى اشارة نقطة وان لم ينقسم اليه اوخطا اوسطحا ان انقسم غير جهة الاشارة) * التفسير * لما فرغ من بيان ان الصوره لا ينفرد بنفسها عن الهيولى شرع الان فى بيان ان الهيولى لا ينفرد عن الجسمية والحجة المشهورة فيه ان الهيولى لوكانت خالية عن الجسمية لكانت اما ان يكون مشارا اليها اولايكون والقسمان باطلان فالقول بانفراد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول فى بيانه الهيولى لوكانت من حيث هى هى مشارا اليها لكانت اما ان يكون منقسمة من جميع الجوانب اولا يكون والاول باطل لان المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل الجوانب لكانت الهيولى جسما هذا خلف والثانى باطل لان مالاينقسم فى جميع الجهات وهو مشار اليه فاما ان لايقبل القسمة اصلا وهو النقطة او يقبله فى جهة واحدة فقط وهو الخط او فى جهتين فقط وهو السطح فنقول يستحيل ان تكون الهيولى المجردة نقطة والا لكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال لانا اذا فرضنا وصول طرفين من خطين اليها فهى اما ان يحجب النقطتين اللتين هما

طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقى اولا يحجب فان حجبتها عن التلاقى انقسمت لما مر فى مسئلة ﴿ لا ﴾

الجزء ان الوسط الذى يحجب الطرفين عن التلاقى منقسم وان لم يحجبهما عن التلاقى كانت النقطتان المتلاقيتان لهما تافذين فيها وذلك محال لانها قد كانت قائمة بذاتها مباينة عن الخطين فاما ان بقيت مباينة كما كانت اولم يبق

فان بقيت مباينة بعد نفوذ طرفي الخطين الحدين فيها والحال في المباين عن الخطين مباين عنهما فوجب ان يكون طرفا الخطين متباينين عنهما فاذا طرفا الخطين المتناهيين متباينان عنهما فيكون لهما طرفان آخران والكلام فيهما كالكلام في الاولين فيلزم ان يكون لكل واحد من الخطين نقطة

غير متناهية في موضع واحد ومع ذلك فانه لا يلزم ان يكون لواحد منهما طرف غير مباين لان كل نقطة فرضت غير مباينة عن الخط فانها يكون حالة في النقطة المباينة والحال في المباين مباين فاذن النقطة التي فرضت غير مباينة عن الخط مباينة هذا خلف وان لم يبق مباينة صارت حالة في الخطين وعلى هذا يكون الخط حالا في السطح والسطح في الجسم والحال في الحال في شئ حال في ذلك الشئ فاذا الهيولى حالة في الجسم وقد فرضناها مجردة هذا خلف فثبت ان النقطة لا يمكن ان يكون قائمة بذاتها وكذلك الخط لا يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما ان يحجب الخطين اللذين هما نهايتا السطحين عن التلاقي اولا يحجبهما ويعود الكلام بعينه وكذلك السطح لا يمكن ان يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما ان يمنعهما عن التلاقي اولا يمنعهما فثبت بهذا ان النقطة والخط والسطح لا توجد قائمة بذواتها وعند ذلك نقول الهيولى يستحيل ان تكون في حد ذاتها مشارا اليها وفي هذه الحجة ابحاث تركناها اختصارا للاختصار فلنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل انما لها وضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به فاعلم ان الوضع يقال بالاشتراك على معان والمراد ههنا كون الشئ بحيث يمكن الاشارة اليه واذا عرفت ذلك فنقول المراد ان الهيولى انما تكون الاشارة اليها لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها فان قيل ذات الهيولى من حيث هي هي اما ان تكون له اختصاص بالحيز اولا يكون فان كان الاول كانت الهيولى

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

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

(الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه) الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط هو السطح والخط ويتصل بها

هى الجسم نفسه او المقدار نفسه وان كان الثانى فعند حلول الجسمية فيها اما يبقى تلك الذات اولا يبقى فان لم يبق لم تكون الصورة الحالة فيها حالة فيها لان الموجود لا يحل فى المعدوم وان بقيت فتلك الذات لا تكون مختصة بالحيز والجهة فلا تكون اليها اشارة اصلا ﴿ ٦٤ ﴾ بل الاشارة انما تكون الى الجسمية فاذا

قولكم الهيولى يشار اليها بسبب ما فيها من الجسمية كلام مجازى بل المشار اليه هو الجسمية ما والهيولى فغير مشار اليه اصلا فنقول هذا باطل بالعرض فانه غير مشار اليه فى ذاته بل بسبب المحل فاذا جاز ذلك فليجز ان تكون الهيولى مشارا اليها لا لذاتها لكن بسبب ما يحل فيها واما قوله فلو كان له فى حد ذاته وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم فاعلم ان فى ظاهره نظرا لانه ليس كل ما كان ذا وضع وكان منقسما كان ذا حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذى حجم لان الخط وان كان فى نفسه مقدارا الا انه ليس بذى مقدار بل الحجم هو المقدار القابل للتجزيه من الجوانب الثلثة فاذا يجب ان يكون المراد من هذا الكلام ان كل ذى وضع يكون منقسما من الجوانب فهو ذو حجم واما قوله ان غير منقسم كان فى نفسه منقطع منتهى اشارة معناه ان كل ما يشار اليه فلا من طرف ينقطع الاشارة عنده وذلك الطرف يجب ان لا يكون منقسما من الجانب الذى انقطعت الاشارة عنده والا فيكون قد بقى وراء ذلك المقطع شئ من المشار اليه فلم يكن مقطع الاشارة مقطع الاشارة هذا خلف فاذا كل ما يكون مقطعا للاشارة فهو طرف ولما كان كل طرف انما كان مقطعا للاشارة لانه طرف لا جرم انعكس تلك الموجبة الكلية موجبة جزئية فصدق ﴿ مضافة ﴾

ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة واما قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة فمعناه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذى به صار مقطعا للاشارة فهى ان لم تنقسم

فى النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هى ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمى ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمى يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهى فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمى داخلة فى المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم فى قوله الجسم ينتهى ببسيطه هو التعليمى لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعى انما يصير معروضه بتوسط التعليمى وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ فى جهة ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها فى جهة من حيث هو واحد يقتضى بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهى بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول فى انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهى بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذى لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهى بالنقطة وهى ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهى ببسيطه لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهورى فانها نهاية لذى النهاية فاذا القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذى به يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضى ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية

البته كان نقطة وان انقسم فى غير مأخذ الاشارة كان خطا اوسطحا فقد بين ان الهيولى الخالية عن الصورة لو كانت مشارا اليها لكانت اما نقطة او خطا اوسطحا او جسما واما ابطال ذلك فهو غير مذكور فى الكتاب وقد ذكرناه *تنبيه* ﴿ ٦٥ ﴾ (فلو فرضنا هيولى بلاصورة وكانت بلاوضع ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لوكانت فى صورة يوجب لها وصفا هناك او قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض وليس يمكن ان يقال ايضا ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه من تخصيص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى لحوقا يخصص فى اقرب المواضع الطبيعية من تلك المواضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى لهما مما كان موضعا لهذا الصار ماء وهو هواء وانما لم يكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثانى وهو ان يقال الهيولى الخالية عن الصورة لاتكون مشارا اليها وبيانه ان الهيولى الخالية اذا لم تكن مشارا اليها ولم تكن فى حيز وجهة استحال ان تحصل فى حيز معين

مضافة الى ذى النهاية **قوله** (والجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما ولا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه) قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لايتصور الابعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج فى معرفة تأليفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما اوليكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف مادارت القضية فلم لايجوز مثله فى السطح والتناهى اقول والجواب عنه ان اجزاء الشئ فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة فى حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لايعقل كونهما جزئين عقليين اذهما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين فى الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه والجزء لايكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذى السطح وذى التناهى جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتقوم بجزئه العقلى وبجزئه الوجودى فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لايتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتى وهو ان السطح لايفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهى انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى وهو يقتضى ان يكون عروض التناهى للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة

عند حلول الجسمية فيها لان حصولها فيه على التعين لوكان للجسمية اوما يلازمها وجب حصول كل الاجسام فيه وان كانت لامر غير لازم لجسميته امكن حصول الجسمية عاريا عن ذلك المخصص فحينئذ يجب ان لايحصل فى حيز معين فالهيولى لوكانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فانها لايحصل فى حيز معين

بل اما ان يحصل فى كل الاحياز وهو محال اولا فى شئ منها فحينئذ لاتكون متجسمة مع انا قد فرضنا متجسمة هذا خلف فان قيل هذه الحجة مبنية على تساوى الاجسام باسرها فى الجسمية والكلام عليه قد مر الان بعد المساعدة على ذلك فان هذا الاشكال لازم عليكم اما اولا فلان الجسم

بشئ من الصور النوعية على التعيين مع انه يكون موصوفا ابدا بصورة معينة فلم لايجوز ان يقال الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فانه وان كان لايجب حصوله فى حيز معين الا انه مع ذلك تحصل فى حيز معين واما ثانيا فلان اختصاص كل جزء من اجزاء العنصر الواحد بجزء من اجزاء حيز ذلك العنصر ليس الا على سبيل الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون الهيولى الخالية عن الصورة الجسمية تحصل فى حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والجواب اما عن الاول فلان قبل كل صورة نوعية صورة اخرى نوعية وكان الجسم حين ما كان موصوفا بالصورة النوعية السابقة عرض له ما جعله مستعدا لقبول الصورة النوعية اللاحقة فلاجل ذلك حصلت الصورة النوعية المعينة ودون غيرها واما الهيولى الخالية عن الصورة فانها قبل الاتصاف بالصورة ما كانت موصوفة بصورة اخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول الصورة المعينة فظهر الفرق ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يقال الهيولى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلاجرم صح

ان يقال انا الهيولى قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عارض اعد لقبول الجسمية مع صورة نوعية خاصة فلاجرم حصلت بعد التجسم فى حيز معين وبالجملة فالفرق الذى ذكروه انما يصح لو قلنا ان الهيولى قد كانت خالية

عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط فى البرهان الانى اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهورى فلعله نسى ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فيكف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لايعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط فى كلامه ولا يبالى ان يذهب وبما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** (واما السطح سطح الكرة من غير اعتبار حركة اوقطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فما يعرض عند الحركة والخط المحيط للدايرة قد يوجد ولا نقطة) يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهى فانهما لايعرضان لهما مع عدم التناهى ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التى استعملها فى هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدايرة سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هى اعظم الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** (واما المركز فعند ما تتقاطع اقطارا وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود نقطة فى الثنتين وسائر ما لاينتاهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل

عن الجسمية وعن جميع الصفات اما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية الا انها كانت موصوفة بصفات اخر وكل واحد منها كان مسبوقا باخر وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتأخر لم نمنع ان يقال المادة قبل اتصافها بالجسمية

حصل فيها امر اعد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية معينة وعلى هذا التقدير تسقط حجتكم التي عولتم عليها فلئن ابطلتم ذلك بان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيأ واحدا بالقوة وبالفعل وبعد اتصافها بالجسمية لابد وان تتجزى بالقوة فيكون الشئ الذى لم يكن منقسما بالقوة بعينه يصير منقسما بالقوة وذلك محال فنقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو ان الهيولى فى حد ذاتها وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهى من حيث هى هى اما ان تكون قابلة للقسمة اولا تكون فان كانت قابلة للقسمة سقط اصل الكلام وان لم تكن فاما ان تمتنع صيرورة مالبس بمنقسم منقسما اولا تمتنع فان لم تمتنع سقط اصل الكلام ايضا وان امتنع كانت الهيولى وان لازمتها الجسمية ممتنعة القسمة فيكون الجسم لكونه ماديا ممتنع القسمة هذا خلف الثانى لم لايجوز ان يقال قبول الهيولى للقسمة موقوف على حصول الصورة فعند فقدانها لاتقبل القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط ثم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكنا نقول انه لو صح لكان كافيا فى بيان امتناع انفراد الهيولى عن الصورة فيقع الحجة التى ذكرتموها لغوا واما الجواب عن الثانى فهو ان كل جزء من اجزاء عنصر واحد انما اختص بجزء من اجزاء حيز ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة موصوفا بصورة اخرى وكان بسببها حاصلا فى حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة اخرى لكان حيزها معينا لان لجزء المعين من الهواء يكون

الاجزاء فى المقادير الابعد وقوع مالبس بواجب فيهما من حركة اوتجزية

واذا سمعت فى تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة فخذ ما يأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه يأتى قسمته فيها) اقول يريدان الدائرة لايصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز وحركة الدائرة انما تقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة هى المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز فى وسط الدائرة كوجود نقطة فى ثلثيها اى كما ان موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكران وقوع الفصل فى المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا فى موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول فى سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهى بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لايفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شئ لم يلزم لها شئ مما ذكر وهذا حكم لايختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ولمنتصفه منتصف وهلم جرا وهى ممتازة فى نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بان نقول انها لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به **قوله** (وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فى الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذى يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا برى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها

فى حيز معين فاذا انقلبت ماء فانه لثقله لا بد وان ينزل الى الجزء المساوى لذلك الجزء من حيز الماء فاختصاصه بعد صيرورته ماء ذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مخصوصا بالحيز الاخر واختصاصه بذلك الحيز انما كان لاختصاصه قبل ذلك لحيز آخر فيكون سبب اختصاصه لكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك بحيز آخر معين فاعلم ان هذا الجواب هو بعينه الجواب عن السؤال الاول وكلامنا عليه ككلامنا على ذلك الجواب ولنرجع الى شرح المتن قوله فلو فرضنا هيولى بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال وكانت فى صورة توجب لها وضعا هناك وكان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الوضع فمعناه ان الهيولى اذا لم يكن لها فى نفسها حيز ولا اليها اشارة فلو فرضنا ها خالية عن الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن ان يحصل فى حيز معين لان حصولها فى ذلك الحيز انما يكون لاجل ان الصورة حصلت فى المادة عند ما كانت المادة فى ذلك الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية مختصة بحيز ما فاما اذا فرضت خالية عن الجسمية لم يصح ان يقال انه حدثت الصورة فيها عند ما كانت فى ذلك الحيز ولقائل ان يقول حصول الصورة فيها عند ما تكون هى فى ذلك الحيز سبب لاختصاصها بذلك الحيز فلا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم من حصول الجسمية فى المادة التى ﴿ وان ﴾ ما كانت مختصة بحيز ان لا يختص لها حيز لاحتمال ان المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية وان تلك الصفات اعدت المادة للجسمية وللحصول فى حيز معين دون سائر الاحياز

ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها) افاد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب فى الوجود وان الذى يقال بخلافه لافهيم المبتدئين شئ غير حقيق بل هو تخييلى فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح * تنبيه * (ما اسهل ما يتاتى لك تامل ان الابعاد الجسمانية ممتنعة من التداخل وانه لا ينفذ جسم فى جسم واقف له غير منخ عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض) يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعى كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ فى جسم واقف له غير منخ عنه تذكير للاستقراء الذى اكتسبت النفس هذا الحكم الاولى فى مبادى التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولى ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها فى العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هى المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك فى ان عظمين يحتمان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها فى العظم فلذلك لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العمق والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعى فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير يا سرها ينبغى ان يقول من حيث هى مقادير * اشارة * (انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما محدودة القدر تارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كان لها اوضاع مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لمقدير ها وتقدير ما يقع فيها اختلافا مقدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدارى وليس على ما يقال لا شئ محض

واما قوله وليس يمكن ايضا ان يقال الى اخره فمعناه ماذكرناه فى الجواب عن السؤال الثانى فانه اذا قيل لنا لم لايجوز ان يختص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سواء كما ان القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان جميع اجزاء حيز الماء بالنسبة الى القطرة على السوا كان جوابنا عنه ان نقول الجزء من الهوا اذا صار ماء فان تعين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان موضعه كان متعينا كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا فى حيز معين فاذا صار ماء وجب بمقتضى ثقله ان ينزل الى اقرب حيز من الحيز الذى كان موضوعا لهذا الذى صار الان ماء حين كان هواء فاذا تعين حيزه فى الحال بسبب تعين حيز قبل ذلك وهذا يقتضى ان يكون قبل كل وضع وضع آخر معين ليكون السابق علة للاحق فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لايأتى فيها هذا الوجه فظهر الفرق ولقايل ان يقول لانزاع فى كون الوضع السابق عليه يتعين الوضع اللاحق ولكن لايلزم من انتفاء الوضع السابق ان لاتعين الوضع اللاحق لاحتمال ان الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور اخر اعدت المادة عند التجسم لاختصاصه بالموضع المعين وتقريره ما مر * تنبيه * (فاحدس من هذا ان الهيولى لاتتجرد عن الصورة الجسمية) * التفسير * قد علمت ان الحجة على ابطال انفراد الهيولى عن الصورة ان الهيولى الخالية عن الصورة اما ان تكون مشارا اليها اولا تكون والقسم الثانى انما ابطلناه بان قلنا اذا حصلت الصورة فيها فاما ان تحصل فى كل الاحياز اولا فى شئ من الاحياز وفى حيز معين ولما كان فساد القسم الاول والثانى ظاهرا لم يتعرض الشيخ لابطالهما لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث فقط لاجرم بعد لم يقل ابطاله انه يلزم استحالة خلو الهيولى عن الصورة بل امر بان تحدس ذلك يعنى لما بطل

وان كان لاجسم) يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لاشئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لايتلاقيان ولايوجد بينهما مايلاقى واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى بعدا مفطورا ولايتناول الذى لاينتاهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة الابعاد ليتقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لايمكن ان يتقدر بشئ اصلا ثم بين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هى ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعنى البعد المقدارى واما ذوكم متصل اعنى الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لاجسما كما زعمت الفرقة الثانية * تنبيه * (واذ قد تبين ان البعد المتصل لايقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لاتتداخل لاجل بعضيتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تتحى عنها مابينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلا) يريد ابطال المذهب الثانى وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين متقدم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم احديهما بان البعد المتصل لايقوم بلا مادة وهو ممتنع فى باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لاتتداخل وهو ماذكره فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعد اصرفا على مايقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل يتحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على مايقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تتحى عنها مابينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلا وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه

القسم الثالث من تنبيه بعد ذلك لفساد القسمين الاولين فغير ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا السبب قال فاحدس ان الهيولى لاتتجرد عن الصورة ولم يقل فثبت ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة

* المسئلة السابعة * (فى بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية وفيها فصلان * تنبيه *

(والهيولى قد لايخلو ايضا عن صور اخرى وكيف ولابد من ان تكون امامع صورة يوجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة اوتعسر اومع صورة يوجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير الجرمية فكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص اووضع خاص معينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية القائمة المشتركة فيها)

* التفسير * لما فرغ عن بيان ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجرمية شرع الآن فى بيان وجوب اتصافها بصور اخر بعضها مناسبة للكيف وبعضها مناسبة للاين اما اثبات الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها باسرها فى الجسمية منقسمة الى اقسام ثلثة احدها الاجسام القابلة للانفكاك والالتيام والتشكلات بسهولة وهى الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه الامور بعسر وهى الاجسام اليابسة وثالثها مالايقبل الانفكاك والالتيام والتشكلات اصلا وهى الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من الاجسام لكل واحد من هذه الاحكام لايمكن ان يكون للجسمية المشتركة فيها ولالوازمها ولالفاعل المباين فانه ان لم يكن الجسم المخصص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام امرا ﴿ بيان ﴾ ممكنا وقع لاعن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك فذلك الاستحقاق لايكون للجسمية المشتركة فيها فلابد وان تكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجرمية وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الحجة

لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله * اشارة * (ولقد يناسب مانحن مشغولون به الكلام فى المعنى الذى يسمى جهة فى مثل قولنا تحرك كذا فى جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لولم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لاشئ فتبين ان للجهة وجودا) يريد اثبات الجهات والجهة هى التى يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة اوالاشارة الحسية فى سمت ما ووجه المناسبة انها كما تحققت نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثانى انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهى بناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لايقصد مالبس بموجود والثانى ان الجهة يشار اليها ومايشار اليه فهو موجود * اشارة * (اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التى لاوضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها تتناولها الاشارة) يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التى لاوضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين فى الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لايقصد مالا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثانى من المذكورين وان كان بينة بحسب التصديق فان ليتهافى نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشارة الحسية * اشارة * (لما كان الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها فى امتداد مأخذ الاشارة والحركة ولوكان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ليست الجهات هى اما ان يكون منقسمة فى ذلك الامتداد اوغير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى مايفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل 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 فاوصل اليه هو الجهة لاجزء الجهة فتبين ان الجهة حد فى ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد الامتدادات اطراف بالطبع وماسبب ذلك ونتعرف احوال الحركات الطبيعية) يريد

مبنية على اشتراك الاجسام باسرها فى الجسمية وقد بينا ان ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن الاجسام كما اختلفت فى الصفات التى ذكرتموها فقد اختلفت ايضا فى الصور التى هى مبادى تلك الصفات فان كان اختصاصها بتلك الصفات يجب ان تكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يجب ان تكون لصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل فان قيل اختصاص الاجسام العنصرية بصورها المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصور اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصور اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لاتقبل الا الصورة التى حصلت فيها فهذا هو السبب فى اختصاص كل جسم بصورته النوعية قلنا قولكم اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله فى الكيفيات حتى تقول الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الاتصاف بها موصوفا بصفة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية المعينة لان مادته لاتقبل الا تلك الكيفية وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ثم ان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم ليكون مبدأ لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لابد من اثبات ذلك فى كل جسم بيانه وهو ان عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لايمكن القطع بان يكون لاجل صورة ذلك لان تلك الصورة اما ان تكون لازمة لجسمية الفلك اولا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون علة للحكم الذى يمتنع زواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة واما ان كانت لازمة فذلك اللزوم اما لنفس الجسمية اولما يكون

بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اى انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهى على ماحققه طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لو جوب تناهى الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما فى الكتاب ظاهر واقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذى وضع الى حركة اليه وحركة عنه اى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى مالا ينقسم فى جهة الحركة واما بالقياس الى ماينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه واراد قسمة لا تصح بالقياس الا الى مالا ينقسم فى بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب الحركة فى الشئ المنقسم لاتخالف اما يكون عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والا فجاز ان يكون جهة الحركة هى المسافة التى تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة * وهم وتنبيه * (لملك تقول ليس من شرط ماليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ماتشككت به غير ضائر فى الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يلوهذا الفن من الكلام) الوهم هو شك فى كبرى احد القياسين اللذين اثبتا بهما وجود الجهة وهى قولنا المتحرك لايقصد مالا يوجد وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى التى فى الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما تقصد مالا يوجد فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك فى الاين لايقصد مالا يوجد فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك لان الشك غير قادح فى المطلوب وذلك لان الجهة التى تحصل

حالا فيها اولما يكون محلا لها اولا لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمية ان كانت امرا مشتركا فيه بين الاقسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية مشتركا فيها فقد سقط اصل الحجة واما الثانى فهو باطل ﴿ ٧٢ ﴾ ايضا لان ذلك ان لم يكن لازما

لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان لازما عاد التقسيم ولزم التسلسل واما الرابع وهو ان يكون اختصاص الفلك بالكيفية اللازمة له لشئ غير حال فيه ولا محل له فهو ايضا باطل لان ذلك الشئ اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذى مضى والثالث نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد لجسمية الفلك تلك الكيفية اولى من ان يفيد لجسمية غيره تلك الكيفية وايضا فبتقدير صحة هذا القسم فانه يبطل المقصود لان اختصاص الفلك بالكيفية المعينة اذا كان لاجل شئ غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة الى اثبات الصورة النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سوى الثالث ثبت انه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة الا لاجل مادته اما بواسطة او بغير واسطة واذا كانت المادة كافية فى هذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك على اثبات صورة نوعية له فثبت ان الحجة التى ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها على ان الجسم الذى لا يقبل الاشكال المختلفة لا بسر ولا بسهولة انما كان كذلك لاجل صورة حالة فيه واما العناصر فمعلوم انها على قسمين احدهما ما يقبل الاشكال المختلفة بسهولة وثانيها ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز ان يقال ان سهولة ﴿ بل ﴾ قبول الاشكالات معللة بعلة وجودية واما صعوبة قبولها فانها معللة بعدم تلك العلة او بالعكس وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلو الاجسام العنصرية عن الصورة النوعية ثم ان وقعت المساعدة على ان الصفات

بالحركة فى الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا الان لنثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلى غير برهانى ولذلك قال على ان الحق هو الفرق *النمط الثانى* (فى الجهات واجسامها الاولى والثانية) الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية *اشارة* (اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد ما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك) يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم اعنى ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة اثنان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلى راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان منها طرفا الامتداد العرضى ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلى اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقى ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها فى ساير 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 التى هى اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات

الثلثة اعنى سهولة قبول الانفكاك وصعوبة قبولها وعدم قبولها لابد من اسنادها الى عال وجودية فلم قلتم ان تلك العال صور بيانه ان الصورة عندكم عبارة عن الحال القوم لمحله اى الحال الذى يكون سببا لوجود محله فاذا عرفت ذلك

فهب ان الحجج التى ذكروها تدل على امثال هذه الاحكام

بل امتدادات هى اطراف السطح ويرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب عينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان عينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلى رأسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والافاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا يعنى اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا فى القدام والخلف والاول فرض وقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار الرأس والقدم فان قيام شخصين على طرفى قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلى رأس احدهما يلى قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار ما يقرب من السماء وما قابله اقول ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلى رأس شخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانعكاس بل المراد ما يلى الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذى يلى القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما شبه ذلك بالملك الذى يسمى الجانب الشرقى منه يمينا والجانب الغربى شمالا شبهها بالانسان الذى يسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان باليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فسر قوله وما يشبهه ذلك بالملك اولى لان تصف الملك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للملك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما قابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شىء لا تصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما يكون بالفرض اى فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط * اشارة * (ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء اوملاء مشابه فانه ليس احد من المشابه اولى بان يجعل جهة تخالف الجهة اخرى من غيره فيجب ان يقع بسبب خروج

فانه ليس بان يقال حصول الجسم فى الاين مخصوص لاجل اتصافه بالمكان المخصوص باولى من العكس وكذلك ليس بان يقال اتصافه بالشكل لاجل اتصافه بالحرارة او البرودة اولى من العكس بل ليس بان يقال اتصاف النار باليبوسة لاجل اتصافها بالحرارة اولى من العكس فانا قد نجد الحرارة واليبوسة منفكة

كل واحدة منهما عن صاحبتها واذا ثبت انه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالاخر وجب ان لا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الاعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ البعض الآخر فاذا يكون اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة لا على سبيل التقدم والتأخر فتكون للشيء الواحد صور كثيرة في درجة واحدة وذلك محال عندهم فهذه شكوك على الحجة المذكورة على ثبات الصور النوعية يجب الاحتيال في حلها على من اراد اثباتها واما الدلالة على اثبات الصور المناسبة لباب الاين فهو انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان خاص كما غيرا ذلك المحيط او وضع خاص كالفلك المحيط وغيره وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها واعلم ان الشكوك المذكورة متوجهة ههنا ايضا مع ان ههنا زيادة بحث عن المقدمة القائلة انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان خاص وسيأتي ذلك في النمط الثاني واما عبارة الكتاب في هذا الفصل فغنية عن الشرح واما فرض الكلام من الكيفيات في سهولة قبول الاشكال وعسرة قبولها وعدم قبولها لانه يمكن ههنا بيان ان الاجسام لا تخلو عن هذه الامور فان الجسمية اما ان تكون قابلة للاشكالات المختلفة او لا تكون فان كانت قابلة لها فتلك القابلية اما ان تكون سهلة او لا تكون فبهذا الطريق ظهر امتناع خلوها عن هذه الكيفيات واذا ثبت استنادها الى صور نوعية موجودة في تلك المواد لزم القطع بامتناع خلوالهيولى عن تلك الصورة واما في الحرارة والبرودة وسائر انواع الكيف الاقليلا منها فانه لا يمكن بيان امتناع خلو

عنه ولا يجوز ان يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفترض منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاط به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاط به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخير يحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا حدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في حد ذات دون اخرى بمكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن اليمين ان تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا يحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله) تقرير البرهان مع محاذات ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتباينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيه بالفرض غير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج عما يشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا

﴿ القسم ﴾

الجسم عنها فلا يلزم من وجوب اسنادها الى الصور بيان امتناع خلو الجسم عن تلك الصورة النوعية * تنبيه * (واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جسمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيه

فيما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج متحدد بها ما يجب من القدر والشكل وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤالين يذكر على دليلين اوردهما

الجسمية لا ينفرد بنفسها عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما ان يكون لذاتها وللفاعل او للحامل واختار ان يكون ذلك للحامل وابطل ان يكون النفس الجسمية بانه لو كان كذلك لزم استواء جميع الاجسام في المقادير والاشكال ولزم ايضا مساواة الكل والجزء في المقدار والشكل وقال ان يقول هذا ايضا يلزمك على ما اخرته من ان المقدار والشكل لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة في موادها وكان يجب استواؤها في المقدار والشكل ثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية بان الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الكيفيات فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد منهما بكيفية الخاصة لاجل صورة نوعية خاصة به وكان لقائل ان يقول لو كان اختصاص كل واحد منها بكيفيته لاجل صورة نوعية مختصة به لكان اختصاص كل واحد منها بتلك الصورة لصورة اخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن هذين السؤالين جوابا واحدا لاجرم لم يذكر ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا السؤال في المسئلة الاولى بل اخره الى هذا الموضع ليكون جوابا عن السؤالين في المسئلتين وتقرير ذلك الجواب في المسئلة الاولى

القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحديد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فانه يحال بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلا نعم مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما ثالثا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان عاد بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة بجسم واحد لا على اي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات * شارة * (كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي محددا بجهة له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر) يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز الحركة المستقيمة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة

انا لا نقول المادة يكفي في تعيين الشكل والمقدار بل نحتاج في حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال والا يؤدي الى امور اخر لاجلها تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لا بد وان تكون هي ايضا مسبوقة بامور اخر حتى يكون كل سابق سببا لاستعداد المادة لقبول ما يحصل

غفية وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى وتلك الاسرار هي ان ذلك يقتضي ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا هو الجواب بعينه عن السؤال المذكور في اثبات الصور النوعية وان كان

قد بينا ان هذا يمنعهم من اثباتها وهو الجواب ايضا عن السؤال المذكور على الدلالة على استحالة خلو الهيولى عن الصورة على ما مر تقريره قبل ﴿ المسئلة الثامنة ﴾ بيان كيفية تعلق الهيولى والصورة وفيها تسعة فصول * وهم * تنبيه * (واعلم ان للهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المبقية لاولية لقوام الهيولى او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم باحتما عهما جميعا تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقارنا به الآخر من الآخر بمكنه او يكون بسبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر) * التفسير * لما بين ان الصورة والهيولى لا تنفك واحد منهما عن الاخرى شرع ههنا في تقرير الوجوه التي يمكن ان تقع تلك الملازمة ليبطل الباطل منهما ويحق الحق وطريق حصر ذلك الوجوه ان نقول لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمان وجودا وعدما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا تكون ﴿ بعد ﴾ ولا واحد منهما محتاجة الى الاخرى اما القسم الاول وهو ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس فهو على اقسام ثلثة لان الصورة اما ان تكون علة مطابقة للهيولى او جزأ من العلة او لا تكون علة ولا جزأ منها

موضعه بالتغيير ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع وهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة الاينية تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا ان الجهات لا تتمايز لا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والامكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوزنا عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما سيجيء بيانه بل من حيث ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة

بل يكون آلة اووا سطة للعلة فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلثة والحق من جملتها عند الشيخ هو ان تكون الصورة جزأ من العلة فتكون شريكة لشئ آخر ليكون مجموعهما علة لوجود الهيولى ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله

واعلم ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاعلم ان فى هذه الالفاظ

بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره فى الخط السادس فى بيان ان الخلاء ليس علة للصعود انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتاخر عن الشئ ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره وهو محال * تذنيب * (فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارق) يريد ان يذنب اثبات تحدد الجهات وكونه غير ذى جهة ببيان سائر احواله فنقول فى تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثمانية كما مر والمراد ههنا ماهو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما ولاذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ماعداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب اشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثانى فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه فى الموضع والوضع ماذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده * قوله * (ولعله لا يكون المحذور الاول الا القسم الاول فان كان

احترازات احدها انه لو قال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة لكان لا يدرى ان الهيولى مفتقرة فى ماهيتها الى الصورة او فى وجودها فلما قال فى ان تقوم بالفعل زال ذلك الاشتباه واعلم ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا فى وجودها وثانيها انه لو قال الهيولى مفتقرة فى وجودها الى الصورة لكان لا يدرى انها مفتقرة الى الصورة فى وجودها الخارجى او فى وجودها الذهنى او فيهما جميعا ولما كان الحق ان ذلك الافتقار ليس الا فى وجودها الخارجى لاجرم قال الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجى وثالثها انه لو قال مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى الصورة لكان لا يدرى من هذا الكلام وجوب بلا قبهما لان العالم مفتقرة فى وجوده الى البارى تعالى مع انه تعالى مباين له فلما قال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه ثم ههنا شك قطعى وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهيولى مفتقرة فى وجودها الخارجى الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشئ لغيره حالة اضافية يفرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات التى هى عارضة لها فاذا المقارنتان اعنى

اعنى مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحدة منهما متاخرة عن وجود الهيولى فلو حكمنا بافتقار الهيولى من حيث انها موجودة الى تلك لزم تاخر وجود الهيولى عن تلك المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت متاخرة عن وجود الهيولى فيلزم الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها

بالعقل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة واما وجود مقارنتها للصورة فانه تكون حكما بعد وجود الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ ذلك ثم اعلم انه لابد من تصحيح هذه القضية بالحجة لان الذى سبق هو ان الصورة

لاتخلو عن الهيولى والهيولى لاتخلو عن الصورة وهذا القدر لايكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى الصورة لاحتمال ان يكونا متلازمين وان لم يكن احدهما مؤثرة فى الاخرى كالابوة والاخوة وبالجملة المضافين فانهما متلازمان وجودا وعدما مع انه لايكون واحدا منهما مفتقرا فى وجوده الى الآخر وان وجب افتقار احدهما الى الآخر لكن الصورة هى مفتقرة الى الهيولى من غير عكس وسيأتى بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين واما قوله فاما ان تكون الصورة هى العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى اوتكون الصورة آلة اوواسطة لتقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا اوتكون شريكة لمقيم باجتماعهما تقوم الهيولى فاعلم ان هذه الاقسام الثلثة باسرها اقسام القسم الاول وهو ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الالة والواسطة ان كل آلة واسطة وليست كل واسطة آلة لان الالة لاتكون موجدة ولكن يتوقف ايجاد الموجد للشئ على توسط ذلك الشئ واما المتوسط فقد يكون مؤثرا وهو العلة القريبة فانها تكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة واما قوله اويكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى ان يكون متقاما به الآخر من الاخر بعكسه

﴿ ممكنا ﴾

بل يكون سبب ماخار جا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالآخر فاعلم انه لما فرغ من تعديد اقسام القسم الاول اراد ان يذكر الاقسام الباقية الا انه لم يذكر القسم الثانى وهو ان يكون الصورة مفتقرة الى الهيولى

للقسم الثانى وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة)معناه لعل الامر فى نفسه هو ان المحدد الاول لايكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثانى وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اى ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثانى ووضعه ثم يتحدد بالثانى جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا اوعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيطا به وان كان الحق فى نفسه هو ان المحدد الاول الذى لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذى له موضع متحدد يحتاج فى تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولايجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا لموضع غيره وحينئذ لايكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثانى فى قوله فان كان للقسم الثانى وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لايكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثانى لانه تالى المتصلة التى اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذى هو المقولة لان وضع الثانى بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لايحصل للجسم الذى له موضع الا بحصوله فى الموضع وقال الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هى انه كاف فى تحصيل جهتى القرب والبعد ودخول المحاط فى التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما اقدم فانها يكون مستندة الى ماهى اقدم لكن الشيخ سيبين فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء

واما لم يذكره لان الذى جعله مورد القسمة هو ان تكون الهيولى مفتقرة فى وجودها الى مقارنة الصورة ولا يحتمل هذا القسم بل ذكره القسم الثالث والرابع مع ان الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد التصيير الى واحد منهما فان لقائل ان يقول لما ثبت ان الهيولى لا تخلو عن الصورة وان الصورة لا تخلو عن الهيولى فليس الحكم باحتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس بل الحق هو ان كل واحد منهما محتاج الى الاخر وهو القسم الثالث او كل واحد منهما غنى عن الاخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ليس قسام احدهما بالاخر اولى من العكس جعل اللازم منه ان يكون هناك سبب آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر وذلك غير لازم لاحتمال ان لا يكون هناك سبب يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر بل يكون كل واحد منهما قائما مع الاخر وبالاخر فهذا قسم لابد من ذكره وابطاله وانه لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون فى الوجود موجود ان واجبا الوجود ويكونان متكافئين فى وجودهما الثانى ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الاخران كان المراد منه ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر فهو غير جيد لان مورد القسمة هو ان الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى الصورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكورا فعلى التقدير الاول يكون بعض الاقسام منافيا لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى يكون بعض الاقسام متروكا *تنبيه* (اما الصورة التى تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين وههنا سر آخر) * التفسير * الصور على قسمين منها ما يمكن ان يعدم ويحصل فى موادها عقيب

ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوى بالتحديد اولى من المحوى وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون محددا لجهات العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار فى حيزها ابدا بالقسر والثانى يقتضى ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذى يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ فى كلامه ولولا الشك الثانى لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول واما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتى له بيان آخر واما الشك الثانى فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ماهو الجهة بالطبع بل يطلب ماهو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض اولم يكن كباقى العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يتجاز على حيز النار ويصعد فى فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن فى هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثانى وبوضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع الثانى ثالثا فى المعنى **قوله** (ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى رتبة الابداع) اى خلق بالمحدد الاول ان يكون

عدمها اخرى ومنها مالايمكن ذلك فيها فالاول هوصور العناصر فان صورتها الجسمية قد تتقدم عن موادها فانا بينا ان الجسم اذا انفصل فانه يعدم تلك الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدثت فيها جسميتان اخريان واما امكان عدم صورها النوعية فقد ثبت ﴿ ٨٠ ﴾ ذلك بالادلة الدالة على صحة

الكون والفساد واما الثاني فهو صور الافلاك فان صورها الجسمية وصورها النوعية لاتعدم ولاتحصل في موادها صور اخر غيرها والمقصود من هذا الفصل بيان القسم الاول من الصور يمتنع ان تكون عللا مطلقة اووسائط وآلات مطلقة في وجود الهيولى والحجة على ذلك ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة المؤثرة وبوجود الواسطة المطلقة وماكان كذلك فانه يجب عدمه عند عدم العلة والواسطة لكن الهيولى لايعدم عند عدم هذه الصورة المتزائلة فتلك الصور لاتكون عللا ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى واما قوله لابد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين والباقين فمعناه ان الاقسام التي عددها قبل هذا الفصل لما كانت اربعة احدها ان تكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون واسطة وآلة مطلقة وثالثها ان تكون شريكة لشيء ورابعها ان يكون هناك سبب خارج عنها يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر واذا ابطل في الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ان يكون على احد القسمين الاولين لم يبق الا ان يكون على احد القسمين الباقيين يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية ومايصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ولوكان سببا ﴿ فيه ﴾ لقوامها مطلقا لسبقته بالوجود ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود وسابقة ايضا للهيولى بالوجود حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير الهيولى اى والحال هذا فيجمع المعنى الاول

في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه وبين المبدء الاول منه تعالى ذكر واقل عما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولايلزم من ذلك احتياج مادونه اليه في تحقق ذاته فلايلزم امكان الخلاء لذاته على ماسنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محددا لجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع فيبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم اوبالرتبة كامر **قوله** (ويكون متشابه نسبته وضع مايفرض له اجزاء فيكون مستديرا) المحدد الاول لايجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة اومتشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابهها اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل * اشارة * (الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركب قوى وطبايع) يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدء اول لحركة مايكون فيه وسكونه بالذات لابالعرض ويراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون مايقابلها جميعا وهي بانفرادها لايكون مبدء للحركة والسكون مقابل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملايمة ووجودها ويراد بما يكون فيه مايتحرك ويسكن بهما وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي الحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ماهي

والمعنى الثانى معاويكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود غير الهيولى على انها معلولة من جنس مالا يباين ذاته ذات العلة بل يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى على انها معلول غير متباينة الذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود ولكن

فيه كالانما مثلا الانها تكون مبادى باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة الساكن فى السفينة والثانى بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشئ الذى ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذى يعم الاجسام حتى الفلك فربما يزاد فى هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فبدء الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدء التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة تعريف للبسيط ونعنى بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ الذى يكون المبدء المذكور فيه واحدا لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره فى هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اى لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى وتلك من جملتها شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا **قوله** (والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال والامكنة وسايرما لابد للجسم ان يلزمه واحدا

قد علم ان التناهى والتشكل من الامور التى لا يوجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما او معهما وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك فتصير الهيولى سببا من اسباب مابه او ما معه تمة وجود الصورة السابقة بتمة وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان الصورة الجرمية وما يحصها من الصور النوعية سواء كانت ممكنة الزوال كالعناصر او ممتنعة الزوال كما فى الافلاك فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة فى وجود الهيولى والحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات احدها ان المتأخر عن المتأخر عن الشئ يجب ان يكون متأخرا عن الشئ سواء كان ذلك التأخر بالذات او بالزمان او بسائر الاقسام وهذه مقدمة بينة عند العقل وثانيها ان الشئ الذى يكون مع ما هو متأخر عن شئ ثالث فانه يجب ان يكون متأخرا عن ذلك الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة فى النمط الثانى من هذا الكتاب فى بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة

قال لان محدد الجهات متقدم عليها والجهات امامع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا فى النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوى لو كان متقدما على المحوى الذى هو مع عدم الخلا لكان متقدما على الخلا ثم زعم هناك بان الفلك الحاوى الذى هو

مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان مامع القبل بالذات لايجب ان يكون قبل ومامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل وثالثها اناقد بينا ان الجسمية لاتنفك عن التناهى والتشكل وظاهر انهما لايوجد ان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن

ان يكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية ومالايكون متأخرا عن الشئ فهو اما مع الشئ اويكون متقدما عليه فثبت ان التناهى والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية اومعها وان حاول محاول بيان تقدم التناهى والتشكل على الجسمية امكنه ان يقول قد ثبت ان كل امرين غير اضافيين متلازمين فان احدهما يكون محتاجا الى الاخر والتشكل والجسمية كذلك فاذا احدهما محتاج لكن التشكل غير محتاج الى الجسمية على ما مر فاذا الجسمية محتاجة الى التشكل فالتشكل يكون متقدما على الجسمية فالتناهى المتقدم على التشكل اولى ان يكون متقدما على الجسمية ولقائل ان يقول المعقول من الشكل هيئة احاطة الحد الواحد اوالحدود الكثيرة بالسطح اوبالجسم وهيئة احاطة الحد اوالحدود محتاجة فى وجودها الى تحدد وجود ذلك الحد اوتلك الحدود وتحقق ذلك الحد اوتلك الحدود تحتاج الى تحقق مقدار الجسم لان السطح انما كان حدا للجسم لانه نهاية ونهاية الشئ متأخرة فى الوجود عن ذلك الشئ ومقدار الجسم محتاج فى وجوده الى الجسم لان المقدار عرض حال فى الجسم والعرض متأخر فى الوجود عن وجود المحل والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم ﴿ وفى ﴾ وجزء الشئ متقدم فى الوجود على ذلك الشئ فاذا التشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية بهذا المراتب فكيف يمكن ان يقال انهما متقدمان على الصورة الجسمية اومقارنتان لها واما الذى تمسكوا به من الجسمية لما لم يكن علية

غير مختلف) ههنا اعراض لايمكن ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لامحالة تقتضى من كل نوع شيئا ما على ماسياتى فى الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولايختلف اقتضاءها بالاوقات والاحوال الااذا منعها مانع من ذلك **قوله** (فالجسم البسيط لايقتضى الاشيئا غير مختلف) هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضى شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصرى ليس ذا قوة حيوانية ولاتصدر عن الفلكى اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهى ان الطبيعة الواحدة لاتصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية * اشارة * (انك لتعلم ان الجسم

اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه مبدء استيجاب ذلك) يريد بيان ان الجسم لايخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضى ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثانى وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لاتخلو اما عن التشابه اوعن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لاموضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لاتتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لايعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا اوشكلا قسريا كتأثير الحرارة والاناء المكعب فى الماء فان احدهما يصعده والثانى يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها

التشاهى والتشكل لم يكن متقدما عليهما ومالا يكون متقدما على الشئ فهو امامع الشئ اوبعده فالغلط فى قولهم لما لم يكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فاما ان لايكون علة الشئ لايكون متقدما عليه تقدما بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولايلزم من نفى الخاص نفى العام فاعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها تكون متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك العوارض فهذا ماعندى فى هذه المقدمة ورابعها ان التشاهى والتشكل من توابع المادة وتقريره مامر قبل واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التشاهى والتشكل وهما اما ان يكونا متقدمين على الجسمية اوموجودين مع الجسمية فالهيولى اما ان تكون متقدمة على ماتكون متقدما على الصورة اوتكون متقدمة على ماتكون مع الصورة وعلى التقديرين يلزم ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة وواسطة مطلقة فى وجود الهيولى لزم تقدمها على الهيولى مع انها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت ان الصورة ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة ولقائل ان يقول عندكم الصورة شريكة لشئ اخر باجتماعهما تقوم الهيولى وجزء علة الشئ متقدم على الشئ لامحالة فلو كانت الهيولى تقدم بوجه ماعليها لزم الدور وهو محال والحاصل ان الذى قد ابطلوابه كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه فى كونها شريكة لشئ آخر باجتماعهما تقوم الهيولى فان بطل احدهما بطل الاخر ضرورة ولنرجع الى تفسير المتن اماقوله يجب ان تعلم ان الصورة الجرمية ومايصحبها ليس شئ

وفى بعض النسخ لم يكن له بدمن وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض لا الذى هو المقولة التى يعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه رأى غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الان ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى على ماتقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لاوجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدء الاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا اوغير خارج وفى هذا الموضع لايمكن ان يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقى الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية اوامورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هى امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهى طبايع الاجسام فاذن فى طباع الجسم شئ هو مبدء استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدء استيجاب ذلك ولم يقل مبدء ذلك اومبدء وجوب ذلك لان الحصول فى الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى مايقتضيه طباعه منهما عندزوال القسر واوكان الطباع مبدا لهما اواوجوبهما لزال عند زوالهما لكن لما كان مبدا الاستيجاب كان فى جميع الاحوال مستوجبا لهما **قوله** (والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه والمركب مايقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه اوما اتفق وجوده فيه اذا استوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد) لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضى موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع فى التفصيل وبدء بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب

منها سابقا لقوام الهيولى مطلقا فمعناه ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية وانما قال فى الجملة لانه يريد ان بين فى هذا الفصل ان الصورة الجرمية والصورة النوعية سواء كانت ممكنة الزوال اوممتنعة الزوال فانه ليس شئ منها البتة علة لوجود الهيولى واما قوله ولو كانت سابقا لقوامها مطلقا فسبقها بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الصورة سابقة بالوجود على الهيولى اوما قوله ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة بالوجود على الهيولى معناه ان الصورة لو كانت سابقة بوجودها على وجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة والاشياء التى هى علل الوجود الصورة يكون سابقة ايضا على وجود الهيولى لان السابق على السابق على الشئ يجب ان يكون سابقا على ذلك الشئ واما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى معناه ان الاشياء التى هى علل لماهية الصورة او لوجودها لابد وان يوجد حتى يوجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى واما قوله على انها معلولة من جنس ما الابتين ذاته ذات العلة فان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان وكل قسم منهما داخل فى الوجود فاعلم انه يجب حينئذ ان تفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فى هذه الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من المتن وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره فى اثناء هذه الحجة حشوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما الابتين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة

﴿ ٨٤ ﴾ سبقا لقوامها مطلقا سبقها

بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الصورة سابقة بالوجود على الهيولى واما قوله ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة بالوجود على الهيولى معناه ان الصورة لو كانت سابقة بوجودها على وجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة والاشياء التى هى علل الوجود الصورة يكون سابقة ايضا على وجود الهيولى لان السابق على السابق على الشئ يجب ان يكون سابقا على ذلك الشئ واما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى معناه ان الاشياء التى هى علل لماهية الصورة او لوجودها لابد وان يوجد حتى يوجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى واما قوله على انها معلولة من جنس ما الابتين ذاته ذات العلة فان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان وكل قسم منهما داخل فى الوجود فاعلم انه يجب حينئذ ان تفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فى هذه الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من المتن وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره فى اثناء هذه الحجة حشوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما الابتين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة

والبسيط لا يمكن ان يقتضى الامكانا واحدا لما مضى ولما لم يمكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذى يقتضى تجزية المتمكن يقتضى تجزية المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به فى اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضى وجود الخلا حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هى امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق فى اولا يكون والثانى لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التى امكنتها فى وجهه واحدة كالارض والماء مثلا غالبة على الباقية وحينئذ تكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان اولا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب فى المركب مطلقا ومكان القسم الثانى ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذى لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى بقائه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها وفى بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما بلى مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما بلى مكان صاحبه فانهما يتجاذبان و يقفان بالضرورة هناك فالوقوف فى مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاول اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة

﴿ وتعين ﴾

عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم عن الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ فيكون حقيقة تلك العلة يقتضى ان تصير حالة فى ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورته حالا فى ذلك المحل لكن بشرط وجود المحل فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم موقوفا على صدور الهيولى عنها فهذا ما لم يثبت بالبرهان امتناعه وقوله وان كانت ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة والزوجية للرابعة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل فى هذه الحجة فالذى عندى ان الحجة التى يريد الشيخ ان يذكر لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة فى الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور

وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون فى مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** (ويجب ان يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته فى مادة واحدة عن قوة واحدة) ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع فى الشكل واقتصر على البسيط الذى يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد مختلفا (الهيولى) ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلافا فى انواع النبات والحيوان والكلام فى ذلك يستدعى بسطا فهو بمباحث التركيب البتة فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها فى طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلت انها من حيث هى مطلقة كذلك اما من حيث هى متعينة متأخرة عن المقادير التى تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع وقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر وبيوستها مانعة من العود اليها يقتضى ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضائها تلك الكيفية لا يخالف اقتضائها الشكل بل هو مؤكد له لو خلى وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى فهى مانعة عن العود الى الشكل الطبيعى بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضى وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا تقتضى مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب

فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها فى الهيولى لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة لتلك الصورة وهى صيرورتها حالة فيها ولان الصورة علة لحلولها فى الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى

فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لاتكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فلعل الشيخ انما اورده فى هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل الصورة سابقة بعضها على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة

وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان يقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشئ لايكون علة لذلك الشئ فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر بما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التى ابتدأ بها فهذا ماعندى فى هذه المواضع واما قوله قد علم ان التناهى والتشكل من الامور التى لاتوجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما او معهما معناه ما مر فى المقدمة الثالثة واما قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك معنا ، ظاهر وهو المقدمة الرابعة واما قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب مابه او معه تتم وجود الصورة السابقة بتمة وجودها للهيولى هذا خلف معناه فيلزم ان يكون سببا للشئ الذى به او معه يتم وجود الصورة التى هى بتمام وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بتمام وجودها على الهيولى وهذا محال لانه يقتضى كون الهيولى سابقة على نفسها بمراتب وانه محال فقد اتضح انه لايجوز ان تكون الصورة علة للهيولى مطلقا وثبت بهذه الحجة انها ليست واسطة على الاطلاق

الوضع الذى هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لايقتضى وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والثقب التى يرتكز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانتم لاتجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضى ان يكون شكل الحيوان كرة والثانى يقتضى ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التى فى المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى فى محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لايجوز ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام مايمنعها عن ذلك وان كانت فى محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط فى فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية فى الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا فى هذه الفطرة انما تتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزاءه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لايمتنعان تتصل فى الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هى فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر فى العلة المقتضية او جود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على مايشهد به علم الهيئة وعن الثانى ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لاتقتضى كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشئ حال الانفراد لايكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة فى المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل فى اجزاء المحل المختلف فعلها فى المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هى الاجزاء افرادا بل المركب الذى هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التى

ولان الواسطة بين المعلول والعلة متقدمة فى الوجود على المعلول وقد بينا انه ممتنع ان تكون الصورة كذلك * تنبيه * (اولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى ان يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة فى الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها

فى ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ماهذا الى الكلام المفصل) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ان يذكر سؤالا على الحجة التى ذكرها ويجب عنها وذلك السؤال هو انكم لما قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهى و التشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة اليه ولقائل ان يقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ولا يقول بذلك فان قلت الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبك لان الصورة شريكة للعلة على مذهبك وشريك العلة يجب ان يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصورة متأخرة فى الوجود عن الهيولى مع انها متقدمة عليها هذا خلف وان قلت غير محتاجة الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة لان ما كان غنيا عن الشئ لم يكن الشئ متقدما عليه اذا لم تكن الهيولى سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة علة مطلقة لها المحال الذى الزمتموه و بطلت الحجة اصلا * تنبيه * (انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل فيلس بواجب ان يقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قائم فاقام لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات و بالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقسام) * التفسير * لما بطل كون الصورة علة مطلقة اووا سطة مطلقة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدر الباب بها وذلك هو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة

هى كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهى الافعال * تنبيه * (الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الموانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه) وفى بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل و بيان احواله والميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما يقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطاء منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس الى شئ هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد و يضعف بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى الكثافة والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها اوغير ذلك و بحسب ما يخرج عنه كمحال ما فيه و الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس فى الحركة الاينية يحسه الموانع و يوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه يده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنته فى الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له فى حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله و يحس به الموانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الموانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف

التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا يخلو عن الجسمية وعن سائر الصور النوعية واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان تقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة لوجود الصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهذا هو المراد من قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة والقائل ان يقول ان هذا الفصل كالنقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى وفيه بيان ان الصورة لما كانت متقدمة على الهيولى استحال ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدم بوجه ما على الصورة وشك اخر وهو ان قوله فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا متممة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان

* تنبيه * قوله (وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود اتباعه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالنبتة او لتخلخله الذي لاجله تتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجهها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان مما يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل الى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرء على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معا في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك وبأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم

﴿ الطبيعة ﴾

* تنبيه * (ليس يمكن ان يكون سببان كل واحد

منهما يقام به الآخر فيكون كل واحد متقدما بالوجود على الآخر ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما

بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثيرا فى ان يتم وجود الاخر

الطبيعة الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا با ثار الضعف الباقية فيبطيء و يشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعى والنفسانى وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسرى وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسرى للطبيعى وعوده عند زوال القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه ويتمثل فى ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء إلتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا تجتمع فى الماء حرارة و برودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتى الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية فتارة اميل الى هذه وتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع فى الجسم ميلان بل يكون ابدا حال بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة بعدهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذى تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود مايضاده كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة فى الجسم مادام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعى فهذا ما ينبغى ان يتحقق ليندفع الاشكالات التى تورد فى هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجر ان المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعيف متساويين فى الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا (قوله وانما يكون ميل الطبيعى لامحالة بجهة يتوخاها الطبع) لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعى اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون بحركاتها وجهات حركاتها قوله (فاذا كان

وذلك مما قد بان ابطاله فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة فى درجة التعلق والمعية سواء والصورة فى الكائنة الفاسدة تقدم فيجب ان يطلب كيف هو) * التفسير * لما ختم الاشارة التى قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة بدأ فى هذه الاشارة بالبرهان على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الآخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد شيئان يكون كل واحد منهما مقيما للآخر وكل ما كان مقيما للغير فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الاخر فيكون كل واحد منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشئ يجب ان يكون متقدما على الشئ فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة الى آخره فاعلم ان المقصود منه ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر

والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الاخر جاز ان يوجد كل واحد منهما بدون الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تأثير فى ان يتم به وجود الاخر فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الاخر وقد بان بطلان ذلك ولقائل ان يقول المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان

كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر واتم ماذكرتم على صحة ذلك حجة بل مازدتم الا اعادة الدعوى وليست هذه القضية ايضا بينة فى العقل غنية عن البينة فانه ليس من المستبعد ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر فى ذاته ﴿ ٩٠ ﴾ الا ان حقيقة كل واحد منهما يقتضى ان يحصل لها هذا الوصف اعنى معية الآخر فهذا الاحتمال لولم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج فى ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات مثل الابوة والبنوة وغيرهما لايوجدان الامعا مع انه ليس لو احد منهما حاجة الى الآخر اما اولا فلان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخر وجود المحتاج عن لزجود المحتاج اليه فلا يكونان معا هذا خلف بالاتفاق واما ثانيا فلانا نفرض الكلام فى اضافتين متماثلتين مثل الاخوة والاخوة والمماسة والمماسة فانهما لما كانتا مثلتين فلو احتاجت احديهما الى الاخرى لاحتاجت الاخرى الى الاولى ولاحتاج كل واحد منهما الى نفسه وكل ذلك محال وليس لهم ان يقولوا بانه ليس هناك الا اخوة واحدة قائمة بالاخوين او ينكروا وجود الاضافات فان هذين المذهبين باطلان عند الشيخ ونحن الان انما نتكلم معه فان قيل هذا النوع من التلازم لايعقل الا فى الاضافات فنقول لما رأينا ان لهذا النوع من التلازم مثالا من الموجودات فمن ادعى انحصاره فى الاضافات كان مفتقرا فى تصحيح دعواه الى بينة فاما قوله فبقى انه لما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة لايكونان فى درجة التعلق والمعية سواء وللصورة الكائنة الفاسدة ﴿ فنقول ﴾ تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو فاعلم انه لما بطل فى هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر ويكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر ثبت له انهما ليسا معا فى درجة الوجود وكان قد بين فى الاشارة التى قبل هذه

الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى لم يكن له وهو فيه ميل لانه لامحالة انما يميل بطبعه اليه لاعنه) لما كان الميل الطبيعى الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعى وهو حال غير طبيعى كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعى يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون فى مكانه الطبيعى حين يكون فى مركز العالم والحق فى ذلك ان المكان الطبيعى للارض ليس هو مركز العالم الذى هو نقطة ما والافلا شئ من الارض فى المكان الطبيعى بل كونها فى مكانها الطبيعى هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلا فهو ليس فى مكانه الطبيعى لان مكانه ليس جزء من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزء من مكانها **قوله** (وكلما كان الميل الطبيعى اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسرى وكانت الحركة بالميل القسرى افتر وابطأ) لما ذكر الميلين اعنى القسرى وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعى منهما ارادان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتى المذكور لينساء مايجئ من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسرى افتر وابطاء الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه اشارة (الجسم الذى لاميل فيه لابالقوة ولا بالفعل لايقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لايتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا فى زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم اخر فيه ميل ما ومما نعة فتبين انه يحركها فى زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضى فى مثل ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون فى مثل زمن عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذى ممانع فيه وغير ذى ممانع فيه متساوى الاحوال فى السرعة والبطوء وهذا محال) يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لايخلو عن مبدء ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لابد لها من ثلاثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء

الاشارة ان صور الكائنات الفاسدات منقسمة بوجه ما فعند ذلك قد بطلت الاقسام الثلثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى اقسام ثلثة احدها ان تكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون آلة او واسطة مطلقة وقد مضى ابطال هذين القسمين

فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطاء في زمان اطول فتكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطاء مسافة اقصر فتكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء واعلم انه لايمكن ان يقال الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعي شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لايستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملايمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدئها طبيعة واحدة او قسر فتحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لاشعور ثمة بالملايمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا تتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لايقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشيء اخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج يسمونه المعاوق اما الذي عن خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرق والغلظة واما الذي ليس من خارج فهو لايمكن ان يعاوق الحركة الطبيعة لان ذات الشيء لايمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدء الميل الطباعي

ولم يبق الا القسم الثالث الا انه لم يتكلم في تحقيق ذلك بل ذكر انه يجب ان يطلب كيفية ذلك التعلق

تنبيه (انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى يوجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمع وجود الهيولى وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المحمل)

* التفسير * لما بطلت الاقسام باسرها سوى قسم واحد منها وهو ان يكون الهيولى يوجد عن الصورة مع شيء آخر على معنى ان الصورة تكون شريكة لشيء آخر ويكون مجموعهما هو العلة لوجود الهيولى وجب ان يكون هذا القسم هو الحق واعلم انه لابد في علة الهيولى من شيء باق بعينه لان الهيولى موجود معين فلو لم يكن في علة ما هو باق بالذات بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد معلولا للامور كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم ان ذلك الشيء يجب ان لايكون جسما ولا جسمانيا والا عادت الوجوه المذكورة فاذا يجب ان يكون ذلك الشيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى في اصطلاح الحكما بالعقل وهو السبب الاصلي والمعنى بكونه اصلا ان يكون قائما بذاته ولا يكون له مادة

اذ لو كان له مادة لعاد البحث عنها وايضا فقد عرفت ان السبب الذي يبقى المادة انما يبقيها بتعقيب تلك الصورة عليها والصورة المتعاقبة لايكفي في وجودها ذلك الجوهر المفارق لان الجوهر المفارق دائم الوجود وما كان كذلك فكان معلوله دائما لكن هذه الصورة غير دائمة الوجود فالجوهر المفارق وحده غير كاف في حدوثها

ولا يمكن ان يكون العلة لوجودها جسما او جسمانيا لما سيأتي ان الاجسام والجسمانيات لا تكون عللا موجودة فلم يبق الا ان يقال ان علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفارق ولكن فيضانها عنها يتوقف على حدوث شئ ليكون ذلك الشئ سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث عن ذلك المفارق بعد ما لم يكن كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشئ كالكلام في الاول فيكون حدوث كل استعداد لاجل حادث كان متقدما عليه وهذا لا يتأتى الا بحركة دورية سرمدية وهذه الحركة السرمدية هي المعين واذا عرفت السبب الاصل والمعين عرفت ان الهيولى انما كانت موجودة لاجتماع السبب الاصل مع الصورة التي حصلت اعانة المعين المذكور ومتى اجتمع هذان الامران تم وجود الهيولى واما قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة فاعلم انه لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيأ وذلك لانا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخر وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر بلى لو جعلنا تشخص كل واحد منهما علة لتشخص الآخر لزم الدور فاما اذا لم يقل بذلك اندفع الدور ولقائل ان يقول ان تعليل تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل ﴿ مع ﴾ واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة

فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان كثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان نجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في أن لا تنقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستجمعها واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكور ان واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطاء او اسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لامع حد منهما هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدء ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك

كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا *اشارة* (لما كان كل واحد منهما يرتفع الى الآخر يرفعه وكل واحد منهما كالآخر كالاخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك عن هذا اصل تحققه وهو العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجوديهما) * التفسير * انه لما ثبت للصورة علية بوجه ما للهيولى اورد عليه شكا وذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهيولى والصورة بل يمكن ايراده على كل علة ومعلول وذلك بان يقال الهيولى والصورة اذا كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الاخر لم يكن احديهما بالتقديم اولى من الاخرى والجواب انا لانسلم ان كل واحد يرتفع بارتفاع الاخر فان العلة لا يرتفع بارتفاع المعلول بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول وبالجملة فالعلة والمعلول يوجدان معا ويعدمان معا في الزمان ولكن المعلول يكون محتاجا في وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمها من غير عكس فاندفع الشك * تذنيب * (يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقديم الصورة هذا الحال) * التفسير * قد عرفت ان الاجسام التي لا تفارقها صورها هي الاجسام الفلكية فنقول ان هيولى الفلك وصورته يستحيل ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر او يكون كل منهما محتاجا الى الاخر لما مر ويستحيل ان تكون الهيولى علة لوجود صورها لان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لها لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانه محال عندهم فبقي ان تكون الصورة علة للهيولى ثم انها إما ان تكون علة مطلقة او واسطة مطلقة ويبطلهما بالوجه

مع عدم مبدء الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدء ميل ومعاوقة فظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك التحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك تكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فستذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا قال فان ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ماذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر الوجود في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في مواد ها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع 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 والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محل في الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق فتذكر يجب (ان تتذكر

الذى مر فلم يبق الا ان تكون الصورة هناك ايضا شريكة بسبب اصل ويكون مجموعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم انه لاتفاوت بين الكلام فى هيولى الاجسام التى يفارقها صورها وبين الكلام فى هيولى الاجسام التى لايفارقها صورها الا فى شئ واحد وهو انا حيث بينا ﴿ ٩٤ ﴾ ان الهيولى فى الجسم الذى يفارقها صورتها ليست علة لها انما بينا ذلك بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لتلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لايمكن ان يتمسك به فى بيان ان هيولى الفلك ليست علة لصورتها بل اثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة لها لزم كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وانه محال وهذا الطريق يمكن ان يتمسك به فى ان هيولى العناصر ليست علة لصورها لكن الشيخ لم يذكر هناك الطريق العام بل ذكر طريقا يختص بها ولايمكن ايرادها فى الصورة الفلكية لاجرم زعم انه لابد من التلطف فى معرفة ان الحال فيما لايفارقه صورته مثل الحال فيما يفارق صورته * المسئلة التاسعة * فى احكام المقادير وفيها فصل واحد (الجسم ينتهى ببسيطه وهى قطعه والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه والخط ينتهى بنقطه وهى قطعه والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصور واجسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع مايتصورونه فاما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة اوقطع فيوجد ولاخط فاما المحور والقطبان والنقطة فمما يعترض عند ﴿ اتفاقية ﴾ الحركة والخط كمحيط الدائرة وقد يوجد ولا نقطة فاما المركز فعند مايتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطه فى الوسط كوجود نقطه فى الثلثين وسائر يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء فى المقادير

ههنا انه ليس زمان لاينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالا ميل له ولاتكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل) لو كان زمان لاينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لانسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل فى الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع اووضع ولاشكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له فى ابتداء حدوثه من محدثه اواتفق له من اسباب خارجة لايتعرى من تعاورها اياه وضع اوشكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لاينفك مع اختلاف احوالها عن مكان طبيعى جزئى يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وكذلك الكلام فى الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مبراء عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته اولوجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما الحدث فانه ان يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته اولداع مخصص اواتفاق فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصنا ها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة) قدمر بيان ان الجسم يقتضى بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك فى ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب مافى الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هى المقتضية لان يكون له موضع اووضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع اووضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة اولانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم فى ابتداء حدوثه بمكان اووضع وشكل على سبيل الاتفاق اولاجل اسباب خارجة

الابعد وقوعها ليس بواجب فيها من حركة اومجزية واذا سمعت فى تجديد الدائر وفى داخلها نقطة
فمعناه انه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيه
وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فى الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة

اتفاقية لايتعرى الجسم عنها كارادة المحدث اومصلحة ذلك الجسم اوترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان اوالشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر فى المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ماانتقل منها الابسبب ناقل عما كان عليه الى موضع اوشكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئى مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو مايوجب انفصالها عن الارض وحصولها فى موضعه على ماهو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لولم تكن قابلة للفصل فى ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لاتنفك عن مكان طبيعى جزئى يختص بها لابحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اى يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لابحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما لحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مايلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث فقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكيك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه مالبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثانى والثالث من اللواحق الغريبة التى اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على مايظن انه لايستند الى سبب بل هو الذى يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولايتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب * اشارة * (الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعال جاعلة ويقبل

وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذى يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها يفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ماخط اوسطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها) * التفسير * لما فرغ من الكلام فى ذاتيات الجسم انتقل الى الكلام فى عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ماهو اشد الاشياء مشابهة بالجسمية وهو المقدار فذكر اولا ان الجسمية بتنهى ببسيط وهو قطعه وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال بتنهى ببسيطة لان المضاف المشهورى الاترى انها مقولة بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذى النهاية والبسيط كم بذاته فاذا قول القائل البسيط نهاية الجسم خطاء بل البسيط هو الذى به ينتاهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشئ الذى به النهاية ظاهر فان قيل ماالدليل على ان الشئ الذى به ينتاهى الجسم هو البسيط فنقول لان الجسم قابل لفرض الابعاد الثلثة والشئ الذى يكون نهاية لقابل الابعاد الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك فمقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين فقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط بنتهى بخطه وهو قطعه والخط بنتهى بنقطة وهو قطعه واما قوله والجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذاسطح ولا كونه متناهيا

أمر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهى ليسا جزئين من ماهية الجسم لانا يمكننا ان نتصور جسما غير متناه والشئ لا يعقل الا بعد تعقل اجزائه فلو كان التناهى والتشكل داخلين فى الجسم لاستحال

ان يعقل الجسم الا بعد تعقل كونه سطحا متناهيا فلما لم يكن كذلك علمنا انهما غير داخلين فى ماهية الجسم ولقائل ان نعرف الجسم ثم نعرف بعد ذلك كونه متألفا من الهيولى والصورة بالحجة ولم تقدح ذلك فى كون الهيولى جزأ من ماهية الجسم ولم يكن ذلك الا لانا قبل العلم بتألفه من الهيولى والصورة ما كنا نعرف الجسم بحده الحقيقى بل بالرسم اولانه لا يلزم من العلم بماهية الشئ العلم بجملة ذاتياته فكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى فهذا هو الكلام فى شرح قوله ان الجسم يلزم السطح لا من حيث يتقوم جسمية فاما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فاعلم ان ذلك مشعر بان السطح انما يلزمه بواسطة كونه متناهيا لكن كل ما يعرض لشئ بواسطة شئ آخر فان ثبوت الواسطة للمعروض له اقدم من ثبوت ذى الواسطة له فيلزم من هذا ان يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدما على عروض السطح له ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شئ متأخرا عن شئ آخر فى وجوده الا ان ثبوت ذلك المتأخر لشئ ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشئ مثل ما ذكرنا فى المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلول الاكبر فى ذاته ولكنه يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فكذا ههنا ثم الذى يدل

التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال فى الموضع والوضع امكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست فاذا كانت الحال فى الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان فى ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام فى مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها فى اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع يعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد فى نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه * اشارة * (الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التى تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها فهى لعلة والنقلة عنها جايزة فالميل فى طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) يريد اثبات مبدء ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التى تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذى هو ممكن له هو الهيئة التى تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهى لعلة لما مضى والنقلة عنها جايزة فالميل فى طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدء ميل مستدير فى جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدء الميل وعدم العايق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود

﴿ الحركة ﴾

على عروض السطح للجسم بواسطة التناهي هو التاج في اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهي فاما
لم يتصور كونه متناهيا لم يحكم بانه سطحا ولولا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهي له والا لما كان
كذلك لان العلم بثبوت الاوسط الاصغر في برهان اللمي لايتوقف على العلم بثبوت الاكبر له

الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع
الق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات
بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا
ومالا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لايصح عليه
الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لايصح عليه الحركة
المستديرة لتشابه اجزاءه في الماهية ثم قال وكل مايصح عليه الحركة المستديرة
ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات
الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لايوجب
وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لايقتضي حصول سبب
الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدء
ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك
على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر
الاجزاء التي لايدور عليها مما لايتناهي فاللازم من تشابه اجزائه صحة
الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان تكون لها
ميول لاتتناهي بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر
وبعضها يتحمل بما تحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول
ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان
وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي
لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير
لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولامكانات الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة
المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة
في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة
ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد
الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرها يجب ان يكون
بحسب مخصص عاد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم بوجه العقل
وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع
ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه
يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود

واما قوله واما السطح كسطح الكرة
من غير اعتبار حركة او قطع
فيوجد ولاخصاء له لما فرغ
من بيان ان السطح غير لازم للجسم
في الذهن بين ان الخط غير لازم له
لافي الذهن ولافي الخارج فان الكرة
التي لاتكون فيها قطع ولاحركة
فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة
وهي المضلعات فهو لاينفك عن
الخطوط وكذا الكرة التي فيها
قطع وكذا الكرة المتحركة فانه
يكون لها قطبان بالفعل لانهما
ما كانا عند حركتهما فثالث
النقطتان تميزتا عن سائر النقط
الممكنة بهذه الخاصة الخاصلتان بالفعل
وهما نقطتان وحصل ايضا محور
ومنطقة وذلك خط ثبت بهذا
ان السطح قد يوجد مع عدم الخط
واما قوله والخط كمحيط الدائرة قد
يوجد ولانقطة فعناه ظاهر واما
قوله فاما المركز فعند ما يتقاطع
الاقطار وعند حركة ما وبالفرض فاعلم
ان معناه ان الدائرة لايكون مركزها
موجودا بالفعل الا لاحد وجوه
ثلثة احدها عند ما يتقاطع
الاقطار فان نقطة التقاطع منها
يكون موجودة بالفعل ويكون هي
مركزها وثانيها عند حركة الدائرة
حركة مستديرة فان المركز
لايتحرك فلاجل اختصاصها
بهذه الخاصة تكون موجودة بالفعل
وثالثها الوهم والعرض فاما اذا لم

يوجد شيء من هذه الاسباب فان وجود نقطة في الوسط لايكون الا بالقوة كما ان وجود نقطة في الثلثين
والثلث والربع وسائر الاجزاء التي لانهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لايفرض فيه وسط ولا ثلث ولا ربع
ولاسائر الاجزاء التي يمكن فرضها في المقادير الابعد وقوع مالايكون واجب الوقوع فيها مثل حركة او تجربة

اووهم واذا سمعت فى تحديد الدائرة وفى داخلها النقطة بالفعل فمعناه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه انه يتأتى القسمة فيها والقائل ان يقول الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة والفرض عب انه ليس فيها شئ من النقطة بالفعل ﴿ ٩٨ ﴾ ولكن لاشك ان امكا حصول

النقطة فيها حاصل فيه بالفعل ثم ان النقطة المركزية لايمكن حصولها الافيه فحصول هذا الامكان فيه بعينه دون غيره ابدا يوجب امتيازه بالفعل عن سائر المواضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدايرة وقبل الفرض والوهم فاذا مركز الدايرة يكون موجودا ابدا فيها بالفعل وهذا يقتضى ان يكون النقطة التى تقطع القطر بالثلث والثلثين وارباع والارباع والخمس والاخماس يكون موجودة بالفعل فيلزم ان يكون النقط الغير المتناهية موجودة فى القطر بالفعل واما ان يلزم ذلك وهو المحال اونقول اختلاف الاعراض لايوجب الانقسام بالفعل وهو ايضا مشكل واذا التزمنا ذلك لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والنقطتين بالفعل ولنرجع الى ترتيب الكتاب فنقول قد ظهر مما مر ان الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عما به يتناهى الجسم ولابد من وجود الجسم اولا حتى يوجد ما به يصير متناهيا فبهذا الطريق يجب ان يكون السطح مقدما على الخط وان يكون الخط مقدما على النقطة واما الذى يقال بالعكس من هذا وهو ان النقطة بفعل تحركها الخط والخط بفعل تحركه الى غير ماخذ امتداده السطح والسطح بفعل تحركه الى غير ما خذ امتداده الجسم فهو كلام يذكر للتمثيل والتعليم لا للتحقيق لان الحركة لاتوجد الا فى المسافة وتلك المسافة اما خط او سطح فيلزم ان الخط والسطح موجودا ﴿ ظ هرة ﴾ من قبل حركة النقطة وكيف يقال انهما حصلا عن حركة النقطة ﴿ المسئلة العاشرة ﴾ فى امتناع تداخل المقادير وفيها فصل واحد * تنبيه * (ماسهل ماياتى الك تأمل ان الابعاد الجسمانية ممتنعة عن التداخل وانه لايخفذ

حركتين مختلفتين فى جسم واحد * تنبيه * (وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبته اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما تتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقى ان يكون بحسب جسم من داخل) معناه ماذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باى معنى هو * تنبيه * (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن) تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كالفلك من الافلاك المتحرك تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لاعلى الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا فى شئ من الحركة او القطبين او المركز واما اذا توافقا فى الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولايكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لايجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق * اشارة * (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى له بحسبها وان كان فى المكان الذى له بحسبها فقد كان زاجر قبل ليس هذه الصورة ماهذا المكان مكانه فزجره فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع فاذا انتقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم) اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتهما فى جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على مامر ويستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهى فى الاجسام المقتضية للميول المختلفة

جسم فى جسم واقفاله غير ممتنع وان ذلك للابعاد لالهيولى ولا لسائر الصور والاعراض) * التفسير * لما تكلم فى المقادير اراد ان يتكلم فى احكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد وهى باسرها مشتركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه

انا نرى ان الجسم لا ينفذ فى جسم واقفاله غير ممتنع مثل ان الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذى كان موجودا فى تلك الجهة لا تقف فيها بل تتنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لان قولنا ان شيأ دخل فى شئ اى حصل فى حيز فقد يكذب اما لانه يستحيل حصول ذلك الشئ فى الحيز كما يقال العقل لا يدخل فى الجسم وقد يكذب لانه يجب ان حيز ذلك الشئ غير حيز ذلك الحيز اذا فرضنا الجسمان لا يتداخلان فانا لا نعنى به الوجه الاول فان الجسم ليس مما يحصل فى الحيز بل نعنى به الوجه الثانى واذا كان المعنى من امتناع التداخل وجوب حصول كل واحد منهما فى غير حيز الاخر وجب ان يكون المانع من هذا التداخل هو الذى يكون له حصول فى الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذا المانع من هذا التداخل هو المقدار واما الهيولى فليس لها فى حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فثبت ان المانع من التداخل هو البعد لا الهيولى ولا سائر الصور والاعراض ﴿ المسئلة الحادية عشر ﴾ فى استحالة الخلا وفيها فصلان * اشارة * (ذلك لان الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة . فقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها اجساما محدودة العدد وتارة لا تسع الا عظم وتارة لا تسع الا صغرى فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما يمكن ان يكون بينها اوضاع مختلفة كذلك يمكن ان يكون بينها ابعاد مختلفة لاحتمال تقديرها وتقدير ما يقع فيها احتلافا قد ريا فان كان بينها خلاء عن اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدارى ليس على ما يقال لا شئ محض وراء كل اجسام) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ابطال القول بان خلاء عدم صرف وبيان انه مقدار وجودى ونعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان او يوجد بينهما ما يلاقى واحدا منهما فيسمى ان الجسمين اللذين

طبيعة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعى او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعى واما على الوجه الكلى فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المتخالفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض لذلك فى قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا المكان لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التى هى الكائنة فى مكان غريب او لا يكون بل يكون فى مكانه الطبيعى وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضى طبيعة المكان ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعى وعلى التقدير الثانى يلزم انه قد كان فى هذا المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذى مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو فى مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن فى هذا المكان باطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدء ميل مستقيم * وهم وتنبيه * (فان تشككت وقلت يكون ذلك المكون لصيق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبتم نوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم المكانى قبل تكونه ملاصقا للنوع الذى صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء الملاصق لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال اللاصق هو الذى يكون فى مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشئ غيره فهو لم يكن حينئذ فى ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق مكان اما طبيعى للكائن او غير طبيعى للكائن والقسمة مترددة والبيان المذكور يعينه على هو عايد * اشارة * (الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شئ وصرفا عنه

فرضا كذلك لابد وان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلاء فانه قابل للمساواة واللامساواة والجزئية والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم فالخلاء كم اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الخلاء الذي يتسع الذراع نصف الخلاء الذي يتسع لذراعين وضعف الخلاء الذي لا يتسع الا نصف ذراع . ليس ذلك امرا فرضيا

اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجدوا اما الكبرى فظاهر لان القابل للزيادة والنقصان لا يمكن ان يكون عدما صرفا بل لابد وان يكون امرا موجودا وهو من الموجودات القابلة للجزئية والمساواة ولا معنى للكم الا ذلك وظاهر انه كم متصل لانه يمكن ان نفرض فيه حد واحد مشترك بين الجزئين وثبت الخلاء لو كان لم كان عدما صرفا قابل بعدا مقداريا * بنبيه * (واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الحجمية لا يتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركاتها تحمي عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء) * التفسير * قد ثبت ان الخلاء لو كان لكان بعدا ثابتا لكنه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا فاذا القول بالخلاء باطل وانما قلنا انه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول وهو ان ذلك البعد ان كان في مادة كان ذلك جسما فيكون الخلاء جسما وملا هذا خلف وان لم يكن في مادة كانت طبيعة البعد قائمة بذاتها غنية عن المحل وقد بينا في مسئلة الهيولى ان ذلك محال الثاني وهو انا بينا انه يمتنع دخول بعد في بعد فلو كان الخلاء بعدا لاستحال حصول الاجسام فيه وقد فرضها الخصم مكانا للاجسام هذا خلف ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله فتبين

ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة فاعلم ان هذا بين في مسئلة اثبات الهيولى للاجسام التي لا يقبل الانفصال واما قوله وتبين ان الابعاد الحجمية لا يتداخل فتقرير ذلك قدمر واما قوله فلا وجود الخلاء هو بعد صرف فاعلم ان هذه

وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا يبقى ولا يستحيل لاستحالة تؤثر في الجوهر كتسخين الماء المؤدي الى فساده) اقول هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ماضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص به ذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شئ اى بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه الطبيعة الوحدة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيئا اخر غيرهما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا تدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شئ

القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فانه لايقوم بلا مادة ينتج فالخلاء لايقوم بغير مادة فاذا الخلاء الذى يزعم الخصم انه بعد صرف غير موجود بل هو جسم واما قوله واذا سلكت الاجسام فى حركاتها تتحى عنها

ماينهما ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء فاعلم ان هذه

لاعلى سبيل التكوين عن شئ والثانية انه لايفسد الى شئ اخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لامنع فى هذا الوضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على مجرد الجهات بل يمنع على اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لايجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لايخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لاميل مستقيم فيه لاالى قوله لايتكون ولايفسد فان امتناع الخرق لايتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لايجوز عليه الحركة الكمية لانها لاتوجد الابعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولاينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لايجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولايستحيل ثم قيده بقوله استحالة توثر فى الجوهر كتسخين الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لالان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لايتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل فى كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان مجرد الجهات لايجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية ويتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذا صح ان اقدم الحركات كلها هى الوضعية المستديرة والم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك * تنبيه * (الاجسام التى قبلنا تخد فيها قوى مهيأة

نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتحدير ومثل طهوم

القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا الخلاء بعد وكل بعد فانه لابد وان ينتهى عند سلوك الجسم اليه ينتج فالخلاء لابد ان ينتهى عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من قال انه بعد ثابت مقطور اى بعد ثابت له اقطار عند سلوك الجسم اليه ﴿ المسئلة الثانية عشر ﴾ فى الجهة وفيها اربعة فصول (ولقد يناسب ماتحن مشتغلون به للكلام فى المعنى الذى يسمى جهة فى مثل قولنا يحرك كذا فى جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لاشئ فتعين ان للجهة وجودا) * التفسير * هذه المناسبة من وجهين احدهما انه لما تكلم فى ابطال الخلاء يعتقد فى الظاهر انه هو المكان والكلام فى الجهة مناسب للكلام فى المكان لاجرم تحققت المناسبة وثانيهما ان الجهة مقطع الاشارة ومنتهاها وذلك امر عارض للاطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام فيها كالكلام فى الجهة واما الدليل على وجودها فلان الجهة لاتتناولها الاشارة ويتوجه اليها التحرك ولاشئ من المعدوم كذلك ينتج فلاشئ من الجهة بمعدومة فالجهة موجودة * اشارة * (اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه

الحركة لم يكن من المعقولات التى لاوضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة) * التفسير * وكما ان كونها متعلق الاشارة ومقصد المتحرك دل على كونها موجودة فقد دل ايضا انها ليست من الموجودات المجردة فان الاشارة الحسية لاتتناول الا المحسوسات * اشارة * (لما كانت الجهة ذات وضع فى البين ان وضعها فى امتداد ما حذا الاشارة

والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يعرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم تقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال انه يتحرك عن الجهة

فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لاجزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد الامتدادات اطراف في الطبع وما اسباب ذلك ويتعرف احوال الحركات الطبيعية) *التفسير* لما ثبت ان الجهة متعلق الاشارة ومطلوبة بالحركة وجب ان يكون وجودها في امتداد ما حد الاشارة والحركة والا كانتا اليها وذلك باطل فنقول انها اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او لا يكون والاول باطل لان المتحرك اذا وصل الى نصفها ولم يقف بل يتحرك فان قلنا انه يتحرك الى الجهة فالجهة وراء موضع القسمة فلا تكون القسمة واردة على الجهة وان قلنا انه يتحرك عن الجهة فذلك الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن الجهة فثبت ان الجهة حد لامتداد غير منقسم الا انه بالنسبة الى الامتداد حد وطرف وبالنسبة الى الحركة جهة * وهم وتنبيه * (لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد متحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما شككت به غير صائر في العرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس

﴿ سائر ﴾

وروايح كثيرة) لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدء بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيأة نحو الفعل فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهييؤها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شيء اخر فهي مبدء للتغير والقوة المهيأة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثر عن شيء اخر فهي مبدء للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة وهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح وهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما القياس

وجود معقول لاوضع له وذلك عرضناعلى ان الفرق هوالحق وعليه بناء ماتلوا هذا افن من الكلام)
* التفسير * انا دللنا على اثبات الجهة بان قلنا الجهة شئ محرك اليه الحركة وكل ما كان كذلك فهوموجود
فالجهة موجودة والشك الذى اورده ههنا انما يمكن ايراده على كبرى هذا القياس فان المتحرك

سائر مايشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هى الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ماهو المشهور فى كتب الطب واما الروايح فكثيرة بحيث لايرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعرى الذوق والشم عنهما والتأمل فى طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الأول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لايحس تاثيرها فى الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** (وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطئ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة) قسم الانفعال الى السريع والبطئ لئلا تشكك فى الصلابة وامثالها فى استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لاينفعل موضوعه بل هى مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بمايقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه لواراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لايطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هى الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كالماء الانتفاع هى الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يتبل ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لايريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يامر بالتأمل ولايشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية يقتضى قبول الغمر الى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمر من الرطوبة ومماسكه من اليبوسة والصلابة مايقابلها وقال الفاضل الشارح قبول اللين مايغمر تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثانى التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هوالذى لايغمر وهناك ايضا

من السواد الى البياض مع ان البياض غير موجود فعلمنا ان مايتحرك اليه الشئ لايجب ان يكون موجودا وجوابه ان الفرق ظاهر ويتقدير عدم الفرق فهو غير قادح فى مطلوبنا اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة لايحاول تحصيل وجود الجهة بل يحاول الحصول فيها والمتحرك الى البياض يحاول تحصيل البياض وظهر الفرق واما ان يتقدير عدم الفرق فهو غير قادح فى المطلوب لان الحركة الى الجهة لوكانت سببا لحصول الجهة لوجب ان يكون ذلك الشئ حين حصوله مشارا اليه غير منقسم وذلك هوالمطلوب وعلى ان الحق هو الفرق فهذا آخر الكلام فى هذا النمط وبالله التوفيق

(النمط الثانى فى الجهات واجسامها الاول والثانية) * التفسير * اما الجهة فقد عرفت واما اجسامها الاول فهى الاجسام التى هى علة لتحدد الجهات واما اجسامها الثانية فهى التى يحصل فى الجهات بعد تحددها بغيرها مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم ان الكلام فى هذا النمط على قسمين احدهما الكلام على الافلاك والثانى الكلام على العناصر * القسم الاول * فى الكلام على الافلاك وفيه سبع مسائل * المسئلة الاولى * فى ان الجسم لا تتحدد الا بجسم كرى * تنبيه * (اعلم ان الناس يشيرون الى جهة التسفل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا مثل ما يشبه ذلك فليعد عما يكون بالعرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء اوملاء متشابه

فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذا ان يقع بشئ خارج منه ولا محالة انه يكون جسما وجسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يعرض منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفى كل امتداد يحصل جهتان ، هـ ط فان ﴿ ١٠٤ ﴾ وعلى ان الجهات التى باطم

فوق واسفل وهما اثنان فالتحدد اذ اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين المتباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاطية فى ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده تحدد طرفى امتداد بالقرب الذى يتحدد باحاطته وبالبعد الذى يتحدد مركز سواء كان حشوه اوخارجا عنه خلاء وملاء واذا كان على الوجه الاخر تحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عند ليس يجب ان يكون محدودا حدا معينا مالم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذات دون اخرى ممكنة الا لما نع يجب ان يكون له معونة فى تقرر الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فى البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبه لتحديدين متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا يحدد به القرب ولم يحدد به مايقابله) * لتفسير * المشهور ان الجهات ست وسبب ذلك امران احدهما اعتبار حال الانسان فان الجهة القوة منه فى ابتداء الحركة يسمى يمينا ومايقابلها يسمى شمالا ﴿ وتكلف ﴾ والقدام هى الجهة التى يتحرك اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلف مايقابله واما الفوق الانسان فالجهة التى يلى رأسه والسفل منه فالجهة التى يلى قدمه واما فى الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلى

امور ثلثة الاول عدم الانفعال والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن لافرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لاينتسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لاتكون محسوسة من حيث هى استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما فى تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معنى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين مايجرى مجريهما وقد صرح فى الشفاء بان الرطوبة ليست هى سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشئ الذى يتركب مفهومه لايطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاقا على الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ماذكره هذا الفاضل واما للزوجة فعلى ماذكره الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق والشئ بها يمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير بالياس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما بقابلها وظاهر ان هذه الاربعة ينتمى الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ معدا نحو انفعال ما

قوله (ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسيه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتحدير وكذلك الحال فى الهيآت المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التى تلى رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها

ظهرها والاسفل منهما يلي بطنها الثاني ان الجسم هو الذي يمكن ان يوجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة والكل بعد لامحالة طرفان فيكون للجسم اطراف ستة وهي الجهات وهذه المقدمة ليست حقة لان الكرة التي لاقطع فيها ولاحركة لاجهة فيها بالفعل ولاجهات غير متناهية بالقوة اذ يمكن فرض حدود غير متناهية فيها واما المضلعات فان عدد مالها من الجهات مثل عدد مالها من الحدود والنقطة والخطية والسطحية ان سمينا كل حد بالجهة او مثل عدد مالها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات مثلا المثلث جهاته ثلث والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف بان يجعل جهة وجانبا اولى من الباقي واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي لاجهة غيرها في المشهور منها مالايتبدل اما التي يتبدل فان كان اليمين عبارة عن اقوال الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الآن ضعيف قويا وبالعكس لكان ما هو الآن يمين يسارا او بالعكس واما القدام فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب القدام خلفا والخلف قداما بحسب ذلك الفرض واما الفوق والسفل فقد يكون المراد منهما امرا يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منهما امرا لايتبدل بالفرض اما الاول فاذا عنينا بالفوق مايلي رأس الانسان وبالسفل مايلي قدمه فهذا يكون امرا متبدلا بالفرض الا ترى انه لو قام شخصان على محيط

وتشكلها وتركبها للشكل من غير ممانعة فتكون ركيكة او يصعب فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم او ينتمي الى هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) الاجسام العنصرية قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولايمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لاتدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لاتخلو عن الملموسة لانها لاتحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولايخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوايل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لاتخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة ومايتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة ومايتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتمي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوايل الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية و ينفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي لايمكن فيها ذلك هو الفلكيات *تنبيه* (فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض) اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة و بينتها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقصات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بتضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب مايجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب و يستدل بذلك على عدتها و بالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة ومايجري مجراها و يستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصره لمعرفة بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء

خط الاستواء بحيث يكون البعد بينهما نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي يلي رأس احدهما هو الذي يلي قدم الثاني فيكون فوق كل واحد منهما سفلا للاخر واما الثاني فاذا عنينا بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب الذي يلي سواء كان ذلك المقابل موجودا بالفعل او بالقوة فالفوق والسفل بهذا المعنى مما لايمكن ان يتبدل

بالفرض فقد عرفت الجهات التي لا يتبدل بالفرض والجهات التي يتبدل بالفرض وهي مثل اليمين والشمال فيما يلينا واما قوله وفيما يشبهه ذلك فالمراد منه ان الحكماء يجعلون الجانب الشرقي من الفلك يمينا له والجانب الغربي شمالا له تشبيها له بالانسان فان اليمين في الانسان لما كان هو الجانب الذي

يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب الشرقي من الفلك كذلك سموه يمينا ومقابله شمالا واما قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه الى آخره فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجهات التي لا يتحدد الا بالمحيط والمركز وبيانه ان يقول الجهة حد وطرف وذلك الحد يستحيل ان يحصل في خلاء او ملاء متشابه اما اولا فلان الخلاء وكذلك الملاء المتشابه يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية واما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا الفوق والسفل واما ثانيا فلان الحدود المفترضة في الخلاء او الملاء المتشابهين بهين يكون متشابهة وكلامنا في الجهات المختلفة واما ثالثا فلان حصول تلك الحدود يكون تابعا للوهم والفرض وما كان كذلك فانه يختلف باختلاف الفرض وكلامنا في الجهات التي لا تختلف باختلاف الفرض فاذا الخلا والملا المتشابهان لا يحصل فيه طرف معين الا المحدود وذلك المحدود يجب ان يكون جسما وجسمانيا فان ما لا يكون كذلك يكون نسبته الى كل واحد من المحدود الممكنة الحصول نسبة واحدة فليس بان يصير لاجله بعض الحدود فوقا والاخر سفلا اولى من العكس ثم ذلك الجسم اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يتغير نسبته الاحد واحد وهو

والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية و بيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام خبيا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفا وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتان في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتان في الباقيتين اظهر ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدء بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة باليعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا 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 فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس اولى قال وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة لها فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما اليعان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان

القرب منه واما البعد عنه فانه لا يتحدد بحد معين فاذا الجسم الواحد لا يحدد به الا جهة واحدة وذلك باطل اما اولا فلان كل خط مستقيم يفرض فان له جهتين لما ثبت من وجوب تناهيه واما ثانيا فلان الجهات

التى فى الطبع اعنى الجهات التى لاتتبدل بحسب الفرض اثنان الفوق والسفل واما ان كان المحدد جسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا بالاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكونان متباينين فان كان الاول كان المحيط وحده كافيا فى تحديد الجسمين لانه يتحدد لمحيطه غاية القرب منه وبمركز غاية البعد منه

كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن ألطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الارقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولاشك ان احر الاجرام فى النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه فى ذلك من نازعه الالقياس او استدلال وذلك باب اخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه فى الشفاء **قوله** (والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا اسخن وتلطف) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهى ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذا كان البالغ فى الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن وتلطف اى تخلخل وتشبهه به بتبخره وتصاعده فى حيزه لابتكونه هواء لان ذلك لايكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة فاهوا سخن فهو اخف والطف وماهو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** (والارض اذ خليت وطباعها ولم تسخن بعلة تبردت) اقول وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كارياح الحارة وغيرها **قوله** (واذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق) اقول يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال فى بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة الارضية المتصعدة عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب

سواء كان داخله اوخارجه خلاء اوملاء فحينئذ لايكون للجسم الموجود فى داخله تأثير فى التحديد واما الثانى وهو ان يقع التحدد بجسمين متباينين اى لايكون احدهما محيطا بالاخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كان محدودا الا ان البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم يكن وقوع احدهما فى جانب من الاخر وعلى بعد مخصوص منه باولى من ان يقع فى جانب آخر وعلى بعد آخر الا بخاصية يختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا ان الحدود المفترضة فى الخلاء اوالملاء المتشابهين متساوية فى الماهية ولا كذلك الجسم الذى حصل فيه والا لحصلت تلك الخاصية فى جانب آخر لو حصل ذلك الجسم فى ذلك الجانب الآخر واذا كان كذلك استحال ان يكون حصول الجسم فى ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز بتلك الخاصية فاذا حصول تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم آخر والكلام فى كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام فى الاول فثبت بما ذكرنا ان الجهات لايتحدد الا بجسم واحد وبينا ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا لايتحدد به الا جهة واحدة وهى القرب منه فاذا الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحديدين متقابلين وذلك هو المطلوب * المسئلة الثانية * فى ان الجسم المحدد للجهات لا تصح عليها الحركة المستقيمة وفيها فصل (كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعى وبما وده يكون موضعه الطبيعى متحددا الجهة

له لابه بل له لانه قد يفارق موضعه الطبيعي يرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا العلية او على ضرب آخر *التفسير* المقصود ﴿ ١٠٨ ﴾ من هذا الفصل بيان ان كل

جسم صحت الحركة المستقيمة عليه فانه لا يكون محددا للجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقاله اليها اما ان يكون طبيعيا او قسريا فان كان طبيعيا كانت الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها او ملاءمتها لذلك الجسم عنه لانها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها وملاءمة له وان كان قسريا كان الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها وفي منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الاحوال لا يكون الجسم المنتقل علة لتلك الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه ان يفارق مكانه او حيزه فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما اخر غيره فيكون ذلك الجسم الذي هو علة تحدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة لان العلة متقدمة على المعلول وتلك الجهة اما ان يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المفارق او معه فان كان الاول كان محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي متقدمة على الجسم المفارق والمتقدم على المتقدم متقدم فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الذي يصح عليها الحركة المستقيمة وان كان الثاني كان المحدد متقدما على الجهة التي هي مع الجسم المستقيم الحركة والمتقدم على المع متقدم على ما مر تقريره في النمط الاول في بيان

ان الصورة ليست علة للهيولى فالجسم المحدد تقدم على الجسم المفارق وليس ﴿ ابطال ﴾ المراد من هذا التقدم التقدم الزماني والا لزم الخلا وهو محال بل التقدم العلية او بضرب اخر وهو التقدم بالطبع لما ثبت ان الجسم لا يكون علة للجسم اصلا فان قيل انكم ذكرتم ان الجهة اما ان يكون

وهو اجزاء ارضية صغارا تشبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا الظهر قوله في الصاعقة والده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت بهذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها **قوله** (فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء) اقول لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تأكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاءها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** (وذلك في الاطراف اظهر) اقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص جدا فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر *تنبيه* (من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه تحتها تحته مثلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر) قول لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب

مع الاجسام المستقيمه الحركة اومتقدمة عليها فما الحق من هذين الوجهين فنقول اللايق بما ذكره فى النمط السادس من هذا الكتاب فى بيان ان الفلك الحاوى لايكون علة للمحوى ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة عليها والالزم ان يكون الخلا ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لان عدم الخلا ووجود الاجسام المادية معا فلو كان وجود الاجسام متأخرا عن وجود الجهات لكان عدم الخلا متأخرا ايضا عن وجود الجهات لكن المتأخر عن الشئ ممكن مع ذلك الشئ فاذا عدم الخلا ممكن لاواجب فاذا الخلا ممكن بذاته ممتنع بغيره هذا محال * المسئلة الثالثة * (فى بيان ان المحدد هو الفلك الاعظم اوغيره وهو فصل واحد * تذنيب * (فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيط ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لايفارقه واما لايكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد فيه موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد به بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى رتبة الابداع ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) *التفسير* لما بين ان المحدد لابد صح عليه الحركة المستقيمة رتب وفرع عليه مسئلة وهى انه يمتنع ان يكون ذا وضع وان كان يجب ان يكون ذا وضع اوان كان ذا موضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه اما انه ليس بذى موضع لان الموضع لفظ يراد فى المكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى فالجسم الذى لايحيط به جسم اخر وجب ان لايكون له موضع واما انه ذو وضع بالقياس الى غيره فلانا ذكرنا فيما مضى ان الوضع يقال بالاشتراك على معان كثيرة لكن المراد هاهنا الوضع الذى هو احد المقولات العشرة وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة

ابطال هذا الاحتمال والذى يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهى اذن انما تتحرك بالطبع لابالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافى من العناصر ليس طفوه لاضغط ماتحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق والذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك فى الحركات الاخر * تنبيه * (قد يُرَدّ الإناء بالجَمَد فيُركَبُ به نَدًى من الهواء كما لقطْنَةٍ مدّ الى اى حد شئت ولايكون ليس الاقى موضع الرشح ولايكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صَحْوٌ فى قُلَل الجبال فيضرب الصَّرُّ هواها فينجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يُهْبط للحال ثم يحمى ثم يعود) اقول يريد اثبات الكون والفساد فى العناصر والاستدلال به على اشتراكها فى الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لاتقع فى زمان لان الصور لاتشتد ولاتضعف بل تقع فى آن وتسمى فسادا اوكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة فى الثلثة لكن الواقع منها اولاهو ما يكون بين عنصرين متجاورين لاعلى سبيل الطفرة فان الاطراف لاتتكون من الاطراف الابعد تكونها اوساطا اعنى لايتكون الهواء من الارض الابعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشمل كل ازدواج على نوعين

بعض اجزاء ذلك الجسم الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها اما حاوية لها او محوية فيها مثل الجلوس فانه صفة حاصلة يحمله الجالس لا الشيء من اجزائه ولكن هذه الصفة انما يحصل للجالس بسبب الامرين المذكورين احدهما النسبة التي لبعض اجزاء الجالس الى بعض وثانيهما بسبب نسبة

متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاول ستة وهي بسايط واربعة من البا قية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسها واثنان مركبان من ثلث بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بداء بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من البا قية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا بالكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يتكين فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تتصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاذ تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تحييته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حصوله في كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن

تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فان النسبة التي لبعض اجزاء الجالس لو بقيت وقلب الجالس والحالة هذه حتى جعل رأسه الى اسفل وهو بعد على هيئة من الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ اذ النسبة التي بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرفت ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضعا بالقياس الى غيره واما ان كان المحدد للجهات فللكله موضع ومكان مثل احد الافلاك التي في جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع اما الموضع فلان المقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل ان يفارق موضعه اما الوضع فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو في حشوه وهو الجسم الذي في حشوه واما قوله ولعله لا يكون المحدد الاول وان كان الاولى عنده ذلك الا القسم الاول فاعلم ان ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان تحدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان الاولى عنده ذلك وسبب التردد هو ان الذي يمكن ان يقول عليه في بيان ان المحدد الجهات هو الفلك الاول

ان يقول انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه ﴿ من ﴾

يحصل به وحده طرفا القرب والبعد منه فاذا كان هو وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل ان يقول هذا الكلام مما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود

على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين فى الفن السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط تقدم على الفلك المحاط به فى الوجود والا لزم كون الخلا ممكنا فى ذاته ممتنعا لغيره واذا لم يكن للحاوى تقدم بالوجود على الفلك المحوى لم يصح الجزم باستناد هذا التحدد الى الحاوى لانه متى اجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة فلم يكن بعضها اقدم من البعض لم يصح الجزم باستناده الى البعض دون البعض ثم لئن وقعت المساعدة على ان افلاك الحاوى على الاطلاق متقدم بالوجود على غيره ولكنه لايمكن ان يكون علة لتحدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة وذلك لان الجرم المحاذب للفلك الذى هو اجزاء الافلاك من الجانب الذى يلينا وليكن ذلك هو النار المحاذبة لقعر فلك القمر اما ان يكون مطلق بها مقعر بالفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار ابدا خارجة عن حيزها الطبيعى فيكون قسرا دائما وهو خلاف المشهور وان كان الثانى فقعر فلك القمر لايتحدد الا بالفلك القمر فاذا كون علة جهات الاجسام الحقيقية فلك القمر لكن المشهور لكل واحد من الجهتين شئ واحد فاذا تحدد جهات الاجسام المستقيمة كلها هو الفلك الاخير لا الفلك المحيط الاعظم فهذا ما يمكن ان يقال فى بيان ان محدد الجهات ليس هو الفلك المحيط واما الذى يمكن ان يقال فى بيان ان المحدد هو الفلك المحيط هو ان

من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينجى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما لقطته مدالى اى حد شئت وقبل على ذلك ان كانت برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المقدار واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لايتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق مايشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء ماء اما اذا تنحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثانى وهو ان يقال الندى يترشح مما فى داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لايوجد الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولايكون ليس الا فى موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر لان الحار ألطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولايكون ذلك من الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب بل حيث يعود الصحو ثم تولده

الفلك الاعظم لكونه اعظم واقوى من غيره وانه يحرك غيره ولايحركه غيره وجب استناد هذا التحديد اليه واعلم انه لولا الشك الثانى والا لكان هذا الكلام يقتضى ان يكون استناد هذا التحديد الى الفلك الاول اولى من استناده الى غيره ولاجله قال الشيخ ولعله لايكون المحدد الاول الا القسم الاول لكنه يشبه ان يكون

الشك الثانى اقوى من هذا فلاجرم لم نحكم نحن بتلك الاولية ايضا واما قوله فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم ان المراد منه انه لو كان الحق هو ان محدد الجهات غير الفلك الاعظم فحينئذ يكون الفلك الاعظم

علة مثلا لموضع فلك الثوابت ولو صنعه وفلك الثوابت يكون علة مثلا لموضع فلك زحل ولو صنعه وهكذا كل فلك فانه يكون علة لوضع الفلك الذى فى حشوه الملاصق له ولو صنعه الى ان ينتهى الى الفلك الذى يكون علة لتحدد جهات الحركات المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يتحدد موضعه وموضعه بالفلك المحيط به واما قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى رتبة الابداع فاعلم ان تفسيره انما يظهر بعد عد اقسام التقدم وهى خمسة احدها بالعلية كتقدم المضى على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالمرتبة اما فى امر معقول كتقدم الجنس العالى على الجنس السافل اذا جعل الاعلى مبدأ وبالعكس اذا جعل النوع مبدأ او فى امر محسوس كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوى ليس علة لسائر الاجسام فاذا لم يكن علة لتحدد جهاتها لم يكن له تقدم عليها لا بالعلية ولا بالطبع بل اما بالشرف او بالرتبة اى انك اذا نزلت من المبدء الاول الى المعلولات فان وصولك الى الفلك الاول قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمتناقض فى الظاهر لما سياتى فى النمط السادس من ان الفلك الحاوى لا تقدم له على المحوى اصلا لكنا ربما بينا هناك انه لا مناقضة بين

مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصر هواها الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الانا والهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب فى ذلك اى برودة هوولا انها على اى شرط ينبغى ان تكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شئ هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا انتقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك اما لفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان وجودهما **قوله** (وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار) لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل فى الهواء على ما يشاهد ولا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التى تدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من بزاول ذلك **قوله** (وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة) وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل

هذين الكلامين واما قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا فاعلم ان المراد منه بيان ان المحدد يجب ان يكون مستديرا لان بعد الاجزاء المفترضة فيه لو كان ابعد عن المركز من بعض لكان اختصاص جزء

عن المركز واختصاص جزء بعد اخر عنه لابد وان يكون لان ذلك الحيز قد كان محددا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ماتقرر فى التفصيل الاول من هذا النمط فلايكون هو محددا الجهات هذا خلف فاذا الاجزاء المفترضة يكون متشابه النسبة الى المركز ولامعنى للمستدير الاذلك فاذا المحدد الاول مستدير وهو المطلوب ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ فى شرح امور يعم الاجسام كلها وهى سبعة فصول *تنبيه*(الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع والطبيعة الواحدة يقتضى من الاكمنة والاشكال وسائر مالابد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لايقتضى الا شيئا واحدا غير مختلف) * التفسير * الكلام فى هذا الفصل يستدعى تقديم تعريف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حال فى محل يصدر عنه اثر فى ذلك المحل فذلك الحال اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه اولا يكون وكل واحد من هذين القسمين فانه اما ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد اولا على ترتيب واحد فحصل ههنا اربعة اقسام الاول ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع شعور وهو الطبيعة والثانى مايصدر عنه الاثر مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث مايصدر عنه الاثر لاعلى ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع مايصدر عنه الاثر لاعلى ترتيب واحد لامع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة والمتقدمون ذكروا فى تعريفها انه المبدأ الاول لحركة هى فيه وسكونه بالذات لابالعرض اما حقيقة المبداء فظاهرة واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدء لافعال التغذية والتنمية والتوليد ولسائر الاحوال الحيوانية ولكنها ليست مبدأ اولا لهذه الافعال بل مبدأ بعيدا فلئن قيل الطبيعة ليست مبدأ قريبا للتحريك بل بواسطة الميل اجابوا عنه بان الميل ليس مؤثرا فى الحركة

الاجساد الصلبة الحجرية منها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعنى طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع مايجرى مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد فى الاجزاء الارضية البدنية المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هى الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التى تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستانف قولا له بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان تستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة الكيفية والسؤل الذى ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة ان تكون استحالة فى الكيف مثلا الهواء الذى صار ماء استحال فى حرارته الى البرودة فهو هواء فى جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لايثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضى الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعا جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التى استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضى اياها دليل على حدوث صورة تستحفظها * اشارة وتنبيه * (هذه هى اصول الكون والفساد فى عالمنا هذا وهى الاركان الاول وبالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء) اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقصات تتركب المركبات منها وعناصر تتحلل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغى ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغى ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثانى فبين فى هذا الفصل حال امكنتها فى التضد والترتب

بل المؤثر هو الطبيعة لكن بشرط الميل او بواسطة واحترزنا بقولنا الحركة ما هي فيه عن القاسر فانه محرك لكنه غير موجود في المتحرك ولا نعني بكونها مبدأ الحركة ما هي وبكونها انها مبدأ للامرين معا فان ذلك محال بل نعني انها يقتضي الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة متنافرة للجسم ويقتضي السكون عند شرط آخر مخصوص وهو حصول حالة ملايمة واما قولنا بالذات فهو احتراز عما يتحرك عن المحرك بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند حركتها بل تحرك الحجر المشكل بشكل الصنم فانها انما يتحرك من حيث انه جسم لا من حيث انه صنم فيكون هو من حيث انه صنم محركا بالعرض واعلم انا لو لم نعتبر في هذا التعريف قيد عدم الشعور دخلت النفوس الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول المنطق انها مقولة على امور كثيرة على سبيل التشكيك والمراد بها ههنا مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر وانما شرطوا هذا حتى لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فاذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع فاعلم انه ليس المراد منه ان لا يكون للجسم البسيط قوى وطبايع مختلفة وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط بغيره فهو بسيط مع ان لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعليه وكيفية انفعاليه واما الطبايع فلانا لو قدرنا ان يكون للنار طبيعة تقتضي كونها حارة وطبيعة اخرى تقتضي كونها يابسة وطبيعة اخرى تقتضي كونها خفيفة فان على هذا التقدير يكون في النار طبايع كثيرة وهذا التقدير سواء صح او بطل فانه لا يقتضي ﴿ مساواتهما ﴾ خروج النار عن البساطة فانه لما كان كل جزء يوجد من النار مساويا لسائر اجزائها ولكنها في جميع تلك القوى والطبايع كانت بسيطة بل المراد منه ان الجسم البسيط هو الذي لا يكون مركبا من اجزاء يكون طبيعة كل واحد

و بين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصري وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله وبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منها على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تلك الحركتان المتضادتين كما طن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسه كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان

منها مخالفة لطبيعة الآخر واعلم انه يجب ان يكون المراد بالطبيعة ههنا ما هو اعم منها وهو المبدأ حتى تتفرع الاجسام الفلكية فى ذلك التعريف واما قوله والطبيعة الواحدة تقتضى من الامكنة والاشكال وسائر ما لابد للجسم ان يلزمه واحدا فاعلم انه ليس المراد منه ان الطبيعة لا تقتضى الا اثرا واحدا اما اولا فلان ذلك مما لا حاجة اليه ههنا واما ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة مقتضية للامكنة والاشكال وسائر الامور التى لابد للجسم من لزومها مثل المقادير وسائر الاشكال والاوضاع مع ان الحق ان البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة سواء افادت اثرا واحدا او اكثر من واحد افادتها لا يوجب ذلك الا ترفى وقت دون وقت وفى محل دون محل بل فى جميع الاوقات والمحال فى وتيرة واحدة لانا بينا ان الطبيعة هى القوة التى يصدر عنها الاثر فى محلها على ترتيب واحد من غير ان يكون لها بذلك الصدور شعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك فلم يكن لذلك لم يكن طبيعة واما قوله فالجسم الذى لا يقتضى الاشياء غير مختلف فاعلم انه انما اورد هذه القضية على ان يكون لازمة عما قبلها والذى قبلها هو ان البسيط ماله طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الا على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضى الا ان يكون الفعل الطبيعى للاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضى ان يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها الافعال لا على ترتيب واحد لكنه لما كان الحق هو ان البسيط العنصرى ليس فيه قوة حيوانية وان البسيط الفلكى لا يصدر عن قوته فعل الا على ترتيب واحد لا جرم صح كلامه ان الجسم البسيط لا يصدر عنه الا اثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا فى قوة العقل * اشارة * (اعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذا فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك والبسيط مكان واحد يقتضى طبعه وللمركب ما يقتضى الغالب

مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله** (وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه التى عددناها) اقول هذا بيان انها التى تحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطبا وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقصات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح فى ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسنا بثقله ليس بقوى لان الحجر جزء منفصل من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهوا متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المنفصل منه كما يكون فى الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية فى بدن الانسان مع كونها مقهورة فى الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتى وانكاره وجود النار فى المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى * تنبيه * (هذه تخلق منها بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها) اقول يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذوصورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذوصورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذوصورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجمع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى نوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ يحل فى المادة والى غير نوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوانى

فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه اوما اتفق وجوده . فيه اذا تساوت المحاذيات فكل جسم له مكان واحد ويجب
ان يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيئاته فى مادة واحدة عن قوة واحدة)* التفسير*
انه لما عرف البسيط بانه الذى طبيعته واحدة وذكر ﴿ ١١٦ ﴾ ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى

الامر اغير مختلف اراد فى هذا الفصل ان يدل على اثبات الطبيعة وان يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة لا يقتضى الا امرا غير مختلف اما البحث الاول فالدليل عليه ان الجسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التى لا يجب حصولها له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له وضع معين اعنى انه لابد وان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان لذلك الآخر نسبة بالقرب اوالبعد ولابد له من شكل معين اذا لابد وان يكون له حد واحد كما للكرة اوحدود كثيرة كما فى المخروط اوالمكعب واذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما ان يكون لجسميته اولما يحل فى جسميته اولما يكون محلا لجسميته اولما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والكلام على هذه الاقسام ما مضى فى النمط الاول فى اثبات الصور النوعية والشكوك ههنا هى التى ذكرناها هناك ولا باس بان نعيد الشك الذى وعدنا هناك ان فيه زيادة بحث وهو الذى ذكرنا انه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لابد وان تكون لقوة موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب

ان يكون لقوة اخرى ولزم التسلسل وتمام تقريره قد مضى هناك فنقل قالوا الفرق بين ﴿ الكيفية ﴾
الامرين ظاهر لانا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها يرجع الى اسفل فعلمنا ان فيها قوة يقتضى الحصول فى السفل
حتى انا للرمينا الى فوق اعادتها تلك القوة الى اسفل واما اذا قدرنا زوال تلك القوة بمزيل فبعد زوال ذلك المزيل

مايصدر من النباتى ويصدر من النباتى مايصدر من المعدنى من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدء المفارق فانه كما سنبين موجود احدى الذات متساوى النسبة الى جميع المادیات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة فى الهيولى بعد الصورة الجسمية هى هذه الصور الاربع النوعية التى اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذى يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقصات فى القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له و يختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لامحالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هى اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى اختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادى تلك الهيئات التى هى الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسى له عرض بين حدين لا يحمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعى على الامزجة الصنفية والصنفى على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقصات الى بعض فى المقادير **قوله** (ولكل

واحد من هذه صورة مقومة منها ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت

لاتعود تلك القوة فعلمنا ان الحصول المدرة فى السفل مبدأ وليس لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما اولا فهذه الحجة مغايرة للتى ذكرموها واما ثانيا فلان ثابت بن قرة ذهب الى ان المدرة انما تعود الى السفل لان بينها وبين كلية الارض مشابهة فى كل ﴿ ١١٧ ﴾ الاعراض اعنى البرودة واليبوسة والكثافة والشئ ينجذب

الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ماكانت لواحق فلذلك لاتعد الصور من الاعراض) اقول يريد بيان ان يفرق بين الصور التى هى الكمالات الاولى وبين الكيفيات التى هى من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامر جهة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو وهو على مابين فى النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج اثنتان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية اوان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهى صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة فى الاحوال وقول الفاضل الشارح النار لاتبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لايقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية ماحال البساطة لايدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع فى جميع الاحوال الحجة الثانية وهى اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لايكون اشد انسانية من اخر وجاز ان يكون اشد حرارة من اخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان صورة لاتشتد ولاتضعف ان القدر المعتبر فى التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولايكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ماوراء ذلك لم يكن الاشتداد فى ذاته بل فى عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قايم فى الكيفيات لان القدر المعتبر فى نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد كبرى صغرى

الى مثله والاصغر ينجذب الى الاعظم واعلم انا متى ابطلنا هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها ان انفعال الاصغر اعظم من انفعال الاعظم فجذب كلية الارض للمدرة الصغيرة اعظم من جذبها للحجارة العظيمة ولو كان عود المدرة بجذب كلية الارض اياها لوجب ان يكون الحجرة كلما كان اصغر كان اسرع نزولا وفساد التالى يدل على فساد المقدم ولقائل ان يقول الفلك عندكم لايقتضى وضعا معينا بل الاوضاع باسرها بالنسبة اليه على السواء مع انه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع واذا كان كذلك فلم لايجوز ان يقال انه وان استحال خلو الجسم عن الوضع والشكل لكنه لايجب لشئ من الاجسام شئ من الاحياز والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ماذكروه واما البحث الثانى عن الاحكام التى يتفرع على قولنا الطبيعة الواحدة لايقتضى الا اثرا غير مختلف فهى كثيرة الا ان المذكور منها ههنا ثلثة الاول ان مكان البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة عليه والذى يقال اوكان له مكانان طبيعيان لكان اذا حصل فى احد هما وجب ان يستقر فيه لانه حصل فى مكانه الطبيعى وان لا يستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعى وهو محال فهو معارض بجزء العنصر الواحد فان جميع اجزاء حيز كليته طبيعى له ولايلزم ماذكروه وكذلك ههنا الثانى مكان المركب واحد لانه ان كان احد اجزائه غالبا على سائر الاجزاء كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب منه

من أين يشتركان فى اقتضاء مكان واحد كان مكان المركب ذلك المكان مثل ما اذا تركب الجسم من اجزاء متساوية من الارض والماء والهواء فان الارض والماء يشتركان فى اقتضاء السفل فكان مكان المركب ذلك وهذا هو المعنى بغلبة المكان وان لم يغلب شئ من ذلك

كانت نسبة جميع الاجزاء والمجاورات اليه واحدة على السواء فلم يكن انتقاله الى بعضها اولى من البعض فاما ان ينتقل الى الكل وهو محال اولا ينتقل الى شئ منها بل ينفى حيث حصل وهو المطلوب فظهر ان مكان المركب كيف كان واحد الثالث ان شكل البسيط كرى والا حصل عن القوة الواحدة فى المادة الواحدة افعال مختلفة فان المضلع يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة ولما كان ذلك محالا ثبت ان شكل البسيط هو الكرى ولقائل ان يقول ما ذكرتموه تشكل بامور ثلثة او لها ان متمم الفلك الخارج المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف اما ان يكون قسريا او طبيعيا والاول باطل اما اولا فلان الفلك الخارج المركز والمتمم اما ان يكونا معا فى درجة الوجود اولا يكونا معا فان كانا معا لم يكن تأثير ما فرض مقسورا اما فرض قاسرا اولى من تأثير ما فرض قاسرا اما فرض مقسورا وان لم يكونا معا فى درجة الوجود لزم امكان الخلا على ما قرره الشيخ حيث بين انه لا يجوز ان يكون الجاوى عليه للهوى واما ثانيا فلان جمهور الفلاسفة اتفقوا على انه ليس شئ من الاحوال الفلكية بقسر يقولو جوزنا ذلك لما امكننا القطع بانه لا يعرض للشمس فى يوم من الدهر ما يكورها ولا للكواكب ما يستنيرها فثبت ان الثخن الذى للمتمم طبيعى له

﴿ وكون ﴾

فيكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه فى المقدار واذا جاز مثله ايضا فى الشكل وثانيها وهو ان الفلك المكوكب له طبيعة واحدة ثم ان النقرة التى ارتكز الكوكب فيها حصلت فى جانب منه دون جانب فالطبيعة

الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها فى آن ما الى ما توجد فى آن اخر بحيث يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذى تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو هو فى الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهى اهم من الاولين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهى قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** (وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية) اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هى مبدء اول للحركات والسكونات التى تكون بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التى تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هى الطبايع بعينها بالذات فهى باعتبار كونها مبادى للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادى التغيرات فى ضربها قوى **قوله** (واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلامزاج) اقول قال الشيخ فى الشفا لكن قوما قد اخترعوا فى قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة فتصيرها هيولى واحدة وصورة واحدة. فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لامزاج حينئذ بل هو فساد ما

التي له ما فعلت فعلا واحدا في جميع اطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسريا ابطلناه بما مر في الاول وثانيها ان جمهور الفلاسفة والاطباء زعموا ان المبدء لاشكال الاعضاء وترتيبها هي القوة المصورة مع ان هذه القوة لاشعور لها فهذه القوة اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها اما ان يكون جسما بسيطا او لا يكون فان كان

وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** (بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج) يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ان ينفعل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا

محلها جسما بسيطا وهي ايضا بسيطة وجب ان يجعل محلها كرة فيلزم ان يكون الحيوان مشكل بشكل كرة واحدة او بشكل كرات ملتصقة بعضها ببعض وهذا خلاف الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء واما ان قيل انها بسيطة ومحلها غير بسيط بل مركب فلا شك ان كل مركب ففيه بسيط والحال في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة من تلك القوة غير الحال منها في جزء الاخر فينبغي ان يقتضي ما قام من تلك القوة بكل بسيط ان يصير ذلك البسيط كرة فيعود الالزام من وجوب كون الحيوان على شكل كرات ملتصقة واما ان قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو اما ان يكون محل كل واحد من بسائطها هو عين محل الباقي واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسائط غير محل الباقي والاول لا يخلو اما ان يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد ما نعا من تشكل ذلك المحل تشكل الكرة او لا يكون فان كان ما نعا لم يمكن القطع على ان شكل البسيط هو الكرة لاحتمال ان يحل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل لتشكل الكرة وان لم يكن ما نعا من ذلك عاد ما ذكرنا من انه يجب ان يتشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثلا كرات متلاصقة واما ان قيل محل كل جزء من اجزاء تلك القوة غير محل الجزء الآخر فهو يعود الى ان كل واحد من الاجزاء ليس فيه الا قوة واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت ان القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة يقتضي ان يكون شكل محلها

كرة ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم قوة يقتضي له وضعا معينا ثم في اللفظ احترازات احدها انه قال

اذا خلى وطباعه ولم يقل اذا خلى وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبيعة لكن لها طبايع والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور وذلك ان الطبيعة تكون مبدأ لحركة ما هي فيه من غير شعور والطبع يكون مبدأ مطلقا سواء كان له شعور او لم يكن فكان الطبع اعم من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لاجرم ذكر الطباع ولم يذكر الطبيعة حتى يكون الحجة التي ذكرها في اثبات مبدأ المذكور عامة وثانيها انه قال ولم يعرض له من خارج تأثير غريب اراد بهذا ابطال مايقوله المتكلمون من ان اختصاص الاجسام احيازها انما كان لان الفاعل المختار يخصص كل واحد منها بحيز معين فان تخصيص المختار ذلك الجسم بذلك الحيز اما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الحيز اولا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا ممكن الزوال لان الاتفاقيات تكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا انقطاع هذا التأثير الغريب عن الجسم وجب ان يبقى الجسم لا في الحيز وثالثها انه قال لم يكن له بد من وضع معين لانا بينا ان لكل جسم وضعا وليس لكل جسم موضعا فلما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور

لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع واما قوله فاذا فيه مبدأ استجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا انما يتوقف على بيان ان اختصاص كل جسم بوصفه وشكله المعين ليس لجسميته وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى ان ذلك ليس لامر

بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في معان الهواء وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيها وههنا بحث هو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان لصورة النارية مثلا هي المبدء لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب الصورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت فيها ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما يفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية *وهم وتنبيه* (ولعلك تقول لا استحالة في الكيف وفي الصورة ايضا ولم يتسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا مايظن انه يرد بردبل فشت فيه اجزاء جدية مثلا) اقول قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كامر بل تتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة

خارج عن الجسم وذلك قد بطل بما فرض الشيخ الكلام فى الجسم الذى انقطع التأثير الغريب عنه فلا جرم صحت هذه النتيجة وانما قال فيه مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ماكان مبدأ الشئ يستحيل عدم ذلك الشئ عند حصول ذلك المبدأ لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعى وبزول ايضا عنه شكله الطبيعى مع بقاء طبيعته

لا يوجد شئ منها صرفا بل هى مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ماكان كامنا فيها فيغلب و يظهر للحس بعد ماكان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ماكان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ماكان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان فى ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه و يفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثانى يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشئ عن لاشئ وامتناع صيرورة شئ شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأى الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات **قوله** (فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين تحمى من غير وصول نار غريبة اليه) اقول هذا اول استدلا لانه وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها فى المتسخن فالمحكوك هو الشئ اليابس الصلب الذى يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما تحمى بل تحترق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذى يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول اليه فانه يتسخن لامحالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضى السخونة ايضا والمتخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا **قوله** (واعتبر حال المسخن فى متخضخض وفى متخلخل هل يمنع الاستخضاض نفوذ ما يسخن بالقشو فيه على نسبة قوامه) اقول وهذا استدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين اذا سخنا فى اناءين احدهما مستخضخ اى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا

فعلمنا ان الطبيعة ليست مبدأ للحصول فى ذلك الحيز ولا لحصول ذلك الشكل بل هى لذاتها طالبة لان يحصل الجسم فى ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب، ومعلوم ان تلك القوة ابدا طالبة لتحصيل الجسم فى ذلك المكان سواء كان حاصلا فيه اولم يكن واما قوله وللبسيط مكان واحد فالكلام فى تقريره مامر واما قوله وللمركب مايقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه اوما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد فالمراد ماقدمر واما قوله ويجب ان يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته فى مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام فيه ايضا قد ظهر

تنبيه (الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع وان لم يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثيره غيره يطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود اتباعه ابطال الحرارة العرضية التى تستحيل اليها المائية للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول وانما يكون الميل الطبيعى لا محالة نحو جهة يوخاها البطء واذا كان الجسم

فى حيزه الطبيعى لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لاعنه وكلما كان الميل اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسرى وكانت الحركة بالميل القسرى افتر وابطأ) * التفسير * ههنا ابحاث البحث الاول ان الامرين المسمى بالميل والمدافعة مغايران للحركة وللقوة المحركة اما مغايرتها للحركة فلان الزق المنفوخ اذا حبس

تحت الماء قسرا احس القاسر منه بالمدافعة صاعدا مع ان هذه الجرکة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحرکة وايضا فالثقيل المسکن في الجو قسرا لايکون فيه حرکة ويکون المدافعة الى اسفل حاصلة واما مغايرتها للقوة المحرکة فلان القوة المحرکة سواء کانت ذات شعور اولم تکن فانها قد توجد بدون هذه المدافعة فوجب تغايرهما الثاني ان هذه المدافعة قابلة للاشد والانقص وانه متى کان الميل قويا جدا کانت ممانعته متعذرة وکانت محسوسة ومتى کانت ضعيفة سهلت ممانعتها وربما لم يکن محسوسة وذلک معلوم بالبداهة عند الاختبار الثالث هذه المدافعة قد يکون اتباعها من طباع الجسم وقد يکون من تأثير غيره فيه فالمتبعثة من طباع الجسم قد يکون طبيعته مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ تحت الماء قسرا وقد يکون نفسانية کما اذا اعتمد الحيوان على شئ ودفعه والمتبعثة من تأثير الغير فهي المدافعة الموجودة في الحجر المرمى الى فوق بالقسر وکل مدافعة فانها توجد بوجوهة والجهات الحقيقية على ما عرفت اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهي الميل الصاعد الرابع ان الجسم اذا کان في حيزه الطبيعي لايکون فيه ميل بالفعل لان المدافعة لزمها الحرکة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل في حيز الطبيعي مدافعة لوجب تحرکه اليه مع کونه حاصلا فيه وهو محال او تحرکه عنه مع انه طبيعي له وهو ايضا محال فان قيل اذا وضعنا البدنجت الحجر وجدنا منه مدافعة مع انه في حيزه الطبيعي فنقول الحجر انما يکون في حيزه الطبيعي لو کان مرکز ثقله منطبقا على مرکز العالم الخامس اختلفوا في ان الميلين الى جهتين هل يجتمعان ام لا وصرح الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب المعتبر جوزه واحتج من منع منه بان الميل توجه الى جهة فلو

والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة کالخزف فلو کان التسخين ينفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر کذلک **قوله** وهل الامتلاء من مصمم مفدوم يمنع البلاغ في التسخين لمنع الفشو وفي بعض النسخ يمنع الفشو اذا کان لايخرج منه شئ يعتد به حتى يخلف مکانه فاش يعتد به) صمام القارورة شدادها وقد امها مايوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصمم يجب على تقدير ذلک المذهب ان يمنع عن التسخين مافيه تسخينا بالغا لامتناع دخاول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ منه اذا التداخل محال وليس کذلک **قوله** (واعتبر حال القمقم الصياحة) اقول وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محکما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اکثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهايم وهي من حيل المتحاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والکون معا **قوله** (وانظر مابال الجمد يبرد مافوقه والبارد من اجزائه لايصعد ثقله) وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد مايوضع فوقه والاجزاء البارد لاتصعد بالطبع ولاقاسرة هناک فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده * وهم وتنبيه * (اولعلک تقول ان النار ية کامنة يبرزها الحک والحضخضة من غير تولد نار ية وسخونة ولا) هذا هو المذهب الأخر القول بالکمون والبروز وانما اقتصر على الحک والحضخضة لان تکون النار فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلک لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى تظهر کيفيته فلا تلزم على ذلک استحالة **قوله** (فهل يسعک ان تصدق بوجود جميع النار ية المنفصلة عن خشبة الغضاء فيها مختلفة البقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه ويحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفافه في البصر فلو لم يکن في الخشب من النار ية

جوزتم ذلك فان تجوزوا كون الجسم الواحد متوجها الى جهتين اولى واحتج المجوزون بان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوى والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذى رماه القوى اسرع من صعود الحجر الآخر ولولا بقاء الميل الطبيعى المعاوق للحركة القسرية والا لما كان كذلك وايضا فالجبل الذى

الا الباقى فيه عند الحجر لكان لايسعك ان تصدق بكمونه كونا لايبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التى تنفصل عن خشبة الغضا منها ماينفصل ويبقى فى ظاهر جرمها وباطنها مايبقى لايمكن ان تكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية فى الزجاج الذائب لوكان قبل ذلك فى الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لاينع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما فى باطنه بل لولم تكن فى الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لايبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر مايرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التى فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لايجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى عند انفعالها عنها بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لابالكيفية وهذا خلاف ماقالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التى فى الفرفيون انما لاتظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والازمهم مامر *نكتة* (اعلم ان استضاءة النار السائرة لماوراءها انما تكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا يفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هى شفافة لايقع لها ظل ويقع لمافوقها ظل عن مصباح اخر) اقول يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيط شفافة لالون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله السائرة لماوراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء

يجذبه جاذب متساويا القوة الى جهتين مختلفتين لايخلو اما ان يقال انه مافعل واحد منهما فعلا وهو محال لان الذى يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الآخر فلو لم يصدر من كل واحد من القادرين شئ لكان الفعل متعذرا على القادر من غير مانع وانه محال او يقال فعل احدهما دون الآخر وهو ايضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور احدهما اولى من الثانى ولانه لووجد الميل الذى هو مقدور احدهما خاليا عن الميل الاخر لكان ذلك الميل خاليا عن المعاوق وكان يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة والا لكان الموجب العارى عن العائق حاصلا مع عدم الاثر وهو محال او يقال كل واحد منهما فعل فيه فعلا ومعلوم ان الذى فعله كل واحد منهما الوخلا عن المعاوق لاقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقتضى اجتماع المثلين ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم انا قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله له حال الحركة ميل لو ثبت ان الميل مغاير لذلك التحرك ونحن قد بينا ذلك بالحجة وانما قال يتحرك به لان المؤثر القريب فى الحركة عنده الميل ولكنه

ماقام على صحة هذه الدعوى دلالة اصلا واما قوله ونحس الموانع وان لم يمكن من المنع الا فيما تضعف ذلك فيه فاعلم ان المراد منه ان الجسم اذا كان فيه ميل يقتضى حركة فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احس بوجود ذلك الميل والاعتماد فيه وان كان متمكنا من منع تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه

لايحس به حينئذ واما قوله وقد يكون من طباعة فقد يحدث فيه من تأثير غيره فالمراد منه تقسيم الميل الى الطبيعي والى الغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية التي لها طباع وان لم تكن لها طبايع واما قوله يبطل

المنبعث من طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ماقررنا من امتناع اجتماع الميلين فالحجر المرمى الى فوق بالقسر لايكون فيه ميل سافل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا فني الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله الماء اذا حصلت الحرارة العرضية فيه فان في تلك الحالة لاتكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة الغريبة عادت البرودة الطبيعية فكذلك ههنا واما قوله واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لاعنه واعلم ان هذه الدلالة تدل على ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لايكون له ميل عنه فاذا قلنا ولايكون له ايضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فحينئذ تتم الدلالة على انه لاميل فيه في تلك الحالة واما قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار ما بجواز اجتماع المثلين الى جهتين في الجسم الواحد لان البطؤ في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول حال حصول المعلول لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسري *اشارة* ﴿ دخانا ﴾ (الجسم الذي لاميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا في زمان ما مسافة ولا يتحرك مثلها في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومانعة فبين انه يحركها في زمان الطول ولكن ميل اضعف

الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم مايقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية الممكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من سائر اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال و يقع لما فوقها ظل اى لراس الشعلة

قوله (وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لايكون لقائل ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه لاستعداد الصنوبرية مستخصفة النار) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لايكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وتحجمه اى عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس **قوله** (فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء) فهذا هو النتيجة لما مضى **قوله** (واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت) اقول المتخلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت فليس ذلك بطفو **قوله** (واعلم ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا) اقول وهو كما اذا القينا شيحة في تنور مثلا مشتعل مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل ثم تنطفي **قوله** (والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون

من ذلك الميل يقتضى فى مثل ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون حركتا مقسورين ذى مما نع فيه وغير ذى مما نع فيه متساويتى الاحوال فى السرعة ﴿ ١٢٥ ﴾ والبطؤ هذا محال) * التفسير * المدعى ان الجسم الخالى عن الميل ومبدأ لا يقبل حركة قسرية لانا قد بينا فى الفصل السالف ان الميل الطبيعى ومبدأه مانع من وجود الميل القسرى و بينا انه كلما كان الميل الطبيعى اضعف كان الميل القسرى اقوى وكانت الحركة القسرية اسرع فلو قدرنا جسما خاليا عن المدافعة الطبيعية وعن مبدئها كان الميل القسرى الذى يحصل فيه فى غاية القوة فيكون تلك الحركة فى غاية السرعة فاذا عرفت ذلك فنقول تلك الحركة اما ان تقع فى زمان اولا فى زمان والقسمان باطلان فالمقدم باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها فى زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة فى زمان معين فاذا قدرنا جسما آخر يكون له ميل طبيعى فلا بد وان يقطع تلك المسافة فى زمان اطول من الاول و يكون لاحد الزمانين نسبة الى الآخر واذا فرضنا ميلا اخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبته اليه نسبة الزمانين الاولين وجب ان يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة فى مثل الزمان الذى قطعها عديم الميل لانه اذا كان المقتضى لطول الزمان الذى هو عبارة عن بطؤ الحركة هو شدة الميل الطبيعى وكل كان الميل الطبيعى اضعف كان البطؤ اقل والزمان اقصر فيلزم ان يكون الحركة مع المانع كما لا مع مانع وهذا محال واما ان وقعت حركة عديم الميل لا فى زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان يكون على مسافة وكل مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى اخرها و يكون احد النصفين قبل الآخر وكل حركة فى زمان فثبت فساد هذين القسمين و يلزم من فسادهما فساد خلو الجسم القابل للحركة

دخانا بقاءه فى النار الضعيفة) اقول وذلك لان النار عندنا تكون فى الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله (وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس) اقول الكلام كان فى المركبات ونسبتها فى المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب و يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بساير العناصر غير مرئية هو لبساطتها * تنبيه * (انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخر الامزجة عن الاعتدال لاخراج الانواع عن الكمال وجعل افربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه والناطقة) اقول الشيخ قد لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال فى المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى فى الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هى الاستقصات الاربعة واخراج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقى عنده ليس بموجود وفى قوله لتستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكرة واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدئها الواحد و بسببها تستحق ان تفيض عليها صورة او نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره واستشهد بقوله فى النمط

عن الميل ولقائل ان يقول الحركة من حيث انها حركة اما ان يستدعى زمانا اولا يستدعيه والثانى باطل لان الحركة من حيث هى هى لابد وان يكون على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل خصول كلها فالحركة من حيث هى هى يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت ﴿ ١٢٦ ﴾ ذلك فنقول الجسم الذى فيه

الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشئ هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذى فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان مباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغى ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب واقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هى اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء متعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهى اول شئ تتعلق النفوس به ثم تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصى والنوعى اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهى الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور * النمط الثالث *

فى النفس الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعى اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس للمادة واما الطبيعى فبمقابل الصناعى والمعنى الذى يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ﴿ مايصدر ﴾

الاجزاء اما ان يحدث قوة او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة انقسمت بانقسام المحل ويعود الكلام المذكور لا بالقوة نسلم ان لحصة كل جزء من اجزاء ذلك الجسم

من تلك القوة قوة ولكنها انما يبقى بشرط اتصال تلك الاجزاء فاما عند الانفصال فليست يساعد على بقا
حصة كل جزء من تلك القوة بل لتلك القوة حد معين في الصغر اذا انتهت اليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وعلى هذا
التقدير لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التي اوردناها لئن سلمنا ذلك لكن الحجة

مايصدر من افاعيل الحبوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل النفس
النباتية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة تتبعان
تعقلا كليا حاصلا بالفعل *تنبيه* (ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت
صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة هل
تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ماعندي ان هذا يكون للمستبصر
حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان
لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها
صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة
لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاء هابل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما
في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها اقول)
يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك
وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس
الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة
لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها
شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر
اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا
يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه
لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضائه لئلا يحس باعضائه
بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس
بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن
فيه حر ولا برد ولا شئ يوذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس
بشئ خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل
عن كل شئ كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وكحواسه
وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول
الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان
مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان
وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية
ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تحمله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه

التي ذكرتموها كما يقتضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل عايق عنها فكذلك يقتضي توقف الحركة الطبيعية على جود ميل عايق عنها وبيانه ان الحركة الطبيعية اوحلت عن العايق اوقعت لا محالة في زمان ولو وجدت مع العايق اوقعت في زمان اطول من الاول ولكان للزمان الاول الى الثاني نسبة فلو وجد عايق نسبته الى العايق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العايق الى زمان الحركة مع العايق القوي لزم ان تكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق هذا محال فقد بان ان البيان الذي ذكروه في ان الحركة القسرية لا توجد بدون ميل عايق حاصل بعينه في الحركة الطبيعية فالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب ان يكون فيها ميل عايق لكن الميل العايق للحركة الى السفل لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى فيلزم ان يكون في الارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق لا يقال الحركات الطبيعية لا بد وان تقع في مسافة مملوة ولا بد لها من خرق اتصال ذلك الماء فتحصل المعاوقة بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا اولا الملا اوقعت الحركة لا في زمان لانا نقول هذا اعتراف بان ملا المسافة كاف في هذه المعاوقة وانه لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق اخر سواه وهو يبطل ما ارادوه ثم التحقيق وهو انهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم مطلق المعاوق بدليل ان يكون المسافة مملوة عايق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل

خلوه عن المعاوق وايضا فالقوة المؤثرة فى تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تأثيرها فى الحركة على حصول هذا الميل المعاوق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل المعاوق عنها فتكون علة لامرين متقابلين معا وذلك محال

وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل السابق فاذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التى ذكروها بتقدير صحتها انما دلت على ان كل ما يقبل الحركة فلابد فيه من ميل سابق عن الحركة لا على ان كل ما يتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب *تذكير*(يجب ان تتذكرها هنا انه ليس زمان لاينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالا ميل له ولاتكون له نسبة الى زمان حركة ذى الميل* التفسير* (اوضح اثبات زمان لاينقسم لما تمت الحجة المذكورة لان لقائل ان يقول حركة الجسم العديم الميل تقع فى زمان غير منقسم وحركة الجسم ذى الميل تقع فى زمان منقسم وعلى هذا التقدير لايكون لاحدهما الى الآخر نسبة لما عرفت فى النمط الاول ان مالاينقسم لانسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ فى تقرير هذه الحجة الى فرض نسبة لزمان عديم الميل الى زمان ذى الميل القوى لاجرم ذكر ما بينه فى النمط الاول من استحالة وجود زمان لاينقسم حتى صح له ما ادعى من النسبة المذكورة * وهم وتنبيه *(واعلك تقول ان الجسم ليس ﴿ هو ﴾

ابراهينه خبط كلها لافايدة فى الاشتغال بها*تنبيه*(بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط فانه لاوسط فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لاوسط فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلاوسط ثم انظر) اقول يريد التنبيه على ان الانسان لايدرك نفسه الا بنفسه لابقوة غير نفسه ولابتوسط شئ اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل فى جميع احوال الادراك ماهو وكذلك المدرك وبدء بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى مايدرك بوسط او بغير وسط والى مايدرك بنفسه او بقوة شئ آخر غيره وبين ان الادراك فى الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولابتوسط شئ آخر لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلاوسط وعلى وجه لاتتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة *تنبيه*(انحصل ان المدرك منك اهو ما يدرك بالبصر من اهابك لافانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت اوهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الامن ظواهر اعضائك لافان حالها ماسلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب اودماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شئ اخر غير هذه الاشياء والتى قد لاتدركها وانت مدرك لذاتك والتى لاتجدها ضرورية فى ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره)اقول يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا اوغير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن اوكله وان كان جزأ فهو اما شئ من ظواهر اعضائه اوشئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لوانسلخ عن ظواهر بدنه لكان

ان يكون مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتهما وان كان بمعونة من ذاتهما لا ينفك مع اختلاف
احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك
عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد

هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع
انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها
لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما
يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمحن
من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك
المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب
وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شئ
غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة
الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان
المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل
والموهوم * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من
فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة
او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك
واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به
فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك
بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم
قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به) اقول اثبات الاشياء
التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لمي وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده
له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته
التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل
هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان
في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو
ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما عن غير اختصاص بفاعله 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 الفاعل المعين فالفاعل المعين
يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك
عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يؤدي

يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغير
المقومة لماهيته او وجوده . فافرض
كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه
وضع وشكل واما المحدث فانه لن
يخلص ذات الجسم عند الحدوث
بمكان دون مكان الا استحقاق
بوجه ما من طبيعته او ابداع
مخصص له او يكون اتفاقيا فان كان
استحقاقا فذلك ذلك وان كان
ابداع غريب غير الاستحقاق فهو
احد اللواحق الغير المقومة وقد
نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا
فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان
الاتفاق يستند الى اسباب غريبة)
* التفسير * قد علمت ان
المسائل التي مرت اكثرها مبني
على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا
الشك انما اورده عليه وتقريره
ان يقال الجسم وان امتنع خلوه عن
الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب
ان يستحق وضعا متعينا ولا شكلا
متعينا بل من الجائز ان يقال اختصاصه
بالحيز المعين لاجل ان محدثه
حين احدثه خصصه بحيز متعين
ثم بعد ذلك ان اخرجه اما ذلك
المحدث او غيره عن ذلك الحيز
الى حيز آخر حصل حينئذ في ذلك
الحيز الاخر والابقى في الحيز
الاول فهذا الطريق يكون حيز
الجسم متعينا ابدا وان لم يكن الجسم

توارض ذلك الجسم فان كان امرا غير لازم فقد فرض عدمه وجب ان لا يتخصص بحيز هذا محال وان كان لازما فلزمه لابد وان يكون لصورة نوعية واما ان كان مباينا عنه فهو اما ان يخصصه بذلك الحيز بعينه لان تخصيصه فى ذلك الحيز اولى اومن غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعود الكلام فى سبب تلك الاولوية ولا ينقطع الابالبات قوة فى الجسم لاجلها استحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لامع هذه الاولوية لزم ترجح احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح ولان ذلك التخصص لو كان لمرجح كان اتفاقيا والامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية واما الفرق بين اختصاص كلية العنصر بكلية حيزه وبين اختصاص جزئه بجزء حيزه فقد سبقت الاشارة اليه فى النمط الاول فى الموضع الذى بين فيه استحالة خلو الهيولى عن الصورة والفاظ الكتاب غنية عن الشرح * اشارة * (الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة وبقبل التبديل فيها من طباعه الملائم واذا كانت هذه الحال فى الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) * التفسير * كل موجود اما واجب واما ممكن واذا لم يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن فله حكمان احدهما انه لابد له من علل جاعلة واسباب موجدة وثانيهما انه يكون ممكن الزوال من طباعه الملائم من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع اى لما كان ذلك الامر الزائل غير ﴿ من حيث ﴾ طبيعى امكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يكون كذلك ففيه ميل ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ فى ان الجسم المحدد للجهات متحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد * اشارة * (الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه

الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ فى هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هى اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذى قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التى يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام وأقول ليت شعرى ما يريد بالنفس التى يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغى ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع تقربا الى الجهال * اشارة * (هو ذا يحرك الانسان بشئ غير جسمه التى لغيره وبغير مزاج جسمه الذى يماسه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته) يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو الوجه الذى تثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهى من حيث هى كذلك مبادى لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة هى قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستفصالات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف فى ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التى يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التى منها جمع اجزاء اخر من الاستفصالات واضافتها الى موادها وصرفها فى وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التى تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التى هى الحس والحركة والصورة التى تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهى التى تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد فى هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هى نفس او صورة ما لا من حيث هى ذاتها المدركة لنفسها فانها

التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها فهي لعلة والنقلة عنها جايزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل

مستدير) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على ابحاث الاول

من حيث هي تلك لايمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضي مبدأ ولايجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولايجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لايقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها اشكله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطؤ فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق عند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت المانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لايكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لاتتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا حدث تحرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لاتكون المانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان المانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما في حال الهوى **قوله** (وكذلك

يدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشيء

ان الجسم المحدد للجهات يصح عليه ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه انه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة فالمحدد للجهات يصح عليه الحركة المستديرة اما انه بسيط فاذكر في الكتاب برهانا عليه والمشهور فيه ان كل مركب فانه يصح عليه الانحلال وذلك لانه اما بالحركة المستقيمة فكل مركب فلابد وان يصح عليه الحركة المستقيمة فينعكس انعكاس النقيض ان كل مالا يصح عليه الحركة المستقيمة لايكون مركبا لكن المحدد للجهات لايصح عليه الحركة المستقيمة على ما مر بيانه في هذا الباب فوجب ان لايكون مركبا والشيخ اتما تمسك البرهان على هذا المطلوب لانه ابطل صحة الحركة المستقيمة على المحدد وبطلان ذلك يوجب بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يشتغل به لايقال ما الدليل على ان كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لايجوز ان يكون حقيقة كل جزء من اجزاء ذلك المركب يقتضي ان يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الاخر اتصالا يمتنع زواله لانا نقول كل واحد من تلك البسائط ان كان على شكله الطبيعي كان كل واحد منها كرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل الاجزاء وقد عرفت ان المحدد يجب ان يكون كذلك ولايلزم وقوع الخلا وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعي فاما ان يمكن رجوعه الى شكله الطبيعي او لا يمكن فان امكن ذلك فيتقدر وقوعه يلزم تمدد جانب وانقباض جانب آخر وذلك يقتضي الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزا

الآخر بالاخر مقتضى طبايعهما وكونها كرات مقتضى طبايعها ايضا لكن اتصال كل واحد منها بالاخر ينافي كونها كرات فيلزم ان لا يكون الطبيعة الواحدة يقتضي فعلين متقابلين وهذا محال فثبت ان المحدد بسيط وانما قلنا ان كل بسيط فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفرضة فيه لابد وان يكون متشابهة في تمام الماهية وكل اجزاء هذا شانها وجب ان يصح على كل واحد منها كل ما يصح على الاخر لان المتساويين في تمام الماهية يجب اشتراكهما في جميع اللوازم وكل جزء يفرض ملاصقا لجزئهما في حشوه او مساميا له فانه يلزم ان يصح على سائر الاجزاء تلك الملاقاة والمساماة واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك فثبت ان الفلك يصح الحركة المستديرة عليه والقائل ان يقول قد بينا في النمط انه لا دليل على ان كل ما صح على الشيء وجب صحته على مثله لاحتمال ان يكون شخصيته شرطا لذلك او شخصية الاخر مانعة عنه الثاني انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة عليه وجب ان يكون فيه ميل لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة والقائل ان يقول هذا مغالطة صرفة لان المعلول له امكانان احدهما الامكان العائد اليه من حيث انه هو وذلك حاصل له من ذاته سواء فرض معه وجود العلة والشرط او عدمهما والاخر الامكان الذي هو الاستعداد التام وذلك مما لا يثبت الا عند حضور القابل والفاعل وحصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فاذا عنيتم بقولكم الفلك يمكن ان يكون متحركا الامكان الاول فهو مسلم لكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو شرط لوجود الحركة لان الاستدلال بكون الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل وهو مثل ان يقال ان هذا القطن يمكن الاتصاف بالاحتراق يستحيل حصوله الا عند المحرق فلما ثبت امكان الاحتراق

ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به) اقول وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع فجميع المدرك عن ادراكه اذا الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة **قوله** (ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكونان قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكونان قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا **قوله** (فاصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء اخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدء هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء

في القطن وجب حصول الحرق فيه بالفعل وكما ان ذلك باطل فكذا ما ذكروه وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا ما للحركة فهذا لا يكفي في العلم به العلم بان الفلك في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن جملة تلك الشرائط حصول الميل فاذا لا يمكن العلم بكون الفلك

البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بساير الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس الاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان يتبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ماذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن مبدأها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب ان تكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له ومجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف أبرهن على مالبس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشارات يخالف ماذهب اليه الفاضل الشارح

ممكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا ما الا بعد وجود الميل والاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محال فظهر ان ما ذكروه مغالطة صرفة الثالث الفلك متحرك لانه يثبت بما ذكرنا حصول الميل في الفلك والميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا انه بسيط ومتى وجدت القوة المتحركة خالية عن العائق وجب ان يقتضي التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره الشيخ في النجاة فانه بعد ان اقام الدلالة على ان الجسم القابل للنقل القسري لابد وان يكون فيه ميل قال فقد بان وصح ان كل قابل حركة ففيه مبدأ ميل الى جهة ما طبع واذا هذا الجسم قابل لتحريك ففيه مبدأ ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو بالطبع متحرك على الاستدارة وهذا لقطه فيها ولقائل ان يقول انهم انما اقاموا الدلالة على ان كل ما يقبل الحركة القسرية فلابد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على انه لابد فيه من ميل يقتضي الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون والا لكان ذلك الوضع اولى بالفلك من غيره وهو باطل على ما مر ولا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضي كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لانا نقول حاصل هذا الكلام ان الميل

العائق من الحركة لابد وان يكون مقتضيا لحركة اخرى لكن كما ان هذا عائق عن الحركة الاولى فعله الحركة الاولى عائق لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال ان يتعوق كل واحد منهما بالآخر وتبقى الجسم خاليا عن

الحركة ثم لئن سلمنا له ذلك لكنه يقتضي ان يكون جميع البسائط العنصرية متحركة بالاستدارة بطيئا عها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على ماقررناه وكان الميل المستديرة فيها موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها عندهم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لايجتمع فيه الميل المستقيمة والمستديرة معا واين سلمنا ذلك لكن الفلك كما ان الاخر المفرضة فيه من المشرق الى المغرب متساوية في الماهية فكذلك الاجزاء المفرضة من الشمال الى الجنوب متساوية فلولزم من البسائط صحة الحركة لزم ان يصح على الفلك ان يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم ان يصح جميع الحركات المختلفة عليها وان لايكون بعضها اولى من بعض لان جميع الدوائر المفترضة فيه متساوية وكما صح في الجزء المعين ان يقوم مقام الجزء الآخر في سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء ذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزمه ان يحصل فيها صور لانها به لها الى جهات مختلفة ثم انه ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لامحالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لايمكن الاستدلال بالميل على وجود الحركة فيها هذا جملة الكلام في هذ الموضع فان قيل لما يقيم

الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل في البحث عن سائل الميل فائدة اخرى قلنا نعم فانا نعرف بالدلالة العقلية وجوب اشهاء كل الحركات الى حركة مستديرة سرمدية فاذا عرفنا ان الحركة لايوجد بدون الميل استدللنا

ههنا ومانقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مديرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما تجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مديرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها ومانقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين بجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة النعدنية ثم ان المني يتزايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها هذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة او يصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها لها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبا لتجمر يستعد لان تشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فبهذه الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كبدء الافعال النباتية وتجمرها كبدء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء

بتلك الحركة المستديرة على وجوب ميل مستدير ثم تبين ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم تبين ان كل مايصح عليه الكون والفساد لابد ان يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق نعرف ان الجسم الاول لايصح عليه الكون والفساد

ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت انه لايمكن اثبات ذلك الابعد بيان انه غير مركب وقوله ليس بعض اجزائه التي تفرض اشارة الى ذلك لانه لو كان مركبا لكانت اجزاؤه غير فرضيته بل يكون حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض اولم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذات ولم يقتصر على احدهما لان الوضع هو هيئة للكل وقد علمت ان هذه الهيئة معاولة لنسبة اجزاء ذلك الكل الى امور خارجة عنه لكن نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه هي المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل وضع الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذات اجزائه لاجرم عقب ذكر الوضع بذكر المحاذات تنبيها منه على ان علة جواز تبدل المحاذاة واما قوله فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فتقرير ماسر في فصل الذي قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد على حال غير واجبة فحصوله عليها من الامور الامكانية وتقبل التبدل من طباعه واما قوله فالميل في طباعه واجب فتقريره ماسر من ان كل جسم قابل للحركة ففيه ميل واما قوله وذلك بحسب مايجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك فالبحث عنه ماذكرنا انه يحتمل ان يكون المطلوب الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وان لايكون كذلك بل يكون اثبات هذا الميل فقط

* المسئلة السادسة * في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان * تنبيه * (انت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبه اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل فاذا كان الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه لمحدد من خارج

المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين اوشيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن اونفسا اخرى * اشارة * (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق) يريد بيان ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي تصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن اوعدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك بتجربي ثم قال وهو انت على عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك اوبعقلك وان مزاجك يبقى مادمت باقيا ولو عمرت مائة سنة و يزول عند حلول الاجل بسويعات فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لاتشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان **قوله** (وله فروع من قوى منبثة في اعضائك) اقول وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لاخر وهي من حيث تكون مشتهية لاتكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما منعها عن الاشتغال بالاخر فاذن هي مبدء الاشياء المتقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لاتفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت البدن **قوله** (فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت اواشتهيت اوغضبت ألقت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا مابل عادة وحلفا تمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات) اقول هذا بيان كيفية تأثر النفس

محيط يقبل ان يكون بحسب جسم من داخل) * التفسير * قال رضي الله عنه لما بين ان المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فاذا التبدل في الوضع لا بد وان يكون بسبب الاجزاء في نفسها واتبدل نسبها الى الامور الخارجة عنها لكن الاول محال لاستحالة الخرق على الفلك فتعين الثاني وذلك الجسم يستحيل ان يكون خارجا عن الفلك لانه جسم خارجا عنه فبقي ان يكون ذلك الجسم فيه (* تنبيه *) وانت تعلم ان تبدل النسبة المتحرك قد يكون عند المتحرك وقد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان تكون عند الساكن * الشرح * كون الجسم متحركا يعقل ولا يحس به الا اذا عرف تبدل نسب اجزائه الى اجزاء غيره وكذلك متى لم يحس تبدل النسب لا يحس بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والمحسوس من الملخص فاذا كان كذلك وجب ان يقاس اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم آخر يتبدل النسب التي بين اجزائه واجزاء ذلك الجسم الى حركته فنقول انا اذا نسبنا الساكن الى الساكن ثم يتبدل النسب التي من اجزائهما البتة واذا نسبنا المتحرك الى الساكن تبدلت النسب لا محالة فاذا عرفت في احدهما كونه ساكنا لعينت الحركة للاخر مثله اذا نسبنا السماء الى الارض ورأينا جزأ من الفلك تارة على سمت الرأس وتارة لا كذلك ثم علمنا بالضرورة كون الفلك متحركا واذا ثبت المتحرك الى المتحرك فلذلك توجب تبدل النسب تارة ولا توجبه اخرى اما الاول فكما انا نسبنا الافلاك بعضها الى بعض فان نسب اجزائها يختلف وذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة متى تحركت منطقتها وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان

عن البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تاثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة و بالقياس الى ذلك الفعل عادة وخُلقا **قوله** (وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عزوجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك) وهذا بيان كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله** (وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة غضبا من نفس بعض) اقول هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها * اشارة * (ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته ممثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي) لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدء بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن تلك الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى

﴿ ملايم ﴾

اسرع مما هو ابعد منه فتلك الدوائر تتحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي بين اجزائها محفوظة ابدا واذا عرفت ذلك فقوله
وانت تعلم بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك يعني اذا كان المحوى متحركا فان الحاوى
اوكان ساكنا تبدلت النسب لا محالة واما ان كان متحركا فتارة تتبدل وتارة لا تتبدل على ما بيناه

ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأى فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منهما لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فقول الشيخ المدرك اما ان يكون ماديا اولا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع ففوله وهو ان يكون حقيقة متمثلة تتناول الامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه اوبمثاله والادراك تعرض له اضافتان احديهما الى ذي ادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهد هاما به يدرك وعلى قوله يشاهد هو بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس اولم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج اوصورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها اولم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو

واذا كان التبدل حاصلا سواء فرض ساكنا اومتحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا واما قوله فيجب ان يكون عند ساكن معناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب ان يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين اجزائهما من النسب على كون الفلك متحركا والقائل ان يقول لما عرفت بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول بان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن وان كان قد يجب حصوله ايضا عند غير الساكن * المسئلة السابعة * في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلثة ۞ اشارة * (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي اليه بحسبها فقد كان زاحم قيل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرجد جوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل

للنقل عن مكانه فهو فيما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد فقبل ميل مستقيم)
* التفسير * الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم محال اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك وتقريره ان الجسم

اذا زال عنه صورة وحدث فيه صورة اخرى فان تلك الصورة الاولى فساد للجسم الذى تلك الصورة الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى كون للجسم الذى تلك الصورة الحادثة صورة له وايضا فالجسم حين كان موصوفا بالصورة السابقة كان ﴿ ١٣٨ ﴾ مستحقا لمكان معين واذا زالت

حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثانى فقال بعد ذكر القسم الاول فتكون حقيقة مالا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا تمكن اذا فرضت فى الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا تحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج بل ما كان مما تدرك علم انها موجودة لا فى الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم الاول يتحقق الثانى واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التى لا تحتاج الى الانتزاع من الشئ الذى لو كان فى الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافا عظيما وطواوا الكلام فيها لا الخفاء بها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فازمه ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراكه ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف ولا ينبغى ان يعرف وهو الحق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انها حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقايق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها اهى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات

اذا زال عنه صورة وحدث فيه صورة اخرى صار مستحقا لمكان آخر معين لاستحالة ان يستحق المكان الواحد جسمان مختلفان بالطبع فاذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يتكون فاما ان يكون تكونه فى مكانه الطبيعى اولا فى مكانه الطبيعى فان كان لا فى مكانه الطبيعى وجب ان يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعى بالاستقامة وان كان فى مكانه الطبيعى فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفا بصورة اخرى وهو فى ذلك الوقت ما كان ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما بينا ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان بالطبع فذلك المكان فى ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملايم له وحين حصول غير الملايم فيه لا بد وان يكون قد خرج عنه ما كان ملايما له وذلك الملايم الخارج لا بد وان يكون طالبا للعود اليه بحركة مستقيمة فاذا الجسم الذى كان ملايما له لا بد وان يكون ذا ميل مستقيم والجسم الذى حدث الآن فيه ايضا ملايم له وقد عرفت ان الجسمين المختلفى الطبيعة لا يمكن ان يلايما مكانا واحدا فاذا الجسم الذى حدث الآن مساويا فى تمام الماهية للجسم الذى ثبت انه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم الميلين واحد فاذا ثبت فى بعض ما يلايم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب ﴿ الجزئية ﴾ على كل ما يلايمها صحتها عليه فثبت ان كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ونرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لا يستحق فى كل جسم

مكانا بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فانه يقال لهذا الثانى انه حدث عن الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه يقال

للهواء انه يكون عن الماء ويقال للماء انه فسد الى الهوا

واذا عرفت ذلك فلعلماء قبل ان يفسد الى الهواء الذى يكون عليه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون والفساد مكان اخر وهو مكان الهواء واما قوله ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان واما قوله فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى بحسبها معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت فى الجسم حال كونه فى غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان قد زاحم الهواء لامحالة حتى اخرجه عن حيزه ولاشك انه متى خرج ذلك المزاحم عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذا الجسم الذى هو ممكن بالطبع فى حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذى حدث الآن فيه ايضا يجب ان يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول كان المكان الواحد يستحقه جسمان مختلفان وان كان مثلا للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا يصح الحركة المستقيمة عليه ويجب ان تعلم انا انما فرضنا

الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هى الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لاتدرك الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ماقالته الحكماء كما سيجئ بيانه فى موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلابد من امر فى الخارج وحينئذ لم لايجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الادراك اضافة وان الصور المتخيلة لم لايجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء فى الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ماهى مطابقة للخارج وهى العلم ومنها ماهى غير مطابقة للخارج وهى الجهل واما الاضافة فلا نعترف فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة فى الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة فى جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة فى آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو آلة الادراك او فى القوة المدركة الحالة فيه اللذين لاحظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتيهما اولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح فى المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذى ادعاه لايقتضى بطلانه على ان هذه الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطابقة بغاية ما فى الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة فى الالة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا فى الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع اوعلى من ذهب مذهب الشيخ ابى البركات فى القول بان الصورة المتخيلة تنطبع فى النفس ولولا ان هذا البحث خارج

الكلام فى الماء والهواء تفهيما لعبارة الكتاب بالمثال والا فالبرهان مطرد فى الكل *وهم وتنبيه * (فان تشككت وقلت تكون ذلك المتكون لضيق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون فقد اوجدت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان الضيق ليس هو المكان بل الجسم) * الشرح هذا الشك متوجه على المنفصلة

التي بنى الحجة عليها وهي قوله حصول الصورة أما ان يكون في مكانها الطبيعي اولا في مكانها الطبيعي وذلك ان يقال ان حصول تلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملايم والجواب عنه ظاهر لان موضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه ﴿ ١٤٠ ﴾ فهو المكان الملايم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبعه فهذا المكان هو غير الملايم ولا يمكن ان يكون بين هذين القسمين قسمة اخرى وبالحقيقة ما يلاصق المكان الطبيعي ليس بمكان طبيعي بل جاره وجار الشيء غير ذلك الشيء * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجيهها الى شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم تفسد اليه او تفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا يمنى ولا يستحيل استحالة يؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده) * الشرح * هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها مقدمة في اثبات البعض واولها بيان انه يستحيل ان يجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لان الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويستحيل ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانيها ان الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما تقرر في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل ﴿ فيه ﴾

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 موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة ايما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانها ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما اوقوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا لشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد ومنها قوله وايضا لو جب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد

المستدير موجود فيه اما في المحدد فالبرهان المذكور واما في غيره فبالرصد لا نا نشاهد حركات مستديرة للكواكب ولا يمكن ان يكون ذلك للكواكب نفسها على ما سيأتي فلا بد وان يكون للفلك واذا كان الافلاك متحركة بالاستدارة

ففيها ميول مستديرة وقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان فاذا يستحيل الكون والفساد على الافلاك فاذا ان كان لها كون وفساد ففى عدم واليه والقائل انكم قد دللتم على ان الميل المستقيم والمستدير لا يجتمعان وبهذا القدر لا يحصل مطلوبكم لان لقائل ان يقول جوزوا ان يكون طبيعة الفلك يقتضى الميل المستدير بشرط الحصول فى الحيز الطبيعى ويقتضى المستقيم بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى كما انكم تقولون طبيعة كل عنصر يقتضى الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى والسكون بشرط الحصول فى الحيز الطبيعى واذا كان كذلك فالفلك فيه مبدأ ميل مستقيم بمعنى ان صورته النوعية صورة يقتضى الميل المستقيم متى اتفق تكونه فى خارج حيزه ويقتضى الميل المستدير متى اتفق تكونه فى حيزه فاذكروا من الحجة لا يبطل هذا الاحتمال ومتى لم تبطلوا ذلك لم يتم دليلكم على ان الفلك ليس بكائن ولا فاسد هذا فى الفلك المحدد واما فى سائر الافلاك ففيها سؤال آخر وهو انا لا نسلم ان فيها ميلا مستديرا لان دليلكم فى ذلك مبنى على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما يجرى فى المحدد لا فى غيره والذى ذكرتموه من ان الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لا يجوز ان يكون الكواكب متحركة فى جرم الفلك سائحا فيها وانتم انما تبطلون هذا باستحالة الخرق على الفلك وسنبين انه ليس لكم دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك المحدد من الافلاك وثالثها ان الخرق والنمو والاستحالة المؤدية الى زوال الصورة محال اما ان الخرق محال

فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله فى الاجسام فهو جهل وتجهيل وان كان على سبيل حلوله فى المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشكك فى انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشئ عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان معانى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا قائما بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجئ بيانه لم نتشكك فى ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا فى التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودى والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشئ للشئ يقتضى تغاير الشيئين كاضافة الشئ الى الشئ وايجاد الشئ من الشئ وذلك يقتضى امتناع كون الشئ عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف فى الايجاد لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل فى الخيال او فى الجليدية والادراك يكون فى الحس المشترك او فى ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة فى الآلة فقط بل حصوله فى المدرك لحصوله فى الآلة وههنا الادراك لا يحصل فى الحس المشترك ولا فى ملتقى العصبتين بل فى النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة فى الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضى الشك فى الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله فى آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك

فلان الخرق انما يكون لحركة كل واحد من الاجزاء المحترقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على هذا التقدير لا يكون امتناع الخرق على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب يشعر بذلك فالاولى فى الوجه فيه ان يقال الفلك بسيط والخرق عبارة عن الانفصال وقد بينا فى باب الهيولى

ان المتصل اذا صار منفصلا فانه لابد وان تفسد الجسمية التى كانت ويتكون جسميتان اخريان فيكون الخرق متضمنا للكون والفساد واما انه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم فى مقداره بسبب نفوذ اجزاء شبيهة به فيه وذلك يقتضى فرق اتصال الشامى وقد بينا ان ذلك يتضمن الكون والفساد واما انه يستحيل الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر وهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة فى الفلك المحدد فاما فى غيره فلا والاعتبار الصحيح تحقق ما قلناه هذا آخر الكلام فى الاجسام الفلكية * القسم الثانى * من الكلام فى الاجسام العنصرية وفيه ثمان مسائل (المسئلة الاولى) فى عدد الاسطقصات وفيه فصلان * تنبيه * (الاجسام التى قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتحذير ومثل طعوم وروايح كثيرة وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع والبطئ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والزوجة والسلاسة ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتها قد تفترى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار ويستخن بالقياس الى البارد وعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رايحة ولا طعم اووجدته منتهيا الى الحرارة او البرودة مثل اللدغ او التحذير وكذلك الحال فى الهيأت المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التى تليها رطوبة اويبوسة لانها اما ان تسهل تفرقها واتصالها وتركها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او تصعب فتكون يابسة واما التى لا يمكن فيها ذلك اصلا فغيرها ﴿ حيث ﴾ من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعزى عنها جسم او ينتمى الى هاتين انتما اللين والصلابة والزوجة والهشاشة وغير ذلك) * التفسير * قال الشارح رضى الله عنه وارضاه لما فرغ من الكلام

والادراك هو منشاء هذا الاعتراض ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما فى الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما فى الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثانى فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتى من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ فى صدر الكتاب * تنبيه * (الشئ قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بمثل صورته فى الباطن كزيد الذى ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر فى حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة التى خلق منها لا بمجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل فى الحس الا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مميزا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا) لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشئ عن امثالها فى الوجود الخارجى ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة ولكن فى حالتى حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعانى غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشئ من حيث هو هو فقط لا من

في اجرام السموات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى الاولية التي بها يتم الفعل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ عد ههنا قوى كثيرة وجعل بعضها مهيأة نحو الفعل وجعل بعضها مهيأة نحو الانفعال فيجب علينا ان نتكلم في امور احدها في حقيقة القوة وقد مضى الكلام فيها وثانيها ان نتكلم في القوى المهيئة للفعل والقوى المهيأة للانفعال واعلم ان القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحرقة هو القطن لا القوة القائمة به ولكن تهيؤ الذات اما للفاعلية او للمنفعليه لابد وان يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهيئة للذوات نحو الفعل والانفعال اي يكون علة لتهيؤ الذات الفاعلية اوالتهيؤ للمنفعلية فهذا هو المراد من القوة المهيأة نحو الفعل والقوة المهيأة نحو الانفعال وثالثها تعريف القوى المذكورة في هذا الموضع اما القوى الفعليه فست * الحرارة *والبرودة *واللدغ * والتحذير *والطعم *والرائحة * واما الانفعاليه فست ايضا * ارطوبة *ويبوسة * واللين* والصلابة *والزوجة *والهشاشة* فنقول ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله وتصعيده . اللطيف واعلم ان التخلخل قد يعني به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له الغلظ وقد يعني به انفشاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينها ثم ان الحرارة لما كان من شانها التاطيف والترقيق كانت مفيدة

حيث هو شئ اخر سواء اخذ وحده اومع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مجردة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتساف الهيأت وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع لانها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك مايدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا واذ لك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لاتقع الاعلى واحد وانما تختلف في ذلك باضياف معان غيرها اليها لا تخالف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي يضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لايباين عمرا بالانسانية ولابما تقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بشخصه المادي ثم ماتستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تامل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية الاثنين لاتكون غريبة عن الماهية وايضا لاتكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لاتكون مثل هذه الغواشي عند مايكون الشئ محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لاتنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لايمكن ان تكون جزأ من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذا تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية

للتخلخل الذى من باب الكيف ومن حيث انها يجمع بين المتشاكلات ويفرق بين المختلفات فهى بفيد التكاثف الذى من باب الوضع الذى هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر فى تعريف البرودة انها كيفية فعلية يفعل جميعا بين المتجانسين وغير المتجانسين بحصرها الاجسام بتكثفها وعقدها اللذين من باب الكيف ثم قال لو يجب ان تسقط من الحدين ما اوردناه تفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقى والقائل ان يقول الستم قد ذكرتم فى المنطق ان من جملة الاغاليط فى الاقوال الشارحة تعريف الشئ بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلى من العلم بكونها جامعة للمتجانسات ومفرقة للمختلفات ومحدثة للتخلخل الذى من باب الكيف والتكاثف الذى من باب الوضع فان كل احد ببديهة عقله بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها واما الافعال التى ذكرتموها للحرارة فانا لانعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الابعد التعب العظيم فى استقراء احوالها وتتبع جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم بان جزمان يحصل عقيب ملاقاتها هذه الاثار ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع باستناد تلك الاثار الى الكيفية القائمة بجسم النار مثلا الا بعد القدح فى الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز ان يكون حصول هذه الاثار عقيب ملاقاة النار لان الفاعل المختار اجرى العادة بخلق تلك الاثار عقيب ملاقاتها ومعلوم ان اثبات كل واحد من هذه المراتب يستدعى بحثا وتدقيقا ونظرا طويلا فكيف يجوز ان يجعل ذلك معرفا لحقيقة الحرارة التى كل من له حس سليم يدركها ويميز بينها وبين كل ماعداها واما الطعوم والروايح فلما عجزوا ان يذكروا لكل واحد منها اثرا خاصا اعتقدوا بسبب ذلك ان حقايق

﴿ الا ﴾

الطعوم والروايح غير معلومة لهم وهذا خطأ بل التحقيق فى هذا الباب ان يقول لاشك ان التعريف يستدعى كون المعرف مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شئ مستفادا من العلم بشئ آخر والالزم الدور

المشتركة الموجودة فى الاشخاص فى نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلى مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم فى ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذلم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان فى العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ماظنوه بل التحقيق على ماذكرناه واقول الانسانية التى فى زيد ليست بعينها التى فى عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هى متناولة لهما ليست هى التى فى كل واحد منهما ولا هى فيهما معا لان الموجود منها فى احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزأ منها فهى انما تكون فى العقل فقط وهى الانسانية الكلية فهى من حيث كونها صورة واحدة فى عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التى هى طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت فى اى مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل فى عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التى اضافى اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به فى شئ آخر ويدرك به شئ اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه وتدرك نفسه فاذن الصورة التى ذكر هذا الفاضل حالها ههنا هى الطبيعة الانسانية التى ليست فى الحقيقة كلية ولا جزئية واما التى سماه المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون فى ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ماقاله فى مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد فى الخارج **قوله** (واما ماهو فى ذاته برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عقل يعقله بعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله من جانب ما من شانه ان يعقله) اقول الشئ الذى لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه مايلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان اوازم الماهية ليست من الغواشى الغريبة فذلك الشئ لا يمكن ان يتكثر

الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل به نفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل و يحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشئ من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجئ بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذى ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعنى مما من شانه ان يكون عاقلا وانما يحكم بذلك جزما لانه مما لم يبينه بعد ونبه على بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لانا نتعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هى بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته و يصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع 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 لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هى الهيولى لا غير فانها هى المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهى وجميع ما يحل فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هى كذلك وحينئذ لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده باضافي ذاته

اوعما تساويا والامران باطلان فعلما ان التعريفات التي ذكروها للحرارة والبرودة وغيرهما تعريفات باطلة لاذكرهم لهذه الاثار للحرارة والبرودة افادهم زيادة معرفة لماهيتها وعجزهم عن ذكر اثار صادرة عن الطعوم والروائح يمنعهم من الاحاطة بحقيقتها فهذا هو التحقيق في هذا الباب واما اللدغ والتحذير فاعلم ان اللدغ منسوب الى الحرارة والتحذير الى البرودة وذكر في القانون ان اللدغ هو الذى له كيفية نقادة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متفاوت الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد وذكر في تحذيره انه البارد الذى يبلغ من برده لمضو الى ان يصير جوهر الروح الحاملة اليه قوة الحس والحركة باردا ومزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية فهذا شرح ما اورده من القوى الفعلية واما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة وذكر في الشفا انها في المشهور عبارة عن البلة اى كون الجسم بحيث يتصق بالغير وهو باطل فان الجسم كلما كان ارطب كان اقل

لتصقا بالغير فان الماء

مما يتصق من الماء الغير الصافي او الدهن الى العسل فعلمنا ان الاتصاق ليس خاصية الرطوبة ولو بطل هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها انها الكيفية التي بها يكون الاجسام

سهلة القبول للاشكال الغريبة سهلة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي تكون بها الجسم عسر القبول للاشكال الغريبة وعسر الترك بعد قبوله لها ولقائل ان يقول الاستدلال على ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال او عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الاتصاق باغير استدلال

في امر لفظي لان هذين الامرين اعني سهولة قبول الاشكال وسهولة الاتصاق بالغير امران متغايران في ماهيتهما ولا ينكر هذا التغاير اصلا فلا يبقى ههنا الا النزاع في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يفيد فائدة علمية بل الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط بالتراب اليابس افاده الامتساك عن التشتت ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة الا ترى ان الهواء اذا اختلط بالتراب اليابس جدا فانه لا يفيده امتساكا عن التشتت وايضا اتفقوا على ان النار يابسة مع اتفاقهم على انها الطف الاجسام وارقها قوما فان الجمود والتكاثف خاصية البارد والسيلان خاصية الحار فلما اتفقوا على يبوسة النار مع اتفاقهم على رقة قوامها وسهولة قبولها للاشكال الغريبة علمنا انه لا يجوز ان يكون الرطوبة عبارة عما ذكروه واما الحجة التي ذكروها فهي ضعيفة جدا لانا لا نفسر الرطوبة بالاتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الاتصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست باكمل منها في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء وهذا القدر كاف في القدح في هذه الحجة ثم عليك بسائر التنبيهات ان كنت في الاسهاب ارغب بل

﴿ هذا ﴾

الواجب ان يجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الاتصاق بالغير سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم غير الاتصاق بالغير غير الانفصال عنه فان قيل اتم سلمتم ان الكيفيات

لا بسبب عمل عامل كما سياتي بيانه * اشارة * (اعلم انا شرعنا الآن في ان نشرح لك امر القوى المدركة من باطن ادنى شرح وان نقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع) اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبقها الماضي ولبناء ما ياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سمي الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين مما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** (ليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فضلك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة بخمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير

المحسوسة لايجوز تعريفها بالاقوال الشارحة وهنا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة وابطال الاقوال الباطلة فيهما فنقول قد ذكر ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الاتصال والانفصال معلوم بالضرورة وان النزاع ههنا ماوقع الا فى

ان المسمى بالرطوبة اى الامرين واما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامر وينغمر تحت الاصبع اومايجرى مجراه قلنا له انه اين وهناك امور احدها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث شكل التقعر فيه وثالثها استعدادها لقبول ذلك الانغمار ليس اللين الا هذا القيد الاخير وكذلك الصلب هو الذى لايتطامر تحت الاصبع فهناك امور احدها عدم الانغمار وثانيها بقاء الشكل الذى كان وثالثها المقاومة وهذا الامر الثالث ليس صلابة ايضا فان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه مقاومة ولاصلابة فيه بل الصلابة عبارة عن الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين عبارة عن الكيفية التى بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاضر والصلابة هى الكيفية التى بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذى ذكر الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة فعلى قوله يلزم ان لايبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب واما على ماذكرناه فالفرق بين الامرين ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فاعلم ان اللزوجة كيفية حاصلة بالمزاج فان اللزج هو الذى يكون سهل الاتصال وعسر الانفصال وهو مؤلف من رطب و يابس شديدى الامتزاج فسهولة الاتصاله من الرطب وعسر انفصاله من اليابس واما الهش فهو الذى يكون عسر التصاق وسهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول فى ماهيات الكيفيات المذكورة وروابطها انه لما ذا جعل بعض هذه القوى ممدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان تفاعل الجواهر

هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضر المقضى عليهما جميعا فهذه قوى) اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله ليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود فى الخارج كنقطة والمرأى كخط والنقطة المتحركة ترتسم فى البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل فى آن يحيط به زمانان لاحصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فاولا شئ آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية فى البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يرخط فاذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصة اخرى لهذه القوة وهى التى لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لايجوز ان يكون اتصال الارتسامات فى الهواء بان يكون كل تشكل يحدث فى جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث وبعد زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات و يرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة مالبس فى الخارج بسفسطة وجهالة ثم قال ولم لايجوز ان يكون ذلك فى البصر والعلم بان البصر لاترتسم فيه الاصورة المقابل ليس ببرهانى والتجربة لاتفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده يقتضى الخلاء فان التشكل انما حدث فى الهواء لنهايته المحيطة بالجسم المتحرك فيه و بقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى احاطة النهايات بالخلاء وعن الثانى ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة مالبس فى الخارج قول بمشاهدة مالا يقابله البصر ولايكون فى حكم مايقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة بها مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر

والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس ثابت بالبرهان ولاشك ان البرد يفيد التكثيف واليبس والحر يفيد التفريق والاضافة فاذا الحرارة والبرودة كل واحدة منهما فاعلة فى الاخرى وفاعلتان ايضا فى الرطوبة واليبوسة اما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة

منهما فعل فى الاخرى ولانهما ايضا تأثير فى الحرارة والبرودة فلا جرم قيل الحرارة والبرودة فاعلتان والرطوبة واليبوسة منفعلتان واما اللدغ والتحذير فقد عرفت انتسابهما الى الحرارة والبرودة واما الطعوم والروايح فلاشك فى تأثيرهما فى آلتى الشم والذوق واما للزوجة فلانها معدة نحو الالتصاق والهشاشة معدة نحو الانفصال فلذلك كانتا من الانفعاليات واما اللين فلاشك فى كونه انفعاليا بقيت الصلابة فانها لاتعد الانفعال بل تعد اللاانفعال فلماذا اوردها فى القوى المعدة للانفعال ولعله انما اوردها ههنا لمباينتها وبين اللين من المناسبة وخامسها ان القوى الاولية للبسايط انما لاجلها يجرى بينهما التفاعل وتحدث المركبات ما هى ولم هى فنقول ان المتولدات لاتحصل من اجتماع تلك البسائط الا عند تفاعلها فيجب ان يكون فى كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستقراء دل على خلو البسائط عن جمع القوى الفعلية والانفعالية الا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فعلمنا ان هذه هى الكيفيات الفعلية والانفعالية الاولية الاركان واذا عرفت هذه الجملة فلنرجع لى شرح المتن اما قوله الاجسام التى قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتحذير ومثل طعوم وروايح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع

او البطئ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فاعلم انك قد عرفت ومعنى القوة ولا معنى القوة المهيأة نحو الفعل او الانفعال ثانيا وحقايق هذه القوى ثالثا وانه لم جعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا

قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ للحجة هى ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذى هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التى تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ فى شئ واحد لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما فى شئ واحد لقوتين فيه كالارض وانما افترقهما فى صورة تدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشئ لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذ كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بقصدثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصدثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذى فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى ثبوت مثله فى صورة اخرى واقول ليس الامر على ماظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا منافضا للحكم الكلى بان كل ما يقبل شيئا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثانى ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة فى القوتين والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله فى لا آلة والصورة

رابعا وانما قال الاجسام التي قبلنا احترازا عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شئ من هذه الصفات
وانما خص اللدغ والتحذير بالذكر من بين افعال الحرارة والبرودة لان اظهر افعالهما في الحيوانات
هذا ان الاعلان وانما خص الطعوم والروائح الذكر مع ان الالوان والاصوات ايضا مؤثرة في آلتي

البصر والسمع لان اثر الاولين في الاثنين
اظهر وانما قوله ثم اذا فتشت واجدت
التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع
القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة
والمتوسط الذي يستبرد بالقياس
الى الحار ويستخن بالقياس الى البارد
فمعناه ان الاستقراء دل على
ان الاجسام تعرى عن جميع القوى
الفعالة الا عن الحرارة والبرودة
والكيفية المتوسطة بينهما وهي التي
تحس من الفائز وهي تستخن بالقياس
الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار
ويجب ان يكون مراده بالقوى
الفعالة القوى الفعالة العرضية
والا لزم من كلامه جواز خلو الجسم
عن الصور النوعية يعني التأثية التي هي
مبدأ الحرارة واليبوسة والمائية التي
هي مبدأ الرطوبة والبرودة واما قوله
اعني بهذا انك تجد في كل باب فيها
اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديم
الجنس مثلا يكون ولا لون فيه
ولا رايحة ولا طعم او وجدته منتهيا
الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ
والتحذير فاعلم ان المراد منه بيان
الاستقراء الذي ادعاه اولا وهو
بين غني عن الشرح واما قوله وكذلك
الحال في الجهات المتقدم للانفعال
الى آخره فاعلم انه لما تكلم في الكيفيات
الفعلية اراد ان يتكلم في الكيفيات
الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع

حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل
الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون
حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين
يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على
وجود هما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى
جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع
واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة
من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع
المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على
هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة
حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة
عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم
على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما
معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات
والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة والاخر بغير آلة قال
والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت
طعاما ان الذي يليق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب
او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصراله مرتين احدهما بالعين
والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه
الانسان طول عمره في جزء من الدماغ تقتضي اما اختلاط الصور او انطباع
كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا
بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق
ليس في عقلك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية
على الخارجية **قوله** (وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك
في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا منادية من طريق
الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش
معنى في النعجة غير محسوس اذ ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده
فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات البهم
قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور) اقول هذا

خلوه الاجسام التي في عالمنا عن الرطوبة واليبوسة على التفسير الذي فسرهما به لان الاجسام التي
عندنا لا شك انها قابلة للاشكال الغريبة اصلا وهي الافلاك فهي لا يكون رطبة ولا يابسة فقد تعرى
عنها جسم او يكون منتهية الى الرطوبة واليبوسة مثل اللبن والصلابة واللزوجة والهشاشة وقد عرفت

كيفية انتمائهما الى الرطوبة واليبوسة ❊ تنبيه ❊ (والجسم البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فى الميعان هو الهواء والبالغ فى الجمود هو الارض والهوا بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذ سخن ولطف والارض اذا حلبت وطبعها ولم يسخن بعلة برودت واذا حميت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق وهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث لا تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك فى الاطراف اظهر) الشرح لما بين ان القوى العرضية الاولية التى بها يحصل التفاعل بين الاركان الاربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بعد ذلك فى بيان ان الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فالبالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فى الميعان هو الهوا فالبالغ فى الجمود هو الارض واعلم انك قد عرفت فى المنطق انه اذا قيل الانسان هو الناطق اقتضى ذلك كون المحمول مساويا للموضوع اى لا يكون اعم منه ولا اخص واذا كان كذلك كان قوله البالغ فى الحرارة هو النار وكذلك سائر القضايا يقتضى ان يكون محمول كل واحد منها مساويا للموضوع واذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا فى بعض هذه القضايا ونحن نشير الى ذلك اشارة خفيفة ونجعل الاستقصاء على المباحث المشرقية والملخص اما فى القضية الاولى فقد حكى الشيخ فى الشفا عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون ان النار البسيطة لا تكون فى غاية الحرارة ثم احتج على فساد ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زايلة فوجب ان تحصل السخونة على ابلغ الوجوه واما فى القضية الثانية وهى ان البالغ فى البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم ان الارض اردء منه لان الكثافة

بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص حزئية فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتاد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها فى الحيوانات البهم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها و بيان مغايرتها لسائر القوى كامر وما فى الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصدافة التى بينى و بين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلى لا بد له من اشخاص حزئية وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذى تدركه الشاة من صاحبها فى وقت ما بعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا فى مثله **قوله** (ولكل قوة من هذه القوى الة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هى المسماة بالحس المشترك وتبط سببا والتهما الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتهما الروح المصبوب فى البطن المقدم لاسيما فى الجانب الاخير) ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى العظم الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس الذى منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدء اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدء اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذى مبداه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم ﴿ الدماغ ﴾

لازمة للبرودة واللطافة لازمة للحرارة فلما كانت الارض اكثف وجب ان تكون ابرد وانما يكون الاحساس برودة الماء اشد من الاحساس برودة الارض لان الماء للطافته يصل الى مسام اللامس والارض لكثافتها لاتصل وكذلك قال النحاس المذاب افن سخونته في نفسه من انار البسيطة ون كان اكثر منها في الحس فان من امريده على انار بسرعة لاتحرق يده ومن امر يده في النحاس المذاب لا يدوان تحرق والسبب فيه ماذكرنا ان النار للطافتها يسرع انفصالها عن اليد والنحاس المذاب لكثافته يبطوا نفصاله عن اليد فلا جرم يكون الاحساس بحرارة النحاس اقوى من الاحساس بحرارة النار واما القضية الثالثة وهي ان البالغ في المعيان هو الهواء ففيه بحث لانه ان كان المراد من المعيان كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عن غيره وهذا هو البلة ومعلوم بالضرورة ان الهوا ليس كذلك وان كان المراد من المعيان كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة وتركها بسهولة فهذا هو للطافة ورقة القوام وعندنا النار اولى بذلك فانا نرى ان الشئ كلما كان اسخن كان اللطف وارق قوما نرى ان الهوا كلما ازدادت سخونته ازدادت رقته ونرى ان النار التي عندنا في غاية اللطافة والرقة قوى في ظنونا انه كلما كان الشئ اسخن كان اللطف وذلك يقتضي ان يكون النار الطف الاجرام واسهلها قبولا للاشكال وتركها ثم هب ان هذا الوجه الذي ذكرناه لايدل على ان انار الطف اى اطوع للشكل بالشكل الحاصر الحاوى ولكن لابد من الدلالة على ان الهوا اسهل قبولا لذلك والا نصاف انا ان فسرنا الرطوبة بالبلة كان الرطب من العناصر الاربعة واحدا وهو الماء والثلثة الباقية يكون يابسة وان فسرنا هابسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر الاربعة بلية وهي الماء والهواء والنار واليابس واحد وهو الارض واما القضية الرابعة وهي

الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس عين تتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة من ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوس وبواسطة الروح الذي هو مبدء مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لاتنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدء واحد مجتمعة في موضع بعد ها اللا حساس وباقي كلام الشيخ ظاهر

قوله (والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط) قال الشيخ في الشفا في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما سيجئ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** (وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل مايليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة باوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط كانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل) معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات وينم بذلك التصرف ادراكها لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن

ان البالغ فى الجمود هو الارض فذلك مما لانزاع فيها اصلا بقى ههنا بحثان احدهما ان الشيخ لما ذا صرح فى حرارة النار و برودة النار بانهما حصلا بطبعهما حيث قال البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء ولم يصرح بذلك فى بيان الهواء وجود

الحرارة وثنى بالبرودة وثلث بالرطوبة وربع باليبوسة فنقول اما الاول فذلك لانه لم يشتبه على احد ان الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التى هى العناصر الاربعة ولكن اكثر المتقدمين ذهبوا الى ان طبيعة النار هى الحرارة وطبيعة الماء البرودة ولان اشتباه الكيفيات الفعالة بالطبيعة الفعلة اكثر من اشتباه الكيفيات المنفعلة بها فلما وقع هذا الاشتباه فى الكيفيتين الفاعلتين ولم يقع فى الكيفيتين المنفعليتين لاجرم انه لما ذكر الكيفيتين الفاعليتين ذكر انهما تصدران عن طبع الشئ تنبيها على كونهما مغايرتين للطبيعتين استغنى عن ذكر ذلك وتنبه ايضا على الحجة التى عول عليها فى ان حرارة النار ليست هى نفس الصورة وهى ان الحرارة قابلة للاشد والاضعف وما كان كذلك لايكون صورة فتنبه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ فى الحرارة لانه انما يصدق ان هذا الشئ بالغ فى الحرارة اذا كانت الحرارة قابلة للاشد والاضعف واما فى الكيفيتين المنفعلتين فلم يقع هذا الاشتباه لاجرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة واما الثانى فلان الكيفية الفاعلة اشرف من المنفعلة والحرارة اشرف من البرودة لكونها مناسبة للحيوة وكون البرودة منافية لها فبدأ بالحرارة وثنى بالبرودة ثم عدم الرطوبة ﴿ فهى ﴾ على اليبوسة لان الرطوبة عند الحرارة وحافظ لها فكان اشرف من اليبوسة واما قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن ولطف واعلم ان لكل واحد من العناصر الاربعة كيفيتين وكل واحدة منها

لها ادراك الكم نهاتتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها فى شيئين يقتضى حضورهما لا ادراكها لهما اذلا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثانى ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلة او كلاهما بحسب آلتين

قوله (والباقية من القوى هى المذاكرة وسلطانها فى حيز الروح الذى فى التجويف الاخير وهو آلتها) هذه هى القوة الخامسة وهى حافظة للمعانى ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لايتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شئ ذكره فى القانون واقول ان الشيخ ذكر فى القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسنى فى انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة للمغايب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال فى الشفاء وهذه القوة يعنى الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها اياها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستبانتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هى الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشئ اولا فى وقت آخر وحفظ على ماصرح به الشيخ فى آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هى قوة بسيطة بل مبدء كلى فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدء فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال فى الشفاء فى آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس و يشبه ان تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها واما الحافظة

فان احدى كيفيتيه قوية والاخرى ضعيفة قوية فلما ذكر ما كل واحد من الكيفيات القوية شرع بعدذلك فى ذكر ما كل واحد منها من الكيفيات الضعيفة فبدأ بالهواء وزعم انه بالقياس الى الماء حار اى له كيفية متوسطة

فهى قوة حزينتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه فى امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هى كانها القوة الوهمية بالوضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شئ لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هى بعينها المفكرة والمخيلة والمتذكرة ان جمعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التى هى الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك فى انها الخزينة التى موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هى الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدء الذى ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كان مبدء الجميع فى الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على قوى الحيوانية قوله (وانما

هدى الناس الى القضية بان هذه الآلات ان الفساد اذا اختص بجوف اورث الآفة فيه) هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يتميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الاعضاء لانها يحتمل ان تكون مفارقة اوقائمة بعضو آخر والآلات تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الآلتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الآن لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة فى هذه الاعضاء اوشيئا آخر لانه بحث آخر قوله (ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع تعالى ان يقدم الافيض الجرمانى ويؤخر الافيض الروحانى ويقعد التصرف فيهما حكما واسترحاما للمثل المتعبة

اى يسخن بالقياس الى الماء الذى هو بارد ثم نبه بعد الدعوى على دليل صحتها وهو قوله يشبه به الماء اذا سخن ولطف ووجه الاستدلال ان الماء اذا سخن ولطف تبخر والمعنى بابخار اجزاء صغيرة هوائية مختلطة باجزاء صغيرة مائية فلما كانت سخونة الماء مقتضية لتبخره وقد ثبت ان فى البخار اجزاء هوائية دل على ان سخونة الماء سبب لانقلابه هواء فلولا ان السخونة امر طبيعى للهواء والا لكانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء وهذا الوجه اقناعى واما قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن بعلة يردت فاعلم ان المراد منه اثبات برودة الارض واستدل عليه بانه متى لم يسخن بعلة من خارج مثل مساماة الشمس وسائر الكواكب فانها تبرد بذاتها وذلك يدل على ان البرودة طبيعة لها واما قوله اذا خدرت النار فارقها سخونتها فاعلم ان المراد منه اثبات يبوسة النار واستدل عليه بان النار متى زالت السخونة عنها حدثت منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق مثل ما ذكر فى الشفا من سقوط قطعة من حديد من السحاب الى الارض ومن سقوط اجسام نحاسية شبيهة بالفصل وللقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة جدا لان لقائل ﴿ ٢٠ ﴾ ان يقول لم قلت ان تلك الاجسام انما حدثت بمجرد زوال الحرارة عن النار ولم لا يجوز ان يقال ان حدوثها انما كان لان اجسادا بخارية روحانية صارت لكثرة حركتها قريبة الشبه من الابخرة والادخنة التى منها يتكون الحديد فى معدنه ثم اذا انضمت الى كرة الثلج انطبخ البعض بالبعض وتولد منها

الجديد ولا بد للم من هذا الذي سماه من المتصعد ناره يكون نحاسا وناره يكون حديدا وتارة يكون حجرا ولو كان تولدها بمجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلف هذه المتولدات واعلم انه لم يذكر كون الماء رطبا لانه لا حاجة في العلم بذلك الى البيان وقد بقي ههنا انه لما ذا بدأ في هذا الخط من البحث بالهواء ثم بالارض ثم بالنار فنقول لانه اثبت الحرارة في الهواء والبرودة في الارض واليبوسة في النار وقد ذكرنا انه لا بد من الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلا جرم بدء بالهواء ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات يبوستها واما قوله وهذه الاربع مختلفة الصور فاعلم انه لما بين ان كل واحد من هذه الاربعة مخصوص بكيفيتين من الكيفيات الاربع المذكورة بين انه ليست مخالفة بعضها لبعض مخالفة بالاعراض فقط بل وبالصورة المقومة واحتج عليه بهرب كل واحد من حيز الآخر فان النار لا ينفك في حيز الهواء بل يصعد والهواء لا يستقر في حيز الماء فان الزق المنفوخ اذا جعل تحت الماء قسرا احس بما فيه من المدافعة الى فوق ولم يذكر عدم وقوف الماء والارض في حيز الماء والهواء لظهورهما وقوله وذلك في الاطراف اظهر فلان الميل المستقيم يستدعيه القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه الطبيعي اذا عاد اليه واذا قرب وصوله الى طرف مكانه الطبيعي اشد ميلا اليه وميله عن المكان الغريب واذا ثبت ان كل واحد منها فرار عن مكان الآخر وجب ان يكون كل واحد منها مانعا من بطء الآخر والا لكان المكان الواحد املاء لجسم ونافرا لمثله وانه محال واعلم ان مبنى هذا الفصل بناء على ان الفرق بين الحال المقوم والحال الغير المقوم والكلام فيه قدمر * المسئلة الثانية * في سبب ترتيب العناصر في امكنتها وفيها فصل واحد

* تنبيه * (من ظن ان الهواء بطبعه في الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لابطبعه كذبه ان الاكبر يكون

عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته) هذا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح العالية الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فايدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذا حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي التأخر عن الذوقي هذه فحالك بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه تخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك لانهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار * اشارة * (واما تأثير هذا التفصيل في قوى

اقوى حركة واسرع طفوا والعسرى يكون بالضد من هذا وكذلك فى الحركات الاخر) * التفسير * الفاضلون من الحكماء اتفقوا على ان الارض فى المركز ويحيط باكثرها الماء ويحيط بالهوا الهوا ويحيط بالهوا النار ويحيط بالنار افلاك ثم لاكثرون من الحكماء زعموا ان هذا الترتيب طبيعى لهذه الاجسام ومنهم من زعم ان الاجسام كلها طالبة للمركز الا ان الانقل اسرع اليه ومتى وصل الاسبق اليه طوى الاخف عليه فهذا هو السبب فى هرب بعضها عن حيز البعض وربما امكن جعل هذا المذهب سؤالا على الكلام المتقدم على هذا الفصل فان على هذا التقدير لا يلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اخلا فيها بالنوع بل يكفى فى ذلك مجرد اختلا فيها بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ بهرب بعضها عن حيز البعض على اختلا فيها فى الصور المقومة احتاج فى تقرير تلك الحجة الى ابطال هذا المذهب فاستدل عليه بان قال الاجسام كلها كانت اعظم كان ميلها الى احيازها الطبيعية اقوى وكلما كان كذلك كان قبولها للميل القسرى اضعف لما بينا ان الميل الطبيعى مانع عن القسرى والشئ كلما كان المانع عنه اقوى كان وجوده اضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفو الهوا على الماء قسريا لكان كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء ابطاء لكن التالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء اسرع فعلمنا ان ذلك الطفو طبيعى لا قسرى ويبطل المذهب الذى ذكروه واما قوله وكذلك الحركات الاخر يعنى به سائر انواع الحركة

النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التى لها ان تفعل جوهره قوى وكمالات) اقول يريد ذكر القوى التى يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادى افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما هى تختلف بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هى الكمالات الثانية وهى افعال هذه القوى **قوله** (فمن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهى القوة التى تختص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظرى فى الرأى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئى) اقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى مايكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياها تأثيرا اختياريا والى مايكون باعتبار تأثيرها عما هو فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم اوما يشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتأتى الا بادراك ما ينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية اولية اوتجربية اوذايعة اوظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بجزئى دون غيره والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية اومحسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده * اشارة * (ومن قواها مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فالها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكوة وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتهيئها لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة اوبالحدس فهى زيتة يضئ ان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهى

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة وفيها فصل واحد * تنبيه * (قد يبرد الانا بالجمد فيركبه ندى من الهواء كما لقطنه مدالى اى موضع شئت ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح ولا يكون من الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذا هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صوف قلل

الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحابا لم يذق البهاء من موضع آخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم نرى ذلك السحاب جميعه لحما لم يقض ثم يعود وقد يخلق النار بالنفاذ من غير نار وقد يحال الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية يشرب حجارة صلدة وهذه

الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قد سبق بكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهد متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار) اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فبعضها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء ففوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها حينئذ بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة يسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبعثها على حركة فكرية شائقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق اولا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين واصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية يسمى اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار

الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة) * الشرح * المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعة والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة واعلم ان العناصر الاربعة لما كانت اربعة وقع منها اثنا عشر نوعا من الكون والفساد وهي هذه صيرورة الارض ماء او هواء او نارا او صيرورة الماء ارضا او هواء او نارا وصيرورة الهواء ارضا او ماء او نارا وصيرورة النار ارضا او ماء او هواء وليس لاحد ان يدعي ان ستة منها متكررة لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء ارضا ولا يلزم ايضا من صحة احدهما صحة الآخر الا بالبرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على ايراد اربعة اولها انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء نارا وثالثها انقلاب الارض ماء وبعدها انقلاب الماء ارضا واعلم انه متى صحت الاقسام الثلثة الاول فقد صح جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هواء ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى الهواء فهيولى الارض مماثلة لهيولى الماء وهيولى الماء مماثلة لهيولى الهواء ووجب ان يكون هيولى الهواء لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت كون هيولاه مثلا لهيولى الكل بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلثة كافية في ان للعناصر الاربعة هيولى مشتركة فاذا ثبت ذلك ثبت سائر الاقسام ضرورة ان ما يصح على الشيء يصح على مثله هي ههنا ابحاث ثلثة احدها ان الاقسام

الثلثة لما كانت كافية في اثبات المطلوب فلما ذا اورد الشيخ قسما رابعا فانه بين انقلاب الارض ماء والماء ارضا مع المطلوب حاصل لذكر كل واحد منهما وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وافية بالمطلوب الا انه لم يبين انقلاب الهواء ﴿ والماء هواء والارض نارا لحصل المطلوب فلذا حتارا شيخ في اثبات هذا

الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه شهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى فهي زيتونة الحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ بها لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذ تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل * الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة لزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم * مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لاعلى التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور يا مثل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه تنزه بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح يشتغل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المساوية بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح

المطلوب الاقسام التي ذكرها دون غيرها وثانيها انها ذا بد أبيان انقلاب الهواء ماء وثنى بانقلاب الهواء نارا وثلث بانقلاب الارض ماء وربع بانقلاب الماء ارضا فما فائدة هذا الترتيب فالجواب عن الاول ان الاقسام الثلثة الاول اوردها الشيخ بالقصد الاول واما القسم الرابع فانه ما اورده بالقصد الاول الا ترى انه جعل كل واحد من الاقسام الثلثة اصلا مستقلا بنفسه ففي الاول قد يبرد الانا بالجمد الى آخره وفي الثاني قال وقد يخالق النار بالنفاخات وفي الثالث قال قد يحل الاجساد الصابة واما في الرابع فلم يقل قد يجمد مياه جارية بل لما ذكر انحلال الاجساد الصابة عطف عليه القسم الرابع فقال كما قد يجمد مياه جارية وهذا منه تنبيه على انه انما ذكر الرابع لما بينه وبين الثالث من التعلق وان كان لا حاجة اليه في نفس المقصود واما الثاني فجعله ان الاقسام الاخر وان كانت مفيدة للمطلوب الا ان فيها ما يتعسر اثباته مثل انقلاب الهواء ارضا وانقلاب الارض نارا ومنها ما يكون اثباته ظاهرا جليا مثل مقابلات الاقسام التي ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الماء ينقلب هواء بالسخن لكن ليس هو بمشهور ان الهواء ينقلب ماء وكذلك مشهور ان النار عند الاطفاء ينقلب هواء وليس بمشهور ان الهواء ينقلب نارا فلو ان الشيخ اثبت المطلوب بهذه الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بايراد امثلة من الاقسام التي اوردها و يصححها بالدلالة فيكون ذلك تطويلا من غير فائدة ولما صح المطلوب بهذه الامثلة استغنى عن هذا التطويل واما الثالث

فنقول انه انما بدأ ببيان صحة انقلاب الهواء ماء لان الطريق الجيد من التعليم ان يبدأ بالاسهل ويترقى الى الاصعب والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة المائية هو زوال الحرارة وسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة النارية هو زوال الرطوبة ولما كان زوال الحرارة عن الهواء اسهل واقرب الى الافهام من زوال

لكل العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية * تنبيه * (اعلم انتهى الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصاربه الى العلم المجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه وربما نادت الى المطلوب وربما انبثت واما الحدس وهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسطه او في حكمه) قول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او الحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات يكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب بطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبثت وربما نادت ويتم اذا نادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق اولم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبثاث ولا امكانه الان الفكر المنبث لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب

الرطوبة عند لاجرم كان تصور انقلابه نارا اقل من تصور انقلابه ماء اسهل من تصور انقلابه نارا فلهذا قدمه عليه واما انقلاب الارض ماء فهو اصعبها تصورا فلذا اخره ثم شرع بانقلاب الماء ارضا لان ذلك قد شاهد بعض الناس فشبهه به ازالة للاستبعاد ويجب ان يعلم ان الكلام في امثال هذه الامور اقناعي ضعيف جدا ولا الى التزامه استخراج الفوائد من الفاظ هذا الكتاب تنبيها للمتأمل على وقوفي من هذا الكتاب على ما لم تقف عليه احد ممن سبقني واني ما اقدمت على الاعتراض جزافا والا لما كنت اجوز نضيع زماني في مثل هذه الكلمات ولنرجع الى المقصود فنقول هذا الفصل مشتمل على اربعة مباحث البحث الاول في انقلاب الهواء ماء وعمد الشيخ في اثبات ذلك ههنا على وجهين واما اقرر كل واحد منهما على افضل الوجوه الاول ان الاناء القضي والنحاسي اوما شبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد جدا فانه يجتمع على اطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لا تخلو اما ان يقال ان الاجزاء المائية كانت مبثوثة في الهواء الذي يليها لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء لها ما كانت يمكن من ان يخرق اتصال الهواء فينزل ويجتمع على اطراف الكوز فلما برد الاناء بالجمد جدا ايضا حتى يبرد الهواء القريب منه جدا فزالت السخونة عن تلك الاجزاء ﴿ ثم ﴾ الصغيرة المبثوثة في الهواء فقلت ونزلت واتصلت فاجتمع على الكوز بسبب ذلك قطرات وهذا هو السبب الذي ذكر صاحب المعتبر ويقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الترشح مما في داخله او يقال ان الهواء

سبب ماوجه الحصر ان هذه القطرات المائية اما ان يقال انها كانت ماقبل اجتماعها على طرف الكوز اوما كانت كذلك فان كانت ماء فاما ان يقال انها من الماء الذى فى الكوز وهو الذى يكون على سبيل الترشح اومن الاجزاء التى فى خارج الكوز واذا عرفت الحصر فقول القسم الاول باطل لان تلك القطرات كلما تحيناها اجتمعت مرة اخرى ولو كان السبب ماقالوه لما كان الامر كذلك لا فى المرة الاولى لما برد الهواء المحيط بالكوز وردت جملة الاجزاء المائية المبثوثة فيه ونزلت على طرف الكوز فحينئذ لم تبق فى الهواء المحيط بالكوز شئ من الاجزاء المائية واذ كان كذلك وجب ان لا تجتمع القطرات كرة اخرى الكنا نرى انا كلما ازلنا تلك القطرات اجتمعت مرة اخرى وهو المعنى بقول الشيخ كلما قطعته مد فعل فساد هذا القسم واما الترشح فهو ايضا باطل اما اولا فلان الماء الحار الطف فيكون اقبل للرشح لكن الامر المذكور لا يحصل عن الماء الحار واما ثانيا فهذه القطرات ربما اجتمعت على موضع من الكوز فوق الموضع الذى يلامسه الجمد والرشح انما يكون فى الموضع المجاور للمترشح واما ثالثا فلان ذلك الجمد يكون بحيث لا يتحلل منه شئ مع انه يجتمع تلك القطرات لو كان الجمد ابعد عن التحلل كان المعنى المذكور اتم وانما قال الشيخ وليس لا يكون الا فى موضع ارشح ولم يقل ولا يكون فى موضع ارشح لان المقصود ليس هذا الامر لا يحصل من ارشح بل بقى ان هذا الامر لا يحصل من الرشح ولما بطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو انه

ثم قسمه الى مايقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفته المتن على التناقض الصريح **قوله** (ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاعلم الست تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب وفى الفكرة فنهم غبي لا يعود عليه الفكرة بزيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستفيد بالفكر ومنهم من هو اتقف من ذلك وله اصابة فى المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متناهية فى الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فاعترف ان الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى فى اكثر حوائجه عن التعلم والفكرة) اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب فى التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون فى الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثانى يكون فى الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان يثبت جميع افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه ينبغي يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدى ولما كان لكل فى النقصان مشاهدا فصرف الكمال ممكن الوجود هذا فى الكتاب ظاهر **قوله** (فان اشتهيت ان تزداد فى الاستبصار فاعلم انك سنبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة ما شئ غير جسم ولا فى جسم وان المرتسم بالصور التى قبلها قوة فى جسم او جسم) اقول يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذى يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما ترتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسمانى وان كل ما ترتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة فى جسم وللبرهنة هما بعد ما ذكرهما واحال برهانهما على ماسياتى ثم شرع فى تقرير الجملة وهو ان يقال ادراك الشئ وجود صورته فى المدرك على ما مر والذهول عنه

استحالة ما فان قيل اذا كانت برودة الاناء يقلب الهواء ماء فلما ذا لا يقلب الهواء المحيط به بكلية ماء ثم اذا انقلب الهواء ماء لا بد وان يسيل ذلك الماء فحينئذ ينجذب اليه هواء اخر لاستحالة الخلا فينقلب ذلك ايضا ماء حتى اتى سيل عظيم بسبب ان برودة الكوز تقلب الهواء ماء فنقول يحتمل ان يكون السبب فيه

أن الماء الطف من الاناء فيكون تسخنه عن الهواء الحار اسهل من تسخن الاناء واذا كان كذلك فالاناء اذا برد واحال الهواء الملاصق به ما تصفى ذلك الماء بالاناء ويسخن عن الهواء فمع وصول برودة الاناء الى الهواء فلا حرم لم ينقلب الهواء ماء ولهذا السبب متى ازيلت القطرة المتصعدة بالاناء عنه حصلت عليه

مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اى وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيمكن الوجود معه انما يتحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا واما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية وما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله (وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها) تذكر لما ذكره من قبل وقوله (وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة) اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله (ارايت القوة ان غابت عنها ثم عادت اليها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير مثلها فيها) بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله (فيجب اذن ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما نتيجة لذلك وقوله (واما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا تعود الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المحفوظة في قوة حسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها مثلا في عضو او في قوة عضو الذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا للتجزي) اشارة الى ما قررنا من امر القوى الجسمانية وقوله (ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل تقول

قطرات اخر ولقائل ان يقول نحن نعلم بالضرورة ان برد الهوى المحيط المطيف بالاناء يسبب برودة الاناء ليس اعظم من برد الهوا المحيط بالارض الجمدي في صميم الشتا بل من برودة الهوا في الموضعين المذين تحت قطبي العالم في الوقت الذي يكون الشمس عارية عنهم ستة اشهر فلو كان تبرد الهوى المحيط بالاناء المذكور يقتضي انقلابه ماء لكان تبرد الهوى في الصورتين المذكورتين اولى بان تقتضي انقلابه ماء ثم ذا انقلب ذلك ما اعانت برودة ذلك الماء على برودة الهوى المحيط به فيزداد ذلك الهوا بردا فيكون انقلابه الى المائية اولى وعلى هذا الترتيب يلزم ان ينقلب كل الهوا الذي هناك ماء ولم يكن الامر كذلك علما ان برد الهوا لا يقتضي انقلابه ماء فبطل ما ذكره الحجة الثانية انه قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها فينقلب ذلك الهوى سحابا ماطرا قال صاحب الصحاح الصر بالكسر برد يضرب النبات واعلم ان هذه الحجة تجريبية والشيخ حكى عن نفسه انه شاهد الهوا الصافي اصفى ما يكون وبالجملة على ما يكون في اشتداد من الصفا ينعقد دفعة من غير تخار يتصعد اليه ارضاب يتساقى نحو ونصير سحابا ويأتي الارض ويرتكم ملبه بكاية مقدار رمية في رمية فيصير الهوا صافيا لحظة ثم ينعقد مرة اخرى ويلزم من هذا الدور حتى انه ينضد من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم لرسال لهم واديا كبيرا وليس ذلك الاهوا فقد استحال ثلجا وماء ولقائل ان يقول الاعتراض المذكور على الحجة الاولى لازم ههنا

مع مزيد اعتراض ذكره صاحب المعتبر فقال يحتمل ان يقال الاجزاء المتصعدة المتعرفة الى الجو البارد لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت فصارت سحابا ونزل ثلجا ولو كان ذلك بسبب البرد لكان بعد نزول الثلج وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء اولى لان البرد حينئذ يكون اشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو عن المطر ابرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو الا بخرة قوية تحدث في الهواء ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه البحث الثاني في انقلاب الهوا نارا والدليل عليه ماذكره من انه قد يخلق النار بالنفاخات من غير نار وكيفية ذلك ان الكير اذا الح عليه بالنفخ وخنق الهواء ولم نزل ان يخرج ويدخل فانه عن قريب يستحيل ما فيه نارا البحث الثالث في انقلاب الارض ماء والدليل عليه ماذكره من انه قد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة وكيفية ذلك انا نشاهد ان الملح تصلبه السخونة ثم اذا وضع في موضع ندي انحل كله ماء وكذلك النوشادر فان اراد حل بعض الاجساد الصلبة فلينقلب طبيعته الى الملحية تكثر السحق كالنوشادر وما تجري مجراه فلذلك قال صاحب الاكسير في باب الحل اجعل الاشياء ملحا والتراب اذا احترق جدا ثم خلط الماء فانه يحصل من مجموعهما الملح الذي ينحل في الرطوبة بالكلية فهنالك قد صار التراب ماء البحث الرابع في انقلاب الماء ارضا والدليل عليه اما اولا فلانه اذا صح انقلاب الارض ماء صح انقلاب الماء ارضا على ما مر تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد مياه خرجت من منابعها فانعقدت هنالك احجارا مخصوصة واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات محسوسة فمن لم يحس بها اولم يجدها لم يمكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها في صحة الاقسمة المركبة عنها ابحاث طويلة ولقد اورد بعض اصحابنا عليه سؤالا آخر فقال انتم تجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية

انا نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كائنا بين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم) اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة **وقوله** (فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات) نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن جسم لا يكون مفارقا **وقوله** (اذ هو جوهر عقلي بالفعل) اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان ترتسم فيها لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة **وقوله** (اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال فما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة) اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي **وقوله** (واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسماني اولا الى صورة اخرى اي محاكي المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اولا الى شيء آخر من الامور القدسية) اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها في الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات **وقوله** (وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال) اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب

فلا يجوزون ان يقال ان الماء اذا صار هواء فليس ذلك لان صورته المائية قد زالت بل لان كيفيته من البلة والبرودة قد زالت وان كانت الصورة المائية باقية وكذا القول فى سائر الاشياء التى ذكروها ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد ثم نقول اذا ثبت هذه قابلة لان يتصف مادة كل واحد منها بصورة الآخر فيجب ان يكون لهما هيولى مشتركة على ما مر تقريره وبالله العصمة والعون والتوفيق

* المسئلة الرابعة * فى ان الاسطقسات والاركان ليست الا الاربعة المذكورة

فصل واحد * اشارة وتنبيه *

(هذه هى اصول الكون والفساد فى عالمنا هذا وهى الاركان الاول وبالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه) * التفسير * لما تكلم فى صفات هذه الاجسام الاربعة اراد ان يبين انها هى الاصول للكون والفساد الموجودين فى عالمنا هذا وانها هى الاركان الاول واعلم ان اعتبار كونها اصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جسم ذاتى للعالم واصل الكون والفساد هو الذى يكون محلا لهما فكون هذه الاربعة اركانا امر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها اصولا للكون والفساد امر يعرض لها لا بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد واحد الاعتبارين مغاير للثانى ثم ان الشيخ بين اولا فى هذا الفصل انها هى الاركان لعالمنا هذا وثانيا انها هى الاصول للكائنات الفاسدات وانما قدم الاول على الثانى لان اعتبار كون كل واحد منها جزأ من اجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها بالنسبة الى كل العالم وكون كل واحد منها اصلا للكون والفساد حالة له بالنسبة

يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر فى شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسياتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة لها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها * اشارة * (هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة محكمة وهى المسماة بالعقل بالفعل) اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلية هى النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المرتبة المتجددة التى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى منها وهى الاستعداد العام الانسانى والمتوسطة هى الثانية وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى المعقولات الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل لا بين الحس والقوة القدسية * اشارة * (كثرة تصرفات النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجردا تها عن الجوهر المفاوق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هى المخصصات للاستعداد التام لصورة صورتوقد يفيد هذا التخصيص معنى عقليا لمعنى عقلى) اقول لما ذكر حصول الاتصال لعقل الفعال فى الفصل الماضى على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله فى هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف

الى امر غير طبيعي له والامر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها اركانا قبل كونها اصولا فلاجرم قدم بيان كونها اصولا فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله فبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق بحسب نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانما يحتاج ههنا الى بيان امرين احدهما تفسير الثقيل والخفيف المطلقين وغير المطلقين وثانيهما بيان ان هذه الاربعة يكفي في ان تتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فانا متى بينا ذلك ثبت ان اركان عالمنا ليست الا هذه الاربعة اما الاول فالثقيل المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لا يطبق مركز ثقله على مركز العالم حتى يكون راسيا تحت الاجسام كلها والخفيف المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لتحرك حتى تماس سطحه سطح الفلك واما الثقيل الاضافي فانه يعتبر ذلك على وجهين احدهما هو الذي بطباعه يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين حدي الحركة المستقيمة حركة الى الوسط لكنه لا يبلغه وقد يعرض له ان يتحرك عن الوسط مثل الماء فانه اذا حصل في حيز النار والهواء يتحرك منهما الى الوسط ولم يبلغه واذا حصل في حيز الارض بالحقيقة وهو الوسط يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها فلاجرم كان ثقل الماء اضافيا من هذا الوجه وثانيهما ان الماء اذا قيس الى الارض نفسه وكانت الارض سابقة الى الوسط فيصير الماء عند الارض خفيفا فهو يكون ثقيلا بالاضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الاول الا انه مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يتخلف عنه واما ذلك باعتبار انه لا يريد من الوسط الحد الذي تريده الارض بعينه واذا عرفت الثقيل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف وانما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم يقل ثقيل مضاف فاما اولا فلان القضية تصير منفصلة حقيقية بالعبارة الاولى

النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة للتين في المصورة والذاكرة لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المتقش بهما المتسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقيق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقليا كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب *اشارة *(ان اشتهيت لان ان يتضح لك

ان المعنى المعقول لا يرتسم في متقسم ولا في ذي وضع قاسع) اقول يريد بيان ان النفس انساطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها

دون الثانية واما ثانيا فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين فى بيان ان ثقل الماء اضافى لايقتضى عند التحقيق كونه اضافيا لان حاصله يرجع الى انه لايريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة فى شئ فتسميته بالثقل الاضافى من هذا الوجه يكون مجازا واما تسميته بانه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة

فلاجرم كانت هذه العبارة اولى وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول لانسلم ان فى الهواء ميلا صاعدا والالكنا اذا بسطنا كفنا واوقفناها فى الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق كما انا اذا وضعناه تحت حجر وجدنا فيه مدافعة الى الاسفل ولما لم نجد المدافعة الفوقانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل صاعد بيان الشرطية انا اذا قلنا الهواء صاعد عنينا به ان مطلوبه ان يلتصق بسطح النار كما انا اذا قلنا الارض هاوية بالطبع عنينا به ان طبيعته تقتضى ان تنطبق مركز ثقلها على مركز العالم وكما ان الارض مالم يصر بهذه الحالة كان الميل المسفل موجودا فيه بالفعل فكذا الهواء مالم تصر الحالة المذكورة كان الميل الصاعد موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا فى الهواء واوقفناها كان الهواء الذى تحت كفنا غير واصل الى الامر الطبيعى له فوجب ان يكون الميل الصاعد حاصلا فيه بالفعل والميل محسوس فوجب ان يكون ذلك الميل محسوسا واما بيان ان هذه الاجسام الاربعة يكفى فى ان يتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فلانك قد عرفت ان الجهة الحقيقية اما الفوق واما السفل وثبت ان كل جسم يتحرك الى جهة فاما ان يكون مطلوبه الحصول فى نفس تلك الجهة او القرب منها فاذا الاجسام المستقيمة الحركة لايمكن ان يزيد على هذه ﴿ ان ﴾

جسما او جسمانية بل بالغ فى ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين فى البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح فى موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك

قوله (انك تعلم ان الشئ غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما فى الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع كاجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لايجوز ان يقارنه شئ غير منقسم) اشارة الى تمهيد اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو الحال الذى لاينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لايقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثانى هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين فى المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لايقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لايحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لاتنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لايحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التى هى الاضافات مثلا لاتحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هى مجموع والثانى هو المحل الذى يحل فيه شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لايجوز

الاربعة فانها اما ان يكون طالبة لنفس الفوق او القرب منه او لنفس السفل او القرب منه وقد ثبت ان النار طالبة لنفس الفوق فيمتنع ان يكون ههنا جسم آخر مخالف بالماهية للنار ويكون طالبا ايضا لنفس الفوق لما عرفت

ان المكان الواحد لا يسحقه جسمان فلما كانت الامكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام الاربعة تستحق
واحدا منها وجب ان لا يكون ههنا جسم آخر يكون مركبا من اركان هذا العالم وثبت ان هذه الاربعة كافية
في كونها اركانا للعالم واما بيان ﴿ ١٦٥ ﴾ انها كافية في ان يكون اصولا للكون والفساد فلقوله وانت

ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال
هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنة اياه
هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله
(وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تتم
من مبادلها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية
او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل
ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم
فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) اقول لما فرغ
عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات
معان غير منقسمة والا للزم منه محال وهو البتة كل معقول من اجزاء
غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد
بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون
واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب
مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال
المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية
او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة
عن الاحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث
هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر
يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة
اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب
من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول
الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة
حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية
ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست
النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ
الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا
من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر
العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها
وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات

اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا
وجدتها منتسبة بحسب الغلبة
الى واحد من هذه واعلم ان المراد
منه الاستقراء وتتبع احوال المركبات
في حالتي تركيبها وانحلالها فهذا دليل
على تركيبها من هذه الاربعة وانه
لا بد وان يكون احد هذه الاربعة
غالبا عليه واما بيان ذلك الاستقراء
فهو الطريقة التي يذكرها الاطباء
في كتبهم في بيان ان الاسطقسات اربعة
وهي مشهورة فلا حاجة لنا
الى ذكرها ههنا بحث
في كون النار جزأ من المركبات وتقريره
من وجهين احدهما وهو انا نرى
النار العظيمة تنطفئ عند وصول الماء
والارض اليها والاجزاء الصغيرة
النارية التي هي اجزاء البدن التي هي
مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية
الغالبة اولى بالانطفاء وثانيهما ان تلك
الاجزاء النارية اما ان يقال انها نزلت
عن كرة الاثير واختلطت بالمبنى
الذي منه يكون البدن او يقال انها
تكونت هناك اعني في المبنى والاول
باطل لان نزولها عن كرة قسري
فلا بد له من قاسر ولا يعرف ههنا
قاسرا يقتضي ذلك والثاني باطل
لان انقلاب غير النار نارا انما يكون
عند حصول ما يقوي الاستعداد
لقبول الصورة النارية ويضعف
الاستعداد لقبول سائر الصور والجزء

الذي يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول النارية اصعب من استعداده
لقبول غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل لما ذا سمى الشيخ هذا الفصل بانها اشارة وتنبيه
فنقول لانه جمع فيه بين مطلوبين احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا لهذا العالم وهو برهاني وهو المراد

من الاشارة وثانيهما ان هذه الاربعة كافية فى كونها اصولا للمركبات وهو استقرائى وهو المراد من العلية

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ فى كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة فصل واحد *تنبيه* (هذه يخلق منها

لان اختلا ف الاجزاء الموجودة فى الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة اوكالجسم الذى هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلايمتنع ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم انقسام ذلك الجسم الى اجزائه اوالى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما * وهم وتنبيه * (اوالعلك تقول قد يجوز ان يقع

للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع) اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حالة فى جسم واحد فيتقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلوا اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لايكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقد ان الشرط اولا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة فى المقدار اوالعدد كشكل ما اوعدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيين من حيث ماهيته المشابهة لهما هذا خلف والثانى ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لايكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لايكون الجزء ان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله (انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الاخر فى استتمام التصور العقلى) واشار

﴿ الى ﴾

الصورة اوقبيح لكن ليس المراد ههنا تلك الصورة النوعية والاجناس العالية للمركبات ثلثة المعدنيات والنبات والحيوان ثم ان لمزاج كل واحد عرضا وله طرفا افراط وتفريط متى جاوز ذلك الجنس ذينك الطرفين

يبطل ذلك المزاج وايضا لمزاج كل نوع عرض وله طرفا افراط وتفريط متى جاوزها النوع بطل ذلك المزاج وعرض مزاج النوع جزأ من عرض مزاج الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من عرض مزاج ذلك

القول فى العضو وهذه الجملة هى تفسير قوله هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها دلى نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من انكر حدوث الاشياء بالمزاج فان انكساغوس وصحابه كانوا يقولون بالخلط وينكرون المزاج ولا بد فى هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ماذكرها واما قوله ولكل واحد من هذه صور مقومة هى مبدأ كيفياته المحسوسة فالصور النارية غير الحرارة واليبوسة والصورة المائية غير البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصور النوعية قد مضى فى النمط الاول وذكر ههنا ايضا على اثباتها دليلين الاول انه ربما زالت الكيفية المحسوسة مع ان الصور النوعية باقية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يتجمد فيزول الميعان عنه مع ان ماهيته محفوظة فى الوقتين وهذه الحجة لايمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست صورتها النوعية فان النار لايبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها حتى يتمشى فيها هذه الحجة وكذلك الهواء لايبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لايبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها الثانى الحجة العامة ان هذه الارض يقبل الاشتداد والضعف ولاشئ من الصور يقابله للاشتداد والضعف اما الصغري فظاهر واما الكبرى فلان القدر المعتبر فى التقويم ان زال فقد بطل المقوم فلا يكون ذلك انتقاضا للمقوم بل بطلانا له وان لم يزل بل الزائل ماوراء ذلك لم يكن الاشتداد الذى كان

الى الوجه الاول بقوله (فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط) واشار الى الوجه الثانى بقوله (وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل اشرطين هما جزأه منقسما) واشار الى الوجه الثالث بقوله (وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا) واما القسم الثانى وهو ان لايكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة مايقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غيرذواتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله (وان لم يكن شرطا) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله (فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع مالیس له مدخل فى تقيم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هى ملابسة بعدلها) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة مايقبل القسمة من المقدار بقوله (وكيف لاوهى عارضة لها بسبب ما فيه قدر فى اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التى جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اوتفريق اوزيادة اونقصان واختصاص بوضع فليست هى الصورة المفروضة) وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه ذومقدار فى اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان متشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التى فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين اوتفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما اوزيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الاخر اونقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لايعرض الالمقداريات فهى تقتضى وضعا ما لامحالة وقوله فليست هى الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **قوله** (واما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاءها الجزئية مشاهدة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورتبها

حاصلا فى ذات الفعل بل فى عارض من عوارضه وكذا القول فى جانب الازدياد ولقائل ان يقول الدليل الذى ذكرتموه فى ان الصور لا تقبل الاشتداد والتنقص قائم بعينه فى الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وان لم يزل فى تلك الحالة امر البتة لم يحصل

الا انتقاص وان زال فالذى زال

ان كان معتبرا فى نوعية تلك الكيفية كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوالا لامر خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التى ذكرتموها عامة ثم هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقومات للهيولى ومعنى المقوم قد تقدم فى باب تعلق الهيولى بالصورة واما الاعراض فهى لواحق تلحق للشئ بعد تقومه بالمحل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التى لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة لماهية وقد ثبت فيما مضى ان حركاتها الطبيعية وسكونها انها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان الحق عنده استحالة ان يكون للشئ الواحد صور كثيرة مقومة فى درجة واحدة لاجرم نبه ههنا على كل هذه الاشكال فزعم انها باسرها يندفع عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها اكثر من الواحد الا على الترتيب فههنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تأثيرها فى عرض واحد ثم بواسطتها فى عرض آخر وان كانت الصور كثيرة كانت ايضا مترتبة على هذا التأويل فان قيل المقصود من هذا الفصل

بيان امر المزاج فلما ذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لانه لولا ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته والا لاستحال المزاج بيانه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان يفعل كل واحد

فى ذى وضع وقبول انقسام) اقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك فى مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما فى جهة من الاخر غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسى ورسمها الخيالى فى ذى وضع وقبول انقسام اى فى شئ مادى والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشئ والرسم هو الختم اعنى احداث النقش الذى يحصل من الطابع فى الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به البيادر رسميا وهو بالخيالى اولى لان صورها منطبعة فى الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفى قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية فى النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا فى بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال فى متحيز فهو ذو وضع وكل ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهى ليست بحالة فى متحيز ليس بقدح فى الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافى صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا فى اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب مأخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال فى جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ الى البركات وهو ان

عن الآخر فلا يخلو امان ان يكون انفعال احدهما عن الآخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته مغلوبا يستحيل ان يصير غالبا فيستحيل ان ينفعل الغالب عنه والثانى ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما معلول صورة الآخر والعلة مع المعلول فى الزمان فلو كان انكسار كل واحد منهما بالآخر مع انكسار الآخر به والكاسر موجود مع المنكسر لزم وجود صورة كل واحد منهما حال انكسار صورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو لم يكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح ان يجعل انكسار كيفية كل واحد منهما معللا بالصورة المقومة التى للآخر فحينئذ يكون الكاسر ان حاضرين عند الانكسار ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته المحسوسة لا جرم اورد هذه المسئلة ههنا واما قوله اذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا مزاج فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت بطل ما لكل واحد من الصور النوعية وحصل مجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى لاستحال حصول المزاج فيكون حصول الشئ مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تأثير بعض اجزاء الممتزج فى البعض اما ان يكون قبل تأثير الاخر فيه فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والاخر مغلوبا واما ان يكون معا فيلزم ان يكون الصور تان موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا فثبت ان على التقديرين يلزم مما ذكره بقى المزاج فصحح قول الشيخ والا فلا مزاج وما قوله بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها الى آخره فاعلم انه لما اورد المذهب الباطل فى المزاج وابطله ذكر بعده ما هو الحق

الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات فى النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضى كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا فى ذلك بهذه الحجة بل بغيرها * وهم وتنبيه * (اولا علك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول المنوعة والمعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنفة فاسمع) اقول الوهم فى هذا الفصل هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلى الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول الذاتى المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلى قابلا للشركة او لم يكن فان كان قابلا للشركة كانت قسمة المعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** (انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلى بكلى يجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسى والنوعى لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى او النوعى ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى يشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذى كلامنا فيه) اقول هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو

في هذا الموضع ولكن ههنا دقيقة وهي ان حاصل القول في المزاج راجع الى بقاء الطبايع النوعية التي لكل واحد من تلك البسائط واستحالة مالكل واحد منها من هذه الكيفيات الاربع من حد السورة الى درجة الفتور ولكنه ما اقام الدلالة على وقوع الاستحالة الا في الحار والبارد فاما في الرطب واليابس فلا ثم في هذه الالفاظ فوائد احدها انه قال بل استحالت كيفياتها ولم يقل استحال كيفياتها لان الاستحالة حركة في الكيف والحركة في الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف ويجب ان لا يعتبر في الضدين ههنا كونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثاني اذ كيفيات عناصر المزاج الثاني لابد وان يكون مكسورة السورة بسبب المزاج الاول وحينئذ لا يكون بينهما غاية الخلاف وثالثها ان قوله منفاعلة فيها يعني العناصر يكون منفاعلة لصورها النوعية في تلك الكيفيات ورابعها ان قوله حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما يعني به كيفية متوسطة مثلا بين الحرارة والبرودة بحيث تستبرد بالقياس الى الحار وتستحمن بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد تكون اقرب الى حد الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد تكون ابعد ومراتب القرب والبعد غير متناهية وخامسها قوله متشابه في اجزائها وهو المزاج فيه دقيقة وهي ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب وطبايع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فاذا الاجزاء حاصلة فيه بالفعل ﴿ فلذلك ﴾ فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر ولكنها تكون متشابهة لان كيفية كل واحد منها قد فترت عن سورتها فتكون الباردة عند فتورها مشابهة للحارة عند فتورها فهذا هو المعنى بكونها

ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق تجعلها صورة ثالثة كالانسان الحاصل ليس جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا تكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استند للنابه على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استند للنابه لئلا يعرض شك من وجه

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ في ان كل مجرد فهو معقل وعاقل ومعقول

اشارة (انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته اقول) يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولاشك ان حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دايم العدم من غير ضرورة

مشابهة والله اعلم * المسئلة الخامسة * في اثبات الاستحالة وفيها فصلان * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلية ولا مايظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جدية مثلا فان قلت هذا فاعتبر حال المحكوك والمتخلخل والمتخلخل حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه واعتبر حال المسخن في مستخلف وفي متخلخل هل يمنع الاستخلاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوله وهل الاعتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ في التسخين يمنع الفشو اذا كان لا يخرج عنه شيء يعتد به حتى يختلف مكانه فاش يعتد به واعتبر القماقم الصباحة وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله) * التفسير * (لما رجع حاصل القول في المزاج الى انه كيفية يحدث عند استحالات مخصوصة للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع عليه القول بصحة المزاج واعلم انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كيفيات وجب ان يكون اقسام الاستحالة ثمانية هي هذه استحالة الارض رطبا اوحارا استحالة الماء حارا اويابسا استحالة الهواء باردا اويابسا استحالة النار باردة اورطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة جسم الى كيفية جسم آخر صحة استحالة ذلك الجسم الآخر الى كيفية الاول مثلا لا يلزم من صحة تسخن الماء صحة تبرد النار لان الماء والنار يختلفان في طبيعتهما فلا يلزم من صحة اتصاف احدهما كيفية الآخر صحة اتصاف الآخر بكيفية الآخر لان المختلفين لا يجب تساويهما

فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** (وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة) اقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر و بينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** (فان كان مما يقوم بذاته فلا ما نع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول) اقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل **قوله** (اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة اوشيء اخر ان كان) اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة واحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة المادة واحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منعوت الشيء ومنيته اي ابتليته وقوله اوشيء اخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله** (فان كانت

في الحكم والشيخ لم يذكرهما هنا ولا في شيء من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا او اليابس رطبا بل قد اعترف في الشفاء ان ذلك لم يصح بالدلالة ولا دلالة ايضا على صحة استحالة النار باردة والهواء صلبا بل قد دل على ان النار تصير ارضا على سبيل التكون بمعنى ان الصورة النارية تزول عنه و يحدث الصورة الارضية

ولكن لم يدل على ان النار مع بقاء صورتها النارية يمكن ان تزول عنها الحرارة وتحدث فيها البرودة بل الذي بينه ههنا صحة صيرورة الماء حارا مع بقاء الصورة المائية وفيه ايضا اشارة خفيفة الى صحة استحالة الحار باردا ولكن اكثر الكلام في الصورة الاولى ثم اعلم ان منكري اتفقوا على ان جرم الماء لم يتسخن قط بل الذي يحس بحرارته اجزاء نارية مختلطة لتلك الاجزاء المائية ثم انهم تحزبوا بعد ذلك حزبين فمنهم من زعم ان اجزاء نارية وردت على الماء فخالطته فلما اختلطت الاجزاء الصغيرة جدا من الحار والبارد احس بالكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء النارية كانت كامنة في جرم الماء وفي الاشياء الارضية التي تخرق فلما برزت من الكمون احس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر ههنا في ابطال ذلك وجوها خمسة الاول ان المحكوك والمخلخل والمخضخض قد يحمى من غير عروض نارية غريبة اليه واعلم انه لما اراد ان يبين ان الارض والماء قد يسخنان مع بقاء طبيعتيهما وكذلك الهواء قد يسخن فوق ما تسخنه لطبيعته الهوائية ذكر الفاظا ثلثة نبه بها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضي الذي يماسه جسم اخر كذلك مماسة قوية فهذا الجسم قد يتسخن فدل على ان الارض قد يسخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المخلخل فقد علمت ان التخلخل قد يكون من باب الوضع وهو انفشاش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد بالتخلخل ههنا الثاني فان من الحي على الكير بالنفخ الكثير ومنع من وصول الهواء القريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخلخلا جدا وبسبب ذلك يسخن فوق ما تسخنه الطبيعة الهوائية واما المخضخض فهو الجسم الذي يغلب عليه الماء فانه اذا حرك كثيرا يسخن فهذا هو الفائدة من هذه الالفاظ الثلثة الثاني وهو انا

حقيقته مسئلة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان لها ذلك بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته) اقول اي ان كانت حقيقته مسئلة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكذلك ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشئ على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا وجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي 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 ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقدمر الكلام فيه فليراد

اذا سخنا مابين منسا وبين فى الرقة والكدورة فى اناءين احدهما متخلخل والاخر متخصف فلو كان تسخين الماء
عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء النارية فى الاناء المتخلخل اسهل ونفوذها فى الاناء
المتخصف اقل لكان تسخين الماء فى الاناء المتخلخل اسرع من تسخين الماء الذى فى الاناء
المتخصف ولكان نسبة تسخين الماء
فى احدهما الى الماء الذى فى الاخر
كنسبة احدهما الى الاخر فى التخلخل
والاستخصاف فلما لم يكن كذلك علمنا
ان التسخين للنفوذ الثالث وهو انا
اذا ملأنا الاناء من الماء وصممنا رأس
الاناء صماً شديداً وكان الاناء معدوم
المنافذ فهذا الاناء لايخرج منه شئ
من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه
يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع
ان يدخل فيه شئ من الاجزاء النارية
اللهم الا ان يقال الماء الذى يكون فيه
يصير مقداره اقل ولكن المانعين
من الاستحالة يقولون بذلك واذا كان
كذلك وجب فى مثل هذا الاناء
ان لاتسخن مافيه من الماء وان تسخن
فانه يتسخن قليلا فلما لم يكن كذلك
بل كان تسخين الماء الذى فى مثل هذا
الاناء اولى من تسخين الماء المحصور
فى الاناء المتخلخل المفتوح الرأس علمنا
ان التسخين ليس لما قالوه الرابع
ان القمقمة اذا ملئت ماء وسد رأسها
سداً وثيقا ثم اوقد تحتها نارا عظيمة
فانها ينشق ويخرج منه صوت عظيم
مع ان اكثر مافيه من الماء قد انقلب
نارا وهذه الحجة قد جعلها فى سائر
المواضع دليلا على الكون دون
الاستحالة الخامس ان الجمد يبرد مافوقه
مع ان الاجزاء البارده لايتصعد
ولقائل ان يقول الذى يبرد فوق الجمد
ليس الا جسم ارضى اوهوائى اما الجسم الارضى فهو بارد بطبعه فيكون تبريده ليس بالاستحالة
بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجة المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج الى هذه الحجة فانه
لاشك فى ان الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تقتضى بالحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة ولنرجع الى شرح

الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات
العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضى امتناع تعقلها فى نفوسها
ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان مايصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع
غيره فالعقل من المجردات مالا يصح تعقل شئ آخر مع تعقلها وكيف
يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره
لايجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم
عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراهما من الامور العامة ولذلك
حكم بعضهم بان التصور لايتعرى عن تصديق ما والحكم بشئ على شئ
يقتضى مقارنتهما فى الذهن فاذن لاشئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح
ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلابد من دليل على ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل مع كل ماعداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح
ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل
مايفرض مجردا ويكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة
تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدعه الشيخ ههنا وليس فى تقرير
كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون
فى الخارج ولم لايجوز ان يكون مشروطة بان يكون فى النفس قوله او توقف صحة
المقارنة على حصول المجرد فى النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده
مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة
المحل للحال ومقارنة احد الحالين الاخر ولايلزم من صحة الحكم بنوع
واحد على شئ صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح
ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وبالعكس
فى الجواهر واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التى هى مقارنة
الحالين على حصول المجرد فى العاقل الذى هو مقارنة الحال للمحل
توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولايلزم منه محال
قال وبتقدير ان لايكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لايلزم من صحة
وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذى لايتصور تعقل
المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة
على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهى كافية
فى تقرير الحجة ثم قال ولو سلمنا ان هذه الانواع متساوية فى الماهية لكن لايلزم

المتن فاما الفاظ السوال فبينه واما قوله فاعتبر حال المحكوك والمتخضخض حتى يحمى من غير وصول نارية اليه فهذا هو الحجة الاولى واما قوله واعتبر حال المسخن فى مستخصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصال نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه فهذا هو الحجة الثانية قال صاحب

الصحاح استخصف الشئ اى استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماءبين المسخن احدهما فى اناء مستخصف والثانى فى اناء متخلخل فان الاستخصاف يمنع نفوذ الاجزاء النارية التى لا يسخن الماء الا بفشوها فيه عند الحصم فكان يلزم ان لا يسخن الماء واما قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ فى التسخن بمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شئ يعتد به حتى يعتد مكانه فاش يعتد به فهو الحجة الثالثة ومعناه ان الاتية التى لا يكون منفذا اصلا وصمتار أسها بشئ صما وثيقا فانه لا يخرج منه الماء الا القليل وحينئذ لا تفشو فيه من الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب ان لا يشتد التسخن واما قوله واعتبر القماقم الصياحة فهو الحجة الرابعة واما قوله وانظر ما بان الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا تصعد لثقله فهو الحجة الخامسة * وهم وتنبيه * اولعلك تقول ان النارية كامنة تبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا فيه مختلفة كيفية فاشية فى ظاهر الجسم وباطنه تحس فاشية فى جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن فى الخشب من النارية الا الباقى فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك

كمون لكان اكثرا لكامن يبرز وفارق ثم الكلام بعد هاطويل * التفسير * (الغرض من هذا الفصل ابطال القول بالكمون وانما قال يبرزها الحك والخضخضة او اهمل ذكر الخلخلة لان الحاجة فى الكمون انما كان

من صحة حكم على ماهية عند كونها فى الذهن صحته عليها فى الخارج فان الانسان الذهنى يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجى والخارجى حساس متحرك بخلاف الذهنى والجواب ان اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثانى هو الصورة المتعقلة للانسان وهى محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا ارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثانى لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجى بل حكم على الذهنى وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون فى الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ فى فصل مفرد * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الصور المادية فى القوام اذا جردت فى العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل) اقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم فى هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التى جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم **قوله** فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعانى المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة لا ترتسم بها لانها بل القابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما فى الاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها فى الخارج فمادى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) اقول والجواب ان تلك الصور لما لم تكن فى العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعانى المعقولة

في الحك والحضخضة لانهما يسخنان جسما باردا اما الارض واما الماء فاحتج الى ذكر الكمون واما الخلخلة فانه تسخن الهوا ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لان لهم ان يقولوا الطبيعة الهوائية اذا لم يكن ممنوعة بالعاوق فانها تفعل الفعل على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تأثير الخلخلة في تصفية الهوا عما يخالطه من الارضية والمائية ثم انه يسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك من الاستحالة في شيء واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول بالكمون في الحك والحضخضة ولا حاجة به اليه في الخلخلة ثم نقول ان الشيخ ابطل الكمون فانا نعلم بالضرورة ان النارية التي تحس في جرم الزجاج المذاب يستحيل ان يقال انها كانت موجودة فيه عند كونها شفافة اذ الشفاف لا يمنع عن رؤية ما فيه وما وراءه فلو كانت النارية المحسوسة عند ذوبانه موجودة فيه لكنا نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا لا يمكن ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل انه ليس فيه من النارية الا القدر الباقي بعد التجمر لكان ذلك دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان يظهر تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذا المدعى لما كان وجودا من محسوس كان عدم الاحساس به دليلا على عدمه ولقائل ان يقول هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالفربيون فان حرارتها انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لا يظهر للحس عند السحق والرض فاذا كان ذلك ههنا فلم لا يجوز مثله في المسئلة فان قالوا الفربيون واشباهه ليس فيه شيء من اجزاء النارية لكن خاصته مقتضية للسخونة القوية في بدن الحي عند انفصاله عنه كان ذلك قولا بانه يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر الاطباء لا يقولون به

* المسئلة السادسة * في احكام النار فصل واحد (نكتة اعلم ان ايضاح

لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فاذي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به وبعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا فظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون احد الشيئين بالمحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها بل انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للمحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة

فان قالوا الفربيون واشباهه ليس فيه شيء من اجزاء النارية لكن خاصته مقتضية للسخونة القوية في بدن الحي عند انفصاله عنه كان ذلك قولا بانه يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر الاطباء لا يقولون به

* المسئلة السادسة * في احكام النار فصل واحد (نكتة اعلم ان ايضاح

النار البسيطة لما ورائها اذ كما يكون ذلك لها اذا علمت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها وكذلك اصول الشعل وحيث النارية قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجه وتجمعه وانتشاره اكثر من جرم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول الشفيف للانتشار وخلافه لاستجداد الصنوبرة المستخصفة النار فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة بانه شفت فظن انها طفئت ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاء في النار الضعيفة وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للعرض ومناسبة بحسب الجنس) *التفسير* المقصود من هذا الفصل بيان ان النار البسيطة غير ملونة ولا مرئية وانها انما تصير مرئية اذا تعلقت بجرم ارضي ينفعل بالضوء عنها واحتج على ان النار البسيطة لا لون لها انها ترى من اصول الشعل شفافة مع ان النارية هناك اقوى فدل ذلك على ان النار البسيطة لا لون لها واستدل على ان النار الملونة ليست نارا بسيطة بل نارا متعلقة باجسام ارضية ان الموضع المحسوس من النار وهي الصنوبرة المستخصفة يقع لها ظل عن مصباح آخر والظل انما يقع للاجسام الارضية فان قيل العذر عن الامرين

التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول فيه على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات مالذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة *وهم وتنبيه* (اوهمك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع بحسب شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله) اقول لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيها هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها معقولا لامر خارجي

واحد وهو ان الاجزاء النارية عند اصل الشماع متغيرة مستخصفة فلا جرم لم يحس بها واما عند ﴿ وقد ﴾ استجداد الصنوبرة فانها تكون مستخصفة مكسرة فلا جرم احس بها وصارت مانعة عن وصول ضوء مصباح آخر الى ما وراءها قلنا هذا باطل لان مبدأ النار هو اصل الشعلة والشيء في اصله ومنبعه يكون اقوى منه في غير ذلك الموضع

وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوايد تضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصية التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح للملم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا

قوله (فيكون جوابك) تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني تنقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشئ يجب ان يستعد اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن فقوله (ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك) اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج **قوله** (وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل) اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة

الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثري في حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلا جرم يكون الدخان في النار القوية اقل منها في النار الضعيفة وهذا تنبيه ايضا على ما يمكن ان يحتج به على ان النار في نفسها شفافة لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية وبرى انها كلما كانت الادخنة اقل كان الضوء والجمرة اللهيبية اقل علمنا ان الضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واما قوله وهذه النكتة غير مناسبة فالمراد منه ان الكلام في المزاج وبسببه تكلمنا في اثبات الاستحالة وابطلنا القول بالكمون والبروز واما الكلام في ان النار غير ملونة فهو غير لايق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان في المزاج وهذا ليس من ذلك في شئ ولكنه لايق به بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شئ من احوال العناصر كما ان المسائل التي قبلها ايضا باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاق على ما ذكرناه غنية عن الشرح

* المسئلة السابعة * في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر فصل واحد * تنبيه * (انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا

ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتذكر نفسه الناطقة * التفسير * لما بين الشيخ ان المزاجات انما تتركب عن هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى في ذلك وهي انه خلق من هذه

الاربعة من جهة مختلفة واعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها عن الاعتدال لابعد الصور عن الكمال واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتعلق به نفسه الناطقة تعلق التدبير والتصرف والشيخ جرى في هذا الفصل على قانون الخطابة والافكل مزاج مستعد لذاته لقبول صورة وما كان ثابتا للشئ لذاته استحال ان يكون تجعل غيره ومثال ذلك مابينه في اول النمط الخامس ان وجود المحدث وان كان بفعل الفاعل ولكن كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته فكذلك وجود المزاج وان كان بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وايضا فكلامه مشعر بان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة له اكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية شهدت بان اعتدال الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان يكون قبول تلك الجلدة لقوة الحيوة والنطق اولى من قبول القلب والروح لهما ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب ولما كان ذلك باطلا بطل ماقالوه فهذا اخر الكلام في هذا النمط ﴿ النمط الثالث ﴾ في النفس الارضيه والسمائية * التفسير * اما النفس فقد ذكروا في تعريفها انها كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة وشرح هذا الرسم مشهور في كتب المتقدمين وفي سائر كتبنا المصنفة في هذا العلم وانما قال في النفس الارضيه والسمائية ولم يقل في النفس مطلقا لان اسم النفس عند الشيخ لو فسر على وجه تتدرج فيه النفس الفلكية لم تتدرج النفس النباتيه وبالعكس وتقرير ذلك ﴿ غير ﴾ مشروح في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضيه والسمائيه بالاشتراك المحض فلاجرم لما ذكره لم يقتصر عليه بل اردفه بما يريد الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام ثلثة ويشتمل كل قسم

الماهية لمعقول **قوله** (فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له) اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له **قوله** (فيكون لم يكن استعدادا للشئ حتى حصل فاستعد له) اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد راجعتاين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر **قوله** (اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث) اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل **قوله** (وهذا كله محال) تصريح لفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة **قوله** (فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية) اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية **قوله** (بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى) اشارة الى ماذكرنا من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب **قوله** (وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يعاول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي) وهو جواب لشك آخر) تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لايجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث الطبيعة الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقة فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة

على مسائل ونحن نأتى على شرحها ان شاء الله تعالى ﴿ القسم الاول ﴾ فى بيان ان النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وانها واحدة وفيه ثلث مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ فى بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيها فصول اربعة * تنبيه * (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن الشئ فطنة صحيحة هل يغفل عن وجود ذاتك ولا يثبت نفسك ماعندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعرف ذاته عن ذاته وان لم يثبت بمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت ذلك قد خلقت اولا صحيح العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا يتصل اجزاؤه ولا يتلامس اعضاؤه بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هو أطلق وجدتها قد علقت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها) * التفسير * اعلم ان الحق عند الحكماء الذى يشير اليه كل واحد منا الى نفسه وذاته بقوله انا ليس بجسم ولا بحال ايضا فى الجسم والمقصود من هذه الفصول انها ليس بجسم فاما المقام الثانى وهو انه ليس بحال فى الجسم فذلك يتبين بعد ذلك فنقول الدليل على ذلك ان الذات المخصوصة التى لكل انسان قد تكون معلومة حال ما لا تكون شئ من اعضائه معلوما وذلك يقتضى ان تكون ذاته المخصوصة مغايرة لكل اعضائه وبيان الاول من وجهين فتارة يدعى انه يستحيل ان يصير الانسان غافلا عن ادراك ذاته المخصوصة ثم يبنى عليه الغرض وتارة لا يدعى ذلك ولكن يبين ان الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل اعضائه اما المقام الاول فهو المقصود ولابد اولا من تقديم مقدمة وهى ان للانسان مراتب فى الفطنة فاولها ان يكون صحيح المزاج بحس بالمحسوسات وتظهر هذه الحالة فى النوم فانه لا يحس الظاهر فيه حسا صحيحا وكذلك السكر فان الفطنة

غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد او جود هذا المانع لا مع كونه على الطبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعة الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها حوق شئ غير محتاج اليه اى انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها * تنبيه * (انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شئ ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته) اقول هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة **قوله** (وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته هو واجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل) اقول قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التى يتم افعالها بالتصرف فى المادیات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شأنه لوقوف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قدتم الكلام فى ادراك النفس وبقى الكلام فى تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس * تنبيه * (لعلك الآن تشتهى ان تسمع كلاما فى القوى النفسانية التى تصدر عنها اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل) ومعناه ظاهر

فيها اشداختلالا منها حال النوم لان الحواس الباطنة مختلة ايضا فى هذه الحالة وزايعها ان يفرض الانسان كونه بحيث لايتصل اجزاؤه ولايتلامس اعضاؤه بل تكون اعضاؤه منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق فان فى هذه الحالة لايحصل له الشعور بغيره وانما فرضنا

كونه بحيث لا تتصل اجزاؤه لان اجزاء الحيوان اذا كان بعضها متصلا بالبعض حصل لكل واحد منها شعور بما اتصل به فيكون له فى تلك الحالة شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا ان لايتلامس اعضاؤه ثم متى كانت اعضاؤه غير متصلة اواعضاؤه غير متلامسة كانت الاجزاء والاعضاء منفرجة لامحالة وانما فرضنا كونها معلقة فى هواء طلق فلانها لوكانت موضوعة على جسم صلب لا يغفل عنه لحصل له به شعور واما الهواء الطلق فلان الهواء اوكان حارا اوباردا اومتحركا او غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة فيها شعور بتلك الكيفيات فيحصل لها بغيرها شعور فهذا هو الفائدة فى المراتب التى ذكرها الشيخ وانه لم قدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد ان اطنب فى ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان فى جملة هذه الاحوال لابد وان يكون مدركا لانيته ذاته اى لكونها موجودة فاذا رجع حاصل كلامه فى هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته فى شئ من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية اومحتاجة الى البرهان ويجب ان يكون محتاجة الى البرهان فلم يذكر حجة عليها اصلا ولم يبين ايضا ان الانسان وان كان لايغفل عن ادراك ذاته لكنه هل يمكن ان يغفل ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا ان نتكلم فى هذه المباحث فنقول اما ان تلك القضية هل هى اولية ام لا فتشبه ان لايكون اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهى انا ندرك انفسنا حالة النوم

﴿ فصل ﴾

* اشارة * (اما حركات حفظ البدن وتوليده فهى تصرفات فى مادة الغذاء) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التى تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التى هى مبادى تلك الافعال وهى التى تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولابد فى الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يتكون آلاتها فى افعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة فى البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن اولا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفساد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ مايشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهى قوة لاتخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سياتى بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما فقدر بقاءها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال واسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوليد واما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وليضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التى تحصلها الغاذية مايجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لامحالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هى مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فيزيد بها مقدارها فى الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات فى مادة الغذاء قوله (تحال الى المشابهة سدا لبدل مايتحلل) اشارة الى غاية

والسكر وعند تفرق الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى فى الجلاء والظهور مثل القضية الثانية بل انا نجد القضية الاولى مشكوكا فيها فاذا لابد من تصحيحها بالحجة واعلم ان كل مادل على انه يمنع ﴿ ١٨١ ﴾ ان لايدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدا لكن ليس كل مادل على انه يدرك ذاته ابدا فانه يدرك على انه يمتنع ان لايدرك ذاته فنقول الدليل على انه يدرك ذاته ابدا انا لو قدرناه غافلا عن ادراكه لذاته ثم قدرنا وصول مولم اوملذ اليه مثل ان يضرب او يقرب النار اليه او يمنع من وصول النسيم الى قلبه فلا يخلو اما ان لايحصل له بشعور او يحصل فان لم يحصل به شعور فهو ميت وليس بحى وان حصل له به شعور فاما ان يكون شعوره بالمولم والملذ لامن حيث انه ملذ له ومؤذله اومن حيث انه كذلك فان كان الاول لزم احد امرين اما ان لا ينقبض عما يؤذيه اوينقبض عما يؤذى غيره مثل انقباضه عما يؤذيه لان مايؤذى غيره يشارك مايؤذيه فى اصل كونه مؤذيا فشعوره بهذا القدر ان كان يقتضى الانقباض والتألم وجب ان يحصل الانقباض والتألم لمن شعوره بانه حصل لغيره مايؤذيه وان كان لايقتضى الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثانى لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه والعلم باضافة امر الى امر متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب ان يكون علمه بنفسه حاصلا له قبل العلم بحصول ذلك المؤذى له وثبت بهذا ان الانسان لايغفل فى شئ من هذه الاحوال عن ادراكه لذاته واعلم ان هذه الحجة يقتضى ان يكون حال سائر الحيوانات كذلك ايضا واما الذى يدل على امتناع ان يغفل الانسان عن ادراكه لذاته هو ان يقال ادراك الشئ عبارة عن حصول ماهية المدرك فى المدرك فعلمى بذاتى ان امايكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتى فى ذاتى وهو محال

فعل الغاذية **قوله** (ولتكون مع ذلك زيادة فى النشو على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلق) اشارة الى غاية فعل المنمية **قوله** (اوليختزل من ذلك فضل يعد مادة ومبدء لشخص اخر) اشارة الى غاية فعل المولدة **قوله** (وهذه ثلثة افعال لثلث قوى) اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى **قوله** (اوليها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الها ضمة المهرية والدافعة للثفل) اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب افعال الاربعة على الترتيب الذى ذكره **قوله** (والثانية القوة المنمية الى كمال النشو) اقول لما كان الانماء والتوليد مما محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة فى تحصيل المادة **قوله** (فان الانماء غير الاسمان) اقول النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد وهو الازياد الطبيعى للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار ومنها طلب غاية يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابله النمو والهزال يقابله السمن **قوله** (والثالث القوة المولدة للمثل المولدة وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما) اقول هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبدن ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهى التى تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التى تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر **قوله** (لكن النامية تقف اولا) اقول الغاذية فى اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لتفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف المنمية **قوله** (ثم يقوى المولدة ملاحظة فتقف ايضا) اقول عند القرب من تمام

لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما فى الماهية فيلزم ان يكون كل واحد حالا ومحلا وهو محال واما ان يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصوله شئ عند نفسه يستحيل ان تبدل بالغيبة فاذا

ان تبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانيين والاولى اضعف فهذا هو الكلام فى ان الانسان لايغفل عن ذاته قط *تنبيه*(بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك واما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبهما فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك اما تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك يفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط فانه لاوسط فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط ان يكون بمشاعرك اوبباطنك بلا وسط ثم انظر) * التفسير * لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته دائما اراد ان يبحث ان الشاعر ههنا ماهو والمشعور به ماهو فذكر فى هذا الفصل اقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته اما ان يكون هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله اترى المدرك احد شاعرك مشاهدة واما ان يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشئ هو العقل او القوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبهما ثم انه قسم هذا القسم الثانى من القسمين اخرين لانه لو كان الشاعر من الانسان هوية شاعر الحواس الباطنة فادراك ذلك الشئ لتلك الهوية اما ان يكون بوسط اولا بواسط ومقصوده ان يبطل القسمين الاولين حتى يبقى القسم الثالث واما ابطال

القسم الاول فذلك لاينافى الفصل الذى قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولاجله فرضنا الاعضاء غير ملامسة بل معلقة فى الهواء الطلق واما ابطال القسم الثانى فقد اكتفى فى ابطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم انه

النمو تفرع النفس للتوليد فيقوى المولدة ملائمة اى حينا يقال اقبت عنده ملائمة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل مايتحلل بحيث لم يفضل شئ يتصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قوله** (وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل) اقول انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود مايضادها *اشارة* (واما الحركات الاختيارية فهى اشد نفسانية) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التى تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هى التى تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك وتتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها فى النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوة المدركة وهى الخيال او الوهم فى الحيوان والعقل العملى بتوسطهما فى الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملايمة فى الشئ اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافات فى الشئ المكروه او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة وتليها الاجماع وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول مالايشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذه الاجماع يترجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليها القوة المنبثة فى مبادى العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهى المبادى القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها ويتساوى

في الفصل الرابع من هذا النمط اقام البرهان على بطلانه فهذا يفهم ما في هذا التنبيه * تنبيه * (تحصل ان المدرك منك اهو مايدركه بصرك امن اهابك لافانك وان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت اهو ماتدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الامن ظواهر اعضائك لافان حالها ماسكف ومع ذلك فقد كنا

الفعل والترك بالنسبة اليها **قوله** (ولها مبدء عازم مجمع) اشارة الى الاجماع المذكور **قوله** (مذعنا ومنفعلا عن خيال اووهم اوعقل) اشارة الى المبادى البعيدة **قوله** (تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار اوقوة شهوانية جالبة للضروري اوالنافع الحيوانيين) اشارة الى الشوق قوة المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع **قوله** (فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة) اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوة انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادى الثلث لهذه القوة فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض مايوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية) اقول يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لاعن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة عن غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لايطلب شيئا يتركه ولايترك شيئا يطلبه وواجدها بما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع بتركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قريبة لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لاعن شئ خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة *مقدمة* (المعنى الحسي الى مثله يجمعه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يجمعه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لواحد شخصي كقولك ولد ادم اوغير معتبر كقولك الانسان) اقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل

في الوجه الاول من الغرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه مدركك حينئذ عضو من اعضاء كثلب اودماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما بالتشريح ولامدركك جملة من حيث جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فدركك شئ آخر عن هذه الاشياء التي لاتدركها وانت مدركك لذاتك والتي لاتجدها ضرورية في ان يكون انت انت فدركك ليس من اعداد ماتدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما نسبة الحس مما سنذكره) *التفسير* لما بحث عن الشاعر اراد ان يبحث عن المشعور فقال ذلك الشئ اما ان يكون هو الاجزاء الظاهرة او الباطنة ثم انه ابطل الاولين بوجهين احدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انتقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ما كان قبل ذلك النقصان وهو المراد من قوله انك ان انسلخت عن اهابك كنت انت وثانيهما ان لشعور بالاعضاء الظاهرة لايحصل الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام في الانسان الذي بطلت حواسه وهو المراد من قوله كنا في الوجه الاول من الغرض اغفلنا الحواس عن افعالها واما القسم الثاني فهو باطل لانا لانعرف شيئا من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع اناقبل ذلك التشريح ماكنا فاعلين لانفسنا واما القسم الثالث وهو ان لا يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجملة فلا يخلو اما ان يكون المشعور به جملة مطلقة او هذه الجملة والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسي ثبوت جملة ما مبهمة وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك والثاني ايضا باطل لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا

الكلام فى الوقت الذى غفلنا فيه عن اجزاء الجملة ثبت بما ذكرنا ان الانسان قد يعلم اشياء حال ما يكون غافلا عن بدنه وعن جميع اجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هو به الانسان ليس بجسم واذا لم يكن جسما لم يكن من الامور التى يدرك الحس ولا بالقوة التى يشبه الحس وما يناسبه

(ولعلك تقول انما اثبت ذاتى بوسط من فعلى فيجب اذا ان يكون لك فعل بينه فى الفرض المذكور او حركة او غير ذلك فنى اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت فى الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به) * التفسير * لما ذكر فى التنبيه الثانى ان الشاعر من الانسان نفسه اما الحس او غيره فان كان غيره فاما بوسط او لا بوسط ثم ابطل الاول بما مضى حاول ههنا ابطال القسم الثانى وهو ان يكون ذلك الشعور بواسطة شئ آخر والدليل عليه وجهان احدهما انا فى الفرض الذى ذكرناه فى الفصل الاول بينا انه مع كونه غافلا عن كل الاشياء لا يغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته استدلاليا لما صح ذلك الثانى ان علمى بنفسى لو كان ببرهان لكان ذلك البرهان اما برهانى او برهان انى والاول ظاهر البطلان لانى اعلم نفسى قبل ان اعلم بها واما الثانى وهو الاستدلال عليها بفعل من افعالها فلا يخلو اما ان يستدل عليها بالفعل المطلق او بفعلها الخاص والاول باطل لان الفعل المطلق يستدعى

﴿ اصناف ﴾

فاعلا مطلقا ولا يجب ان يكون ذلك الفاعل هو هو والثانى باطل لان العلم بالفعل من حيث انه يضاف اليه يتوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من الفعل المضاف اليه لزم الدور فانه محال فقد بخص من مجموع ما مر

على حكمين احدهما ان الارادة التى تطلب معنى حسيا كالقاء زيد مثلا هذه التفيه مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئى محسوس والارادة التى تطلب معنى عقليا كالقاء الجيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثانى ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصى كزيد ادام الله ايكن كالانسان فهو معنى عقلى ولا يضره فى كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران *اشارة* (حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها) اقول يريد بيان ان نفس الفلك التى تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه فى النمط الثانى اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه ومالا قرار له فى ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشئ آخر يتحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم فى تعريف الحركة انها كمال مبدء اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كمالية المنسوبة الى المبدء الاول هو تأديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** (وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضى ولا بمعين فرضى تقف عنده بل معين كلى فتلك ارادة عقلية) اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت

ان الشاعر من الانسان بنفس ليس هو الحس الظاهر ولا ما ينا سبهُ بل قوة اخرى وان ادراك تلك القوة لهوية الانسان ليس بحجة ولا برهان وان المشعور به ليس من الاجسام فثبت لمجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان ليست شيئا من الاجسام واعلم انه يمكننا بيان ان هوية الانسان ليست جسما بان يقول لاشك انه قد يتفق للانسان ان يكون عالما بوجودهُ وثبوته وأن كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهويته مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغني عن التطويلات التي مرت وهو معارض بالنفس فان كل احد يعلم ذاته المخصوصة مع انه لا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام بطريق اولى ✿ المسئلة الثانية ✿ في بيان ان النفس ليس بمزاج فصل واحد * اشارة * (هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسمه التي لغيره ولغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته وكذلك يدرك بغير جسمه وبغير مزاج جسمه الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلبس به ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك اسما تخبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسمية النفس وهذا

اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض يفرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعيين لا يتأتى في الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدء حركته الوضعية عقلية **قوله** (وتحت هذا سر) اقول الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذوا رادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع والاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت

هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) *الشرح* لما بين ان هوية الانسان ليست جسما اراد ان يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست لجسميته ولا لمزاج بدنه فاما انه ليس النفس لجسمية فلان الجسمية امر مشترك فيها فلو كانت مقتضية للادراك والحركة الارادية لوجب حصولهما في كل الاجسام وهو محال واما انهما ليسا للمزاج فاعلم

ان الشيخ قدر ذلك بما خذين فبين اولا ان خواص النفس لا تلبق بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا تليق بالنفس اما الما خذ فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة واحيج اولا بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمانع حال الحركة الارادية في جهة حركتها وذلك في وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج يمانع كون تلك الحركة سريعة في الجهة التي تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع القدم فجهة الحركة الارادية هي الفوق فعند الاعياء لا تكون هذه الحركة سريعة فقد حصل ههنا مانع للنفس عن حال الحركة وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي الفوق فان قيل لما لا يجوز ان يقال المحرك الى فوق هو المزاج والمانع منه الطبايع العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب فنقول لان الكيفية المزاجية من جنس كيفيات تلك البسايط فيستحيل ان يصدر عنها ضد مقتضيات تلك الكيفية البسيطة ولقائل ان يقول الكيفية الحاصلة عند المزاج بالنوع الكيفيات الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية فلم لا يجوز ان يكون مقتضى احدهما ضد مقتضى الآخر الثاني ان المزاج قد يمانع النفس عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك في الرعشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج تحركها الى اسفل لما في العضو من الجوهرين الثقيلين فحينئذ يتركب الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فحينئذ ما يتحرك العضو الى اسفل لا يتحرك الى فوق فيكون المزاج في تلك الحالة مانعا للنفس عن الحركة التي يفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة ﴿ لهذا ﴾ على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هو المزاج لما حصل الادراك باللمس لان الملموس ان كان شبيها باللامس لم ينفعل عنه فلا يحصل به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا

الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح جلي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح من النظر مستورا الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي لنفوسنا طبقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر * تنبيه * (الراي الكلي لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده) اقول يريد ان بين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** (والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك تطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده) اقول هو اوارد شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك حينئذ لانه يتناول اي غذاء وجده فاراده تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدء الاول

عند اجتماعهما لابد وان تتغير كيفية مزاج اللامس اعنى انه يزول الكيفية الاولى ويحصل كيفية الاخرى واذا كان كذلك فالشاعر باللموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لايدرك شيئا ولا الكيفية الحادثة لانها بالنسبة الى الملموس كالشبيه والشئ لايحس بشبهه ولانها حال حدوثها لاتفعل مرة اخرى واذا لم يفعل وجب ان لايحصل الاحساس فهذه هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس ليست بمزاج واما المأخذ الثانى وهو الاستدلال بحسان المزاج على انه ليس هو النفس والدليل عليه ان المزاج كيفية ثابتة للعناصر المختلطة ولكل عنصر حيز معين فاذا كل مركب فان اجزاءه مشتاقة بالطبع الى الافتراق فلابد لاجتماعهما من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية بعد اجتماعهم لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاخرى والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشئ الواحد لايكون قبل وبعد فالنفس التى هى الجامعة لتلك الاجزاء غير المزاج الذى يحصل بعد اجتماعها فان قيل كما ان المزاج لايحدث الا بعد اجتماع العناصر فالنفس لا يحدث ولاتفيض عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجز ان يكون المزاج علة لذلك الاجتماع فلئن لايجوز ان يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة فى الوجود عن وجود المزاج كان اولى فنقول الجامع لما فى الاطفة من الاجزاء المختلفة الطبايع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها يصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذى كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجتماع العناصر التى جمعها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقائل ان يقول اذا جوزتم ذلك فلم لايجوز ان يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك

لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لايعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى الى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك فى الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ماطلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لايدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده **قوله** (وكذلك فى قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد ورب ما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو اما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لايمنع الشخصية والجزئية فى التخيل كما لايمنع فى الحركة) اقول لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التى انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لايخلو اما ان ينقطع التخيل فتنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك اولاينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالى حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لايمنع شخصيتها ولايقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لايمنع جزئيتها ولايقتضى كونها كلية **قوله** (ولمثل هذا مايتخصص الارادة بشئ جزئى حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلى ولايجب له تخصص جزئى) اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادى للحركات الجزئية جعل الحكم كليا فى صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئى كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هى كلية يقتضى مرادا كليا ولايوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج فى ذلك الى انضياف امر جزئى اليه **قوله** (ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يعقل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة

المزاج حافظا لذلك الاجتماع وموردا عليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء فثبت بهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم من الاعراض بل ههنا شئ حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام كما في الحيوانات وقد لا تكون كما في الانسان وذلك نظر آخر ولنرجع إلى شرح المتن اما قوله هو ذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هو جسمه ولا مزاج جسمه واما قوله الذي يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهو حال الاحياء واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثانية واما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به فهو اشارة الى ما بينا من ان الجسم اذا لاقى الشبيه لم ينفعل عنه فلا يدركه وان لاقى الضد استحالت كيفيته وتغيرت وما عدم استحال ان يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لا يكون قبل ما بعده فهو الذي قررناه في المأخذ الثاني واما قوله وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فمعناه متى لحق النفس التي تجمع اولا اجزاء البدن التغذية والتنمية لم يحفظها ابدا بل ضعف او عدم فانه يزول ذلك الاجتماع ويتفرق تلك الاجزاء واما قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ آخر فلك ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك فضاء ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء ﴿ وان ﴾ بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته يؤثر في البدن * المسئلة الثالثة * في وحدة النفس وكيفية تأثر البدن عنها وفيها فصل واحد * اشارة * (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو

متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مراد الاجل المراد الاول) اقول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشئ الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المتنسبين فادراك الشئ الجزئي تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا لم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لانا في الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي والقصد الكلي وانما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور جزئية حادثة فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال

انت عند التحقيق وله فروع وقوى منبثة فى اعضائك فاذا احسست بشئ من اعضائك شيا او تخيلت او اشتهيت او غضبت الفت العلاقة التى بينه وبين هذه الفروع هيئة هو فيه حتى يفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يمكنان من هذا الجوهر المدبر يمكن الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء * تنبيه * انظر انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت فى جبروته كيف تقشعر جلدك وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى الهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض * التفسير * لما بين ان الشئ الذى نشير كل واحد منهما بقوله انا وانت ليس بجسم ولا مزاج جسم ولا ما يتبع المزاج وانه هو العلة لامتزاج العناصر والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشئ واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك الشئ هو هوية الانسان وكل واحد فانه تقطع بانه شئ واحد لا شيآن فانى اعلم بالضرورة انى لست شيئين بل شئ واحد فلذلك لم يشتغل باقامة الحجة عليه واما قوله وله فروع وقوى منبثة فذلك لاجل ان النفس لما كانت واحدة والشئ الواحد يستحيل ان يكون مبدأ للافاعيل المختلفة عند الشيخ ثم الى الافاعيل الحيوانية قد يقع فيها ما تكون متضادة فان الغضب يزاول ضد ما يزاوله الشهوة فاذن لابد وان يكون النفس قوى وان يكون للنفس مبدأ لها اذا كانت

وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات فى النفس والحركات فى الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم فى حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم فى حال وجود الارادة فى ذلك الحد الذى يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان فى حد آخر قبله وامتنع ان يحصل فى الحد الذى يريده حال كونه فى الحد الذى قبله فاذن تأخر كونه فى الحد الذى يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذى هو القابل لا الى الارادة التى هى الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذى يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال فى الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت ليس يصدر يزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شئ خاص لتخصص قابلة والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان يقتضى الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد فى القابل ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا

كل واحدة من تلك القوى مستقلة بنفسها لم يكن فعل بعضها مغايرا لفعل الاخر فاما اذا كانت النفس مبدأ لتلك القوى ومستعملا لها كان اشتغال كل واحدة منها بفعلها مضادا او مما نعا لاشتغال الاخرى بفعلها وبيان ذلك ان النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية وتلك

العلاقة سبب لتأدى انفعالات تلك القوى الى النفس وتأدى انفعالات النفس الى تلك القوى اما الاول فكما اذا تعلقت القوة الحساسة اوالشهوانية اوالغضبية بمتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق تأدت الاثار من تلك القوى الى النفس حتى يتمكن ذلك الاثر فى النفس ويصير عادة وخلقا وملكة مستقرة واما الثانى فكما اذا تفكرنا فى عظمة الله تبارك وتعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتأدى الى القوة المتخيلة فى الاعضاء ويحصل بسبب ذلك فى الاعضاء آثار مخصوصة حتى يقشعر جلد الانسان قال صاحب الصحاح قشعريرة اى اقشعر من الفزع واعلم ان الكلام فى هذه القوى وفى كيفية نزول الاثر من النفس اليها وصعوده منها الى النفس سيأتى بعد ذلك على وجه اشرح مما ههنا ان شاء الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الاصل ذكر ان تلك الانفعالات الصاعدة تارة والنازلة اخرى يقبل الشدة والضعف ولولا ذلك لما كان بعض الناس اشد استعدادا للغضب اوللعفة او للفجور من البعض ولما كان كذلك دل ذلك على ان هذه الاستعدادات كيفية راسخة ثابتة فى النفس سواء وجدت الافعال اولم يوجد ✿ القسم الثانى ✿ من هذا النمط فى احكام الادراك وثمان مسائل ✿ المسئلة الاولى ✿ فى ماهية الادراك وفيها فصل واحد ✿ اشارة ✿ (ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك نشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقة مالا وجود له فى الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة مما لا يتحقق وقد ﴿ ١٩١ ﴾ اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى ✿ الشرح ✿ انه لما تكلم فى وجود النفس وفى وحدتها اراد ان يتكلم فى قواها ثم ان القوى النفسانية ينقسم بالقسمة الاولى الى مدركة ومحركة فمن هذا الموضع الى الموضع

ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهى لا تتحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا وباقى اعضائه يتخيل بمامر ✿ موعد وتنبيه ✿ (اما الشئ الذى يتشوقه الجرم الاول فى حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما التخيل العقلى فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهى والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال ما مملولة او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاءه ايضا قد تضيع تحريكه عن تخيله لا سيما فى حالة يكون بين النوم واليقظة او فى الشئ الضرورى كالنفس او فى الشئ الذى يصير كالضرورى كمن يرى فى منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او للطلب واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شئ وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الامرين) اقول قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلى وكما ان حصول الوضع الكلى ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشئ آخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذى هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس واحاطتها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فموعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس الفاعلة ثم ذكر ان الواجب عليك فى هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب شئ يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض له مشعور به على الاجمال المميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجئ بيانه فى النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا

الذى سماه مكملة النمط فى بيان القوى المدركة ومن ذلك الموضع الى آخر النمط فى بيان القوى المحركة وانما قدم الكلام فى القوى المدركة على الكلام فى القوى المحركة لان الحركة الاختيارية لا يوجد الا عند الشعور بمطلوب اومهروب عنه فيكون التحريك متفرعا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يجوز خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداف والاسفنجات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز احد خلو الحيوان عن القوة المحركة فلما كان الادراك متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام فى القوة المدركة فرع على الكلام فى حقيقة الادراك فلاجرم تكلم اولا فى ماهية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان ادراك الشئ لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك فى ذات المدرك وثانيهما ان ذلك اوثبت فادراك الشئ هل هو نفس هذا الحصول ام لا والحايضون فى هذه المسئلة قل ما يميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم فيهما بعون الله تعالى ثم نرجع الى تفسير الالفاظ المطلوب الاول فى بيان ادراك الشئ لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك فى المدرك والدليل عليه انا اذا تصورنا امورا لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الهندسية اولا يكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضى كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا لان العدم الصرف لا يكون فيه امتياز وتخصص ولو جاز فى المعدوم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز فى هذه الامور المميز بعضها عن البعض بالبصر اذ يكون معدومة وذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميزة بعضها عن البعض قبل وجودها بل نحن

وقد يكون ظنيا وقد يكون تخييليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهى والنائم فان منكرى وجوب استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منهائم اجاب عن شبيهة لهم وهى ان العابث والساهى والنائم اوفعلوا افعالهم لغايات تخيلوها اوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور الثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شئ منها لا بعينه اوعلى عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحنا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

النمط الرابع فى الوجود وعلله الوجود ههنا المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ فى الوجود وعلله * تنبيه * (اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره فرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم اوبسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت تأتى لك ان تأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لاعلى سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان فى ان وقوعه على زيد وعمر وبمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس اولا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين فى تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التى

قبل وجودها نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن هناك ما يشير العقل اليه ونحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بان بعضها متميزة عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التي يتصورها الابد وان تكون موجودة وظاهر انها غير موجودة في الخارج اذ الكلام

مفروض فيه فلابد وان يكون موجودة في الذهن فهذه هي الحجة المذكورة في الكتاب ثم ههنا بحثان الاول ان هذه الحجة لا ينتج ان الادراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل لو انتج فانما ينتج ان المدرك لابد وان يحصل في الذهن فاما ان الادراك هو نفس ذلك الحصول او امر آخر مشروط بذلك الحصول فانها لا يظهر منها الثاني ان الادراكات التي يمتنع حصولها الا عند حصول مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن ان يستدل بهذه الحجة على انها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك القوى لاحتمال ان يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين قوة الباصرة وبين المرئي الموجودة في الخارج من غير ان ينطبع صورة المرئي في القوة الباصرة او في محلها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس اما الادراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يقدح فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشيء يستدعي وجود ذلك الشيء فاذا لم يكن ذلك الشيء موجودا في الخارج استحال ان يكون الادراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول الادراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة في الادراكات العقلية والحسية وبادلة خاصة تخص كل واحد منها واحدا من تلك الادراكات اما الحجة العامة فهي انه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة

﴿ الاشتراك ﴾

لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي)

اقول يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا ينال له الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء ينال له الحس بافعاله لا بذاته وقوله ان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد ومن هذا الانسان بل كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص انسانا ثم ان كان محسوسا وجب ان تكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما معينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في الخارج العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات وجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها

والحرارة والبرودة لزم ان يصيرا لعاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل لايقال هذا غير لازم لوجوه ثالثة الاول انا لانقول من عقل الاستدارة فانه تحصل فيه الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة

وصورتها ومن عقل النار فانه لاتحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورها وشبحها الثاني ان النار ليست عبارة عن الشيء المحرق على الاطلاق بل عن الذي اذا وجد في الخارج كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة النار وان حصلت في الذهن الا انها لاتكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة في الخارج ولكنها تكون باردا لانه يصدق عليها حين ما يكون في الذهن انها ماهية اووجدت في الخارج لكانت محرقة الثالث انا لانعني بحصول مثال ماهية المعلوم الا كونها عالمين به وذلك مما لا امتناع فيه لانا نقول اما الاول فباطل لان الذي سميتموه بمثال الاستدارة وصورتها اما ان تكون حقيقته حقيقة الاستدارة اولا يكون فان كان الاول فمن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقيقة فيجب ان يكون العاقل للاستدارة مستديرا لانه لايفهم من المستدير الا ما حصلت الاستدارة فيه واما ان لم تكن حقيقته حقيقة الاستدارة لم تكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة في الشيء العاقل وهو المعلوم واما الثاني فهو باطل اما اولا فلانا اذا عقلنا ان النار هي التي اذا وجدت في الخارج لزمها الاحتراق فلابد لنا من تعقل الاحتراق لان علمنا بان شيئا يلزمه شيء آخر بشرط مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل في ذهننا الاحتراق فيكون الذهن محترقا لانه لامعنى للمحترق الا ما فيه الاحتراق اللهم الا ان يقال انا لانعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه انه الامر الذي يلزمه اللازم

الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما

وهم وتنبيه (ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يدوعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنتبهه ونقول له ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته اوتركته كالحال في الانسان نفسه) اقول هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لايعقل الاوله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه * تنبيه * (انه لوكان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلايقها) لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليس بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقهما هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لايكون محسوسة ولا موهومة * تذنيب * (كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما يتنال به كل حق وجوده) الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به

الفلانى عند وجوده فى الخارج لكن كلامنا فى ذلك الخارج كلامنا فى الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعى اما تعقل حقيقتها اوتعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال الثانى ان الوجود الذهنى اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجى فى مفهوم كونه موجودا اولا يكون والاول محال فان لفظة الموجود

غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى باتفاق الحكما وبالبراهين المذكورة فى مواضعها والثانى يبطل عندهم لان الذهن اما ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة اولا يكون فان كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود فاذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذا يجب ان توجد هذه المعقولات فيه وهذا محال اما اولا فلانه يجب ان يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مشكلا مقدرا بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه ان تعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل انه يعقل ان السواد مضاد للبياض والعلم باضافة الشئ الى الشئ علم بنسبة شئ الى شئ والعلم بنسبة شئ الى الشئ مشروط بالعلم لكل واحد من المضافين واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود فى الخارج والانسان الموجود فى الذهن لانهما متساويان فى تمام الماهية وفى الوجود وهذا مكابرة والذى يقال من ان الانسان الذهنى كلى فهو كلام جزافى لاحاصل له لان الموجود فى النفس صورة جزئية موجودة فى نفس جزئيته فكيف يكون كلية

ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود فى الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذى يدل على حال الشئ الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدء للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود فى الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق اى حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التى بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدء الاول الذى يعطى كل ذى حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدء الاول بسائر الحقايق فى ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعى وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هى حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة

* تنبيه * (الشئ قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ويقومانه من حيث مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث هو موجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته ويكون جزأ من حدها وتلك هى العلة الفاعلية اوالغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) يريد ان يشير الى العلل وهى اما علل لماهيه الشئ اوعلل لوجوده والاولى تنقسم الى مايكون به الشئ بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشئ بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى مايكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثانى ينقسم الى مايكون عليته هو الايجاد نفسه اوكونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثانى هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فقول

واما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ان لا يكون العقل عبارة ﴿ الشيخ ﴾ عن حصول المعقول فى العقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع ان يكون للمعقول او للمتخيل انطباع فى العقل او الخيال واما الادلة الخاصة فاحتجوا على ان التخيل لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة

فى الخيال بان قالوا ووجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما فى جسم اوجسمانى اولافى جسم ولا فى جسمانى والاقسام الثلثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذلاشبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذا بطل القول بالانطباع اما انه يمتنع ان يكون محلها جسما اوجسمانيا فلوجوه الاول

الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه ولان المثلث لامادة له ولاصورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذى يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لايتكون صورة فيها وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولاهو عليهما بل هما جزءان له فى الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد فى قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هى الفاعلية بقوله والغائية الى ان الغائية لاتفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهى علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول * تنبيه * (اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان ام ليس بعدما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود فى الاعيان) يريد الفرق بين ذات الشئ ووجوده فى الاعيان كما اشار الى ذلك فى المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشئ اليها فى كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر الشئ اليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشئ فى تحقق ذاته فى العقل وهى مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعنى العلل الاربع المذكورة *اشارة* (العلة الموجدة للشئ الذى له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة اوبجميعها فى الوجود وهى علة الجمع بينها) لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التى هى الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات ينقسم الى مالامادة له ولاصورة والى ماله مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى مايوجد فى موضوع والى مالايوجد فيه والاول يحتاج فى وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثانى يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ

اوكان محل الصورة الخيالية جسما لكان محلا لصورة العقلية التى يثبتونها جسما لكن التالى محال فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا ابصرنا زيدا وتخيلنا صورته امكننا ان نحكم عليه بانه الانسان وانه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشئ على شئ فان ذلك الحكم بعينه يجب ان يكون متصورا لكلى الطرفين لان ذلك بضدين ولابد فيه من تصورين فاذا المدرك للشخص المعين اما بالابصار اوبالتخيل هو بعينه مدرك للانسان الكلى والفرس الكلى فلوكان الذى فيه الصورة الخيالية جسما اوجسمانيا لكان المتخيل جسما اوجسمانيا اولوكان كذلك لكان المدرك للانسان الكلى والفرس الكلى جسما اوجسمانيا فقد برهنت الشرطية ولقائل ان يقول هذا انما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فاما اذا جعلناه مغايرا له لم يلزم ان يكون محل الصورة الخيالية جسما ويكون المدرك لها هو النفس واما كذب التالى فهو متفق عليه بين الحكماء فيلزم كذب المقدم الثانى وهو انا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من زمرد فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة فى جسم اوجسمانى لكان قد انطبع العظيم فى الصغير وانه محال وسيأتى الاعتذارات عن ذلك والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار فى جسم لاجتمع فى ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه المثلان وانه محال فثبت ان الصورة الخيالية يستحيل حصولها فى الجسم وبهذه الوجوه يعينها يستحيل ان يكون حصولها

في شئ جسماني واما ان محل هذه الصورة الخيالية يمتنع ان لايكون جسما ولاجسمانيا فلوجوه الاول ان تخيل الجسمية اوالمقدار اذلا يستدعى حصول الجسمية والمقدار في التخيل فالشئ الذي يتخيل الجسمية والمقدار لابد وان ينطبع فيه الجسمية والمقدار ولامعنى للهيولى الاالشئ القابل للجسمية والمقدار فاذا الشئ الذي يتخيل الجسمية والمقدار جسم متقدر فلو فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الثاني انا اذا تخيلنا مربعا مختما لمربعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها لان المربعين من حيث هما مربعان لااختلاف بينهما في الماهية ولا في لوازمها فاذا ذلك الامتياز في العوارض واشخاص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا في الخارج لان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج فاذن ذلك القابل هو الذهن فلو كان محل كلتا الصورتين شيئا واحدا لاستحال ان يختص احدهما بعارض دون الآخر فاذن لابد وان يكون محل كل واحد من المربعين مغايرا لمحل المربع الاخر فاذن محل هذه الصورة الخيالية لابد وان يكون منقسما فيكون جسما او جسمانيا فثبت فساد ان يكون محل الصورة الخيالية جسما اوجسمانيا اولايكون جسما ولا جسمانيا واما الذي يدل على ان الابصار لايستدعي انطباع صورة المرئيات في البصر وجوه الاول انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في الصغر لايقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف كرة العالم وايضا فلم لايجوز ان يقال العين ما ينطبع فيها الا ما يساويها في المقدار الا انه ينطبع فيها في اوقات سريعة صور اجزاء المبصر فينظر الانسان انها ابصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وايضا فلم لايجوز

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما **قوله** (والعلة الغائية التي لاجلها الشئ علة بماهيتها ومعناها علية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها) ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لايمكن ان تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لايكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون بان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة الفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية يكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لاشعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لايكون علة للموجود ولاخلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعية ما لم يقتض لذاتها شيئا

ان يعاين العين ينطبع فيها صورة يساوى صورة نصف كرة العالم فى الشكل وان لم يكن مساوية لها فى المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع فى المرآة صورة المرئيات واحتجوا عليه بامور منها انه اذا انطبعت صورة شئ فى شئ فاذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال ان يتغير موضع تلك الصورة بتغير شئ لكن الانسان اذا رأى صورة الشجرة فى موضع معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه رأى صورة تلك الشجرة فى موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة فى موضع معين ولكنها انه لو كان هناك صورة لكانت اما ان تكون منطبعة فى ظاهر المرآة او فى عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انه ليست صورة المرئى فى ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كالغائرة فيها ثم انها يقرب من المرئى عند قربه اليها ويبعد عند بعده عنها والثانى ايضا باطل لان عمق المرآة مظلم كيف لا ينطبع فيه شئ من الصور وبتقدير ان يصح ذلك فربما يرى المرئى على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه ليس للمرآة هذا الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه ابطلوا القول بانطباع صور المرئيات فى المرايا واما جوابهم الثانى فهو باطل لان المعين يجب ان لا يحس الا بمقدار نفسها ابدا وان لا يحس بالشئ العظيم ابدا لانه اذا ابصر شيئا يساويه فى المقدار فاذا ابصر شيئا آخر فاما ان يبقى فى الحالة الثانية ابصاره للشئ الاول او لا يبقى فان بقى فقد ابصرا دفعة واحدة اعظم من نفسه مع انه لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذا لا يتوقف الابصار على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يبصر الانسان قط فى عمره شيئا عظيما لانه دائما لا يبصر الا مقدار نقطة الناظر واما جوابهم الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم فى المقدار وان كان

كائن ما مثلا لا يتحرك الجسم الى حصول ذلك الشئ فكون ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها * اشارة * (ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود وعلة حقيقة لكل موجود فى الوجود) العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما فى صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجوب فاذن ان كان فى الوجود علة اولى فهى علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة اومادة هما علتان لتحقق اى معلول كان فى الوجود * تنبيه * (كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا اومثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته اوممكن الوجود بحسب ذاته) يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اى الثابت الدائم بذاته والقيوم هو العالم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى * اشارة * (ماحققه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ اوغيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة يغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته فى ان يكون موجودة الى غيرها اولا يحتاج والثانى باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثانى وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شئ اوغيبته الى ان الحق هو القسم الاول * تنبيه * (اما ان يتسلسل

يقبل مثله فى الشكل فاذن ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم لايكون بالانطباع فبطل القول بالانطباع
الثانى ان الرطوبة الجليدية اما ان يكون ملونة اولايكون فلو كانت ملونة انطبعت الاشباح فى ظواهرها ولم يتادى
الى ما وراءها لكنهم اتفقوا على انه يجب تادى الشبحين المنطبعين فى ملتقى العصبتين والالكنا

ابصرنا الشئ الواحد شيئين لان المنطبع فى كل واحد من الجليدتين شبح آخر وان لم يكن ملونة كانت شفافة والسفا فى عندهم لاينطبع فيه الصور فهذا هى الوجوه التى يمكن ان يتمسك بها مثبتوا الانطباع وثقاته والوجه الذى عليه تعويل المثبتين مبنى على انا ندرك مالا وجود له فى الخارج وهو مبنى على نفى المثل الافلاطونية وما قامت الدلالة القاطعة على فسادها والوجوه التى عولت عليها النفاة فهى قاطعة غير مخيلة المطلوب الثانى فى انه لو ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم ان تقدير صحة القول بالانطباع لابد من البحث على الادراك هل هو نفس انطباع تلك الصورة ام لا وكلام الشيخ مضطرب جدا فى هذه المسئلة اما فى هذا الموضع من هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين معا على ماتقرره عند الحوض فى شرح المتن واما فى النهج السابع من هذا الكتاب بين ان تعين المعلوم لايقتضى تعين الاضافة فقط بل يقتضى مع ذلك تعين الكيفية يدل على انه ثبت حالة اضافية وراء ذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة فى العقل او بينهما وبين ﴿ على ﴾ الامر المتقدر فى الخارج وانى بين هذه الدعوى فى جميع اصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول

ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا) يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب او يدور او الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثانى لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها يجب هى به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول من هذا الفصل وعلى الوجه الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لايكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لايجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان فى عزمه ان يذكره فى اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان استناد الشئ الى ماقبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا فى زمانين يكون فى احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفى الثانى علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على مالا يتناهى لايصح فلفظى ينبغى ان لايلتفت فى الابحاث المعنوية الى امثاله * شرح * (كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن احادها) يريد ان بيان سلسلة الممكنات

حقيقة السواد للشئ لكان الجواد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله
لايقال هذا انما يلزم لوقلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد لشئ كيف كان ذلك الشئ ونحن لانقول

ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجماد لما لم يكن له قوة مدركة لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد فى النفس عبارة عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد للشئ انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشئ له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المحل وهذا المعنى غير ثابت فى حصول السواد فى الجسم للجسم فلا يلزم من حصول السواد فى الجسم ان يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شئ له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شئ له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشئ كان المدرك عبارة عن الشئ الذى حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فقولنا للشئ الذى حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة الجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد للشئ نفس ادراك حقيقة السواد واما الثانى فهو ظاهر الفساد ايضا لان كون النفس عالمة بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما اولا فلانه يلزم ان لا يعتبر فى كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح فى اصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم ان تكون النفس عالمة بالسواد وليس ايضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجب ان يكون مثلا للسواد الحاصل فى الجسم

على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم مما خذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية اوغير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شئ خارج **قوله** (وذلك لانها اما ان لايقتضى علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها) وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احد هما ماذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان يقتضى علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد اوبعضها اوشيئا خارجا عنها فقوله (واما ان يقتضى علة هى الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شئ واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة) بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة اويراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشئ لايكون علة لها والثانى باطل لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان لايحصل عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثانى ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة اووضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شئ آخر هو مبدء فعل اواستعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل فى الاول هو شئ فقط والثانى هو شئ الشئ مع شئ وفى الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** (واما ان يقتضى علة هى بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك) هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذى هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** (واما ان يقتضى علة خارجة عن الاحاد وكلها وهو الباقى) ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم * اشارة * (كل علة هى غير شئ من احادها فهى علة اولا

والا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد فى الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو امر زائد على ذات النفس فى ذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والنفس التى انطبع السواد فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو

ركيك ايضا لان السواد المتطبع فى الذهن اما ان يكون مشاركا للسواد الخارجى فى تمام الماهية اولا يكون فان لم يكن فهذا نفى للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يخلو اما ان يكون العلم عبارة عن تلك الصورة اوعن امر زائد على تلك الماهية ينفى عنها اوعن امر زائد حصل هناك والاول قد بطل والثانى باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امرا عدميا وايضا فبتقدير ذلك يكون هذا اعترافا بان العلم ليس هو نفس حصول تلك الماهية بل هو امر زائد عليه ولكن يكون ذلك نوعا فى ان ذلك الزائد عدمى او وجودى وذلك بحث آخر واذ ابطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان يكون العلم عبارة عن امر زائد على حصول تلك الماهية فى العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم فى العالم علموا انهم لابد لهم من الفرق بين السواد حصول المعقول فى العقل وبين حصول السواد فى الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الان قالوا السواد اذا حل فى العقل اتحد بالعقل واتحد العقل به واما السواد الحال فى الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به والشيخ قد اختار القول بالاتحاد فى كتاب المبدأ والمعاد فى الفصل الذى بين فيه ان البارى ﴿ تلك ﴾ عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لولم يتحد بالعاقل استحال ان يعقل العاقل المعقول لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة الحالة فيها او مجموعهما وابطل ان يكون العاقل هو النفس بان قال

للاحاد ثم للجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) لما ثبت ان كل جملة معلولات يفرض فهى محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الاحاد وبينها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شئ من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون ايضا علة لاحادها افرادكما قدمناه *اشارة* (كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلولة) قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية اوغير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة *اشارة* (كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية اوغير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهى طرف ونهاية فكل سلسلة ينتهى الى واجب الوجود بذاته) لما فرغ من بيان المقدمات الفها لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية اوغير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملا على علة غير معلولة اويكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هى طرف لها لا محال ولا يمكن ان يكون

وعاقت النفس السواد لان السواد حل فيها العقل الجواد السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية التقرير فقد ظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لايتمشى الامع القول باتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بانه من انحرافات والجمع بين القولين مشكل بلى من قال العلم هو النفس الانطباع لابد له من القول بالاتحاد لتمهد له الفرق بين حلول السواد في النفس و بين حصوله في الجسم ومن نفى الاتحاد فلابد له من القطع بان العلم وراء الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد للشئ ان المعقول لايتحد بالعاقل اظهر من ان يحتاج في ابطاله الى فضل بسط وتقرير بل كان من الواجب ان يكون فساد هذا المذهب وامثاله معلوما بالضرورة وانما دعت الحاجة الى تطويل القول فيه لجهل المتفلسفة واصرارهم على تقرير كل ما يرونه في كتاب من يعتقدون فيه فكل ما امكن ان ينطلق اللسان به وان كان فساده معلوما بالضرورة الحجة الثانية من الوجهين العامين على ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شئ لشئ مجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب ان يقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الاحصول السواد لذلك الموجود فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكنا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى

تلك الخارجة ايضا معلولة لان سلسلة المفروضة لايكون سلسلة تامة بل يكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لابد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا لهلم يفرد الشيخ له قسما *اشارة* وفي بعض النسخ *تنبيه* (كل اشياء تختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر فلهذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل لامحالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لايخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين اولا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لايخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لوجاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لاغير فيكون نوعه هي شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون

ليس بجسم ولا حال في الجسم ﴿ ٢٦ ﴾ يصح منا الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا فعلمنا ان كون الشئ شاعرا بالشئ مغاير لحصول ذلك الشئ واما الوجه الذي يخص الادراكات العقلية فهو ان يقال لاشك ان العقل يفرق بين كون الشئ عالما بذاته وبين كونه عالما بغيره فلو كان العلم بالشئ عبارة عن حصول ذلك الشئ لما حصل هذا الفرق والاول باطل

من وجوه الاول وهو ان تعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علمنا
علمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم ان المراتب فى هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك المراتب الغير المتناهية
موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة وسفه واما ان قيل علمنا بعلمنا بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا

فالكلام عليه مثل الكلام على القول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتى ذلك الثانى ان علم الشئ بذاته اوكان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم فى العالم لان الشئ الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشئ للشئ اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام بل النفس جوهر قائم بذاته وانه حاصل لذاته فيما يعتبر ان هوية المجردة حاصلة لشئ يكون معقولا وبما يعتبر ان هوية المجردة قد حصل لها شئ يكون غافلا وبما يعتبر انه هوية مجردة كان عقلا فالمجرد الذى يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع فى بديهة العقل الا ترى انا بعد تصور المحرك والمتحرك لا نعلم ان احدهما مغاير للاخر الا ببرهان واوكان ذلك ممتنعا فى البديهة لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع فى البديهية والحجة التى ذكرناها فى بيان ان ادراك الشئ عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك ساقيا اليه فوجب الجزم به ثم متى وقعت المساعدة على ان حصول الشئ للشئ يقتضى المغايرة لكنا نقول ان كل شخص فانه لابد وان يزيد على ماله من الماهية بامر زائد وهو شخصية فيكون هناك ماهية وشخصية
ومجموع حاصل فيهما وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك الشخص حصلت له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزأ من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل لاجرم صح ان يقال ان تلك الماهية

مايه الاتفاق عارضا لمايه الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجود ان وعارض لذاتهما المختلفين بالكلية اوبالعكس و وجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهى معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما فى الكتاب غنى عن التطبيق *اشارة*(قد يجوز ان يكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود اوبسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود) اقول هذا مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ماهى الفصل سببا لصفة اخرى هى الخاصة كون الناطقية سببا للتعجبية ومثال كون صفة ماهى الخاصة سبب لصفة هى خاصة اخرى كون التعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ماهى العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شئ منها والفاضل الشارح قد اضطرب فى هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شئ واحد فى الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته فماهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود

حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتى وذاتك فاضيف ذاتى الى نفسى لانا نقول اما الاول
فغير صحيح لانه كما ان حصول الشئ للشئ اعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشئ الى الشئ اعم من اضافته
الى غيره بل ايجاد الشئ للشئ اعم من ايجاده لغيره وكما ان هذا القدر

على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظى ومنشاء هذا الغلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظى وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى
واحد فى الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه
بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار
وعلى الجسم ذى المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذى هو به واحد
واما بالشدة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع
لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى
الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة
بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية اوجزء ماهية
لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزئها بل انما يكون عارضا خارجيا
لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض
العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر
لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفى التضاد الواقع فى الالوان
انواعا من الالوان لانهاية لها بالقوة ولا اسامى لها بالتفصيل يقع على
كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد
بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود
فى وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلف بالهويات
التى لا اسماء لها بالتفصيل لا مقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات
تلك الماهيات اعنى انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجى غير مقوم
واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان
الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك
تساوى ملزوماته التى هى وجود الواجب ﷻ ووجودات الممكنات فى الحقيقة
لان مختلفات الحقيقة قد يشترك فى لازم واحد وانا اورد ههنا شبهه
مفصلة واشير الى وجوهه انحلا لانها اقول فمن شبهه التى زعم انه
ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هى ماهيته قوله لما ثبت
ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى اما عروض الماهية

لا يقتضى صحة كون الشئ مضافا
الى نفسه او موجدا لنفسه او حالا
فى نفسه او محلا لنفسه او متقدما على
نفسه او متأخرا عن نفسه بل كان
فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة
فكذا ههنا واما قوله فهذا الشى
بما يعتبر انه كذا عاقل وبما يعتبر انه
كذا فهو معقول فجوابه ان المفهوم
من هذه العبارات ان كل واحد
كانت لفظة العقل والعاقل والمعقول
الفاظا مترادفة وشرح الالفاظ
المترادفة لا يليق الا بكتب اللغة
فكيف يجوز ايرادها فى الحكمة الاعلى
والفلسفة الاقصى التى عند ذكرها
تقشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر
بل لو كان مفهوم منها واحدا لاستحال
ان يصدق لفظة فيها الا ويصدق
الاخر وكان يجب ان يكون
كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطأ
وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات
واحدا فقد بطل قولكم ان عقل
الشئ لذاته نفس ذاته واما قوله انه
يصح منا ان يتشكك فى ان الشئ
الواحد هل هو محرك لذاته فجوابه
ان ذلك انما صح لان مفهوم المحركية
غير مفهوم المتحركية وكيف لا نقول
ذلك والمحركية من مقولة ان يفعل
والمتحركية من مقولة ان ينفعل فلما
اختلف المفهوم ان صح ان يتشكك
فى انهما هل يجتمعان فى الذات الواحدة ام لا واما ههنا اذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية
والعقلية فكيف يصح قياس احدهما على الآخر بل لو قال ان حقيقة العاقلية والمعقولية والعقلية امر
زائد على زائد على الذات فحينئذ يصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا فى هذا المقام الا ذلك واما قوله

الماهية جزء من الشخص فيكون مغايرة له فصحت الاضافة فجوابه ان هذا القدر هب انه يستمر في علم الشخص بماهيته الا انه لا يتمشى في علمه بذاته المخصوصة وعلى ان فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص يحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واعلم انه لولا ولوع الناس بالعشق لكل كلام هايل والا لما احتج الى الكلام ان الشيء الاحدى الذات عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد في صفاته واما القسم الثاني وهو ان يكون علم الشيء بذاته زائدا على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشيء او لا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما في الاخر اولى من العكس فثبت الثاني وذلك يقتضي القطع بانه ليس علم الشيء بذاته عبارة عن حصول ذاته او حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة في الخيال لانها عندهم حال ما يكون موجودة في الخيال لا يكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب ان لا يكون ادراك هذه الصورة نفس حصولها لان الخيال انما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لا انا نقول لما صدق على الخيال انه متمثل بهذه الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها بينا ان الادراك ليس نفس التمثل وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المطبع ﴿ المخالف ﴾

اولا لعروضها او لا يقتضي شيء منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب ما عرفت مرارا واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعمى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيات او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك الاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ماظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض وهو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ماذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يهللون قولهم بالفعل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص ومنها قوله اولم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به

لان الشيخ نص في الشفا على ان الاشباح ينطبع في الجليديتين مع ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين وذلك يدل على ان الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وايضا القوة الباصرة لا يدرك ما في التهاس من اللون

والشكل والمقدار مع ان المقارنة حاصلة هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه تشكيك في اجلى العلوم الضرورية واقواها وان امثال هذه الكلمات يجب ان لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان يجعلها مواضع البحث والتدقيق وهذا تمام الكلام في الادراك والشعور ولنرجع الان الى شرح المتن اما قوله ادراك الشيء هو ان يكون حقيقة ممثلة عند المدرك نشاهدها بما به يدرك فاعلم ان البحث فيه من وجهين الاول ان قوله ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته ممثلة عند المدرك مشعر بان الادراك امر وراء حصول الصورة لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس الحضور ولم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شيء فيصير معنى قوله حقيقته ممثلة عند المدرك ان حقيقته حاضرة عند الشيء الذي هي حاضرة عنده ومعلوم ان ذلك خطاء وكذلك قوله نشاهدها بما به يدرك اضاف المشاهدة الى تلك الحقيقة الممثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة الممثلة فظهر ان اللفظ ههنا مشعر بكون الادراك امرا مغايرا للمثل والحضور ولكن كلامه في اكثر المواضع يقتضي كون الادراك نفس المثل الثاني ان قوله حقيقته ممثلة عند المدرك تستدعي بحثا عن المثل

المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجود كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعيه لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية والاعروض والجواب ان الوجود ليست طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة عائدة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يخيل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة

فانه ان عنى به انه يحصل مثل المعلوم في العالم حتى ان فسر ان من علم البحر والجبل حصل فيه ما يماثل البحر والجبل فذلك معلوم البطلان بالضرورة وان عنى به غيره فلا بد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان المنقش على الحائط مثال الانسان الطبيعي وان لم يكن مثلا له لانا نقول

ان المثال مماثل للمثل من وجه ومخالف له من وجه فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في اشكل ومخالف له في سائر الاعتبارات ومابه الاشتراك مغاير لمابه الامتياز فاذا عقلنا شيئا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان ﴿ ٢٠٦ ﴾ مخالفا له من بعض الوجوه وجب ان لا يكون وجه المخالفة معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع ان مثاله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل اصل القاعدة فاما قوله فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين هو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله او يكون مثال حقيقته مرتسما هو الموضع للبحث فانه يقال له ان اردت بالمثال المثل فقد ابطلناه وان اردت به غيره فلم خصه ليكون الكلام باتيا والاثبات واردا على تصور محصل ثم لقائل ان يقول لا معنى للجهل الا ما حصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة له فلا بد من امر في الخارج فاذا ثبت امر في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز ان يقال الصورة التي يتعقلها او يتخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا لانها موجودة في انفسها اما بان تكون قائمة بانفسها على ما يقول به ﴿ لا يتحقق ﴾ افلاطون واما بان تكون مرتسمة في شيء من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالقياس الى التزام ان الاثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساو لنفس السماء حتى يكون العرض الغير المحسوس

من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على زلال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد المبتدئين باقتفاء اثره * اشارة * (واجب الوجود كالمتعين) هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو كونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب والى اشار الشيخ بقوله (وان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره) واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لا تخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله (وان لم تكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول) ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون ماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى لها وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى **قوله** (لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال) واعلم انا بينا ان اللزوم

مساو بالجوهر القايم بالنفس من كل الوجوه امر سهل غير مستبعد ﴿المسئلة الثانية﴾ في بيان درجات الادراكات في التجرد
فصل واحد * تنبيه * (الشيء قد يكون محسوسا عند ما نشاهده ثم يكون متخيلا عند غيبته بمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا

لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزأ منه علة او معلولا مساويا للازم او جزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا التعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله (وان كان عارضا فهو اولى بان يكون علة) ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله (وان كان ما يتعين به عارضا لذلك) وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ثم انها قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله (فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصيته الذاتية بحسب وجوده وهذا محال) ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما تعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله (وان كان عروضه بعد تعين اول

معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند ما يكون محسوسا فيكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه او توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلقت منها لا تجردها عنه ولا يناله الا بعلاقة وصنعه بين حسه ومادته ولذلك لا يعمل في الحس الا اذا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه تجرده عنه عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المتخصصة مستثنيا اياه حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا واما ما هو في ذاته يرى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته غير ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعد ان تعقله ما من شانه ان يعقله بل لعلة في جانب ما من شانه ان يعقله) *الشرح* لما تكلم في اصل الادراك شرع بعده في بيان اصناف الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين اما ان يدرك بحيث يمنع نفس ادراكه من ان يكون معقولا على كثيرين او يدرك بحيث لا يمنع نفس ادراكه من ذلك والاول لا يخلو اما ان يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك المدرك في الخارج او لا يتوقف فهذه اقسام ثلثة اولها الادراك الذي يجتمع فيه الامران وهو ان يكون مانعا من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج

وهذا هو ادراك الحس فانى اذا ابصرت زيدا فالمبصر يمنع لذاته من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا الابصار لايحصل الاعند حصول المدرك فى الخارج وثانيها ان يحصل فيه احد الوضعين دون الثانى فيكون مانعا من الشركة ولكنه لايتوقف على الوجود الخارجى وهو التخيل ﴿ ٢٠٨ ﴾ فانى اذا شاهدت زيدا ثم غاب عنى

فانى اتخيله على ما هو عليه من الشخصية فنفس ما تخيلته يمنع من الشركة ولكن هذا الادراك لا يتوقف على وجود المدرك فى الخارج فانه يمكننى ان اتخيله بعد عدمه وثالثها ان يخلو عن الوضعين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك فى الخارج وهو المسمى بالادراك العقلى فان قبل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلنا تقسيمنا يتناول ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق بالاشخاص فلا يقدح فيما ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر فلنتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول اما الادراك الحسى والخيال فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة معينة ولاعراض مشخصة وذلك لان متعلقهما ان كان هو الماهية من غير قيد زايد كان متعلق كل واحد منهما امرا لا يمنع نفس تصوره من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذى سميناه بالادراك العقلى وان كان هو الماهية مع قيود زايدة مشخصة فذلك هو الذى اوردنا بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة جزئية واعراض جزئية واما الادراك العقلى فانه يجب ان يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركا فيها

سابق فكلامنا فى ذلك) كالكلام فى التعين الذى سبق وبقى من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضى كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله (وباقى الاقسام محال) ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثانى المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب ولفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله اوصفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا قد تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا فى ذلك تكرار للقسم الثانى مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقى الاقسام محال ولا اشتباه فى ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض واوكان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اوردها على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولاضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود بل تكلم فى واجب الوجود الذى لايمكن ان يقال انه سلبى واما التعين فلا شك فى ان الطبيعة الواحدة لايمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجئ بيان تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل

بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب ان يكون لها شئ من تلك الصفات ﴿ وقول ﴾ والا لم يكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولقائل ان يقول ماذكرتموه ينفى كون الكلى موصوفا بعارض جزئى ولا يلزم من هذا القدر ان لا يكون ملحوقا بشئ من العوارض لان العارض الجزئى اخص من مطلق العارض ولا يلزم

بطلان العام من بطلان الخاص فلا يجوز ان يكون الكلى ملحرقا بلحواحق كثيرة كلية وهذا البحث وان كان مفيدا الان ههنا بحثا آخر قريبا من ذلك وهو اكثر فائدة منه وذلك انه كثيرا ما يجرى فى كتبهم فى هذا الموضع ان العقل ينزع من الاشخاص

الجزئية صورة مجردة كلية عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التى تحصل فى العقل لابد وان تكون صورة جزئية حالة فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضع فتشخص تلك الصورة وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها لسائر الصفات القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية الموجودة فى الخارج غير موصوفة بشئ من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة فى ماهية الانسان لاستحال الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان العقل يقدر على ان ينزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض واللواحق والعلائق مع انا بينا ان تلك الصورة موصوفة لامحالة بهذه العوارض الثانى وهو ان مدرك العقل انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة فى العقل غير مشترك فيها بين الاشخاص لانها ليست جزأ فيها فانه كيف يجوز ان يقال العلم بنفس زيد جزء من ماهية جمع اشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين بعد عدمها فثبت ان الصورة الموجودة فى العقل يستحيل ان يكون مجردة عن جميع اللواحق

الغريبة وان يكون كلية مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة فى الانسانية ومتباينة فى سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار وما به الاشتراك عن ما به الامتياز فالانسانية مغايرة لامحالة للاشكال والمقادير ثم ان الانسان الطويل مثلا موجود فى الخارج

وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت نوعية لاشتركت فى كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر غيرها ليس بشئ لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالتعينات لايشترك فى شئ ومن حيث يشترك فى شئ فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ ايضا لان الطبايع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول اوبانفسها كالانواع البسيطة ثم هى من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا ولايحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرا مطلبيا لما كان عدم الشئ مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا واشال هذه الاعدام تصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام فى تحقيق هذه الامور واشالها يستدعى طولا لايليق ان يورد فى اثناء مالايتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوى الممكنات فى الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا بشئ لان الوجود الغير العارض للماهية يباين الوجود العارض للماهيات باللا عروض الذى لايلزم من تقيد الوجود به تركبه الا فى العبارة على ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه *فايدة* (اعلم ان من هذا ان الاشياء التى لها حد نوعى واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهى المادة لم يتعين الا ان يكون فى طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضع وما يجرى مجراه) اقول قد تبين مما ذكر فى الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التى لها حد نوعى واحد اذا لم يكن تعينها الا نوعيتها كان تعددها اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها الا نوعها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا ولم يتعدد بالاشخاص

وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطويل ومتى كان المركب موجودا فى الخارج كانت المفردات موجودة ايضا فاذن الانسان من حيث هو انسان فى الخارج وهو ايضا فى نفسه مجرد عن اللواحق لان ما به الامتياز اذا كان خارجا عن الانسان الذى به الاشتراك كان الانسان

من حيث هو انسان فقط لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلى المجرد لان العلم فى ذاته كلى او مجرد بل لان العلم به كلى ومجرد فلهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز تعويلا على فهم المتعلمين فلما نظر المتأخرون فى كلامهم ولم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان فى العقل صورة مجردة وكلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الشئ قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته يتمثل صورته فى الباطن كزيد الذى ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته فاعلم انه لما كان اظهر الادراكات الاحساس ويليها التخيل واخفاها الادراك العقلى لاجرم بدأ الشيخ بذكر الحس وثنى بالتخيل وثلث بالعقل ولما كان اظهر الادراكات الحسية الابصار لاجرم ذكر فى مثال الادراك الحسى الابصار واما قوله وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره فاعلم ان ذلك بيان منه لكون المدرك بالادراك العقلى امرا مشتركا فيه بين الاشخاص واما قوله وعند ما يكون محسوسا فقد غشيته غواش غريبة عن ماهيته اوازيلت عنه ولم يؤثر فى كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه او توهم بدله

غيره لم يؤثر فى حقيقة ماهيته انسانيته فاعلم انه لما ذكر قسام الادراك شرع فى ذكر احكامها وبدأ باحكام ما يدأبه التقسيم وهو الاحساس فذكر ان الشئ انما يكون محسوسا عند ما غشيته غواش غريبة عن ماهيته ثم فسر الغواشى الغريبة بانها التى لو ازيلت

واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض فيه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة فى الفصل المتقدم وهى ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادى نتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هى تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشئ الذى لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج فى ان يتكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج فى ان يتكثر الى قابل آخر بل انه يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة فى امر ذاتى فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد فى الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقط سقط النقض الذى اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر فى الواجب والممكن من غير مادة *تذنيب* (قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا) هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة *شارة* (لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها وكل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم) يريد نفى التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلى وسيفصل ذلك فى الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون

عن الشئ لم تؤثر تلك الازالة فى تلك الماهية وهذا التفسير يتناول جميع العوارض مفارقة كانت اولازمة وسواء كانت لازمة للوجود اوللماهية فان زوال الشئ منها لايؤثر فى ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد تزول عن الشئ مع بقائه والصفات اللازمة للشئ لايكون زوالها سببا لزوال الماهية بل زوال الماهية يكون سببا لزوالها ثم انه لما ادعى ان الشئ انما يكون محسوسا عندما يكون موصوفا باللواحق الغريبة برهن على ذلك بان الحس لايتناول الانسان الا فى اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر فى حقيقة ماهية انسانيته لان ما به الاشتراك لا يتغير حاله عند تغير ما به الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان الحس لايتعلق بها الا مع هذه الاشياء ثم بين بعد ذلك ان الحس الظاهر مع انه لايتعلق بالشئ الا عند كونه موصوفا بهذه العوارض لايتعلق به الا عند علاقة وضعية وهى كون المرئ حاضرا مقابلا للرائى وان لايكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لايقدر على تجريده المطلق عنها لكن تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى تتعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها فاعلم ان معناه ماقررنا ان الخيال لا يستحضر الماهية الامع العوارض التى باعتبارها يتشخص ويمتنع حمله على كثيرين ولكن يمتاز هذا النوع من الادراك عن ذلك النوع بانه لايتوقف على وجود المدرك فى الخارج والنوع الاول يتوقف عليه واما قوله واما العقل فتقدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فاعلم ان تفسيره ماقدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص المختلفة فهذا العلم هو العقل وذلك المشترك هو المعقول فاقتدار العقل على ادراك ذلك القدر المشترك مع قطع

بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشئ المركب اوالمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها فى هذا الكتاب ان ذات واجب الوجود لوالتام من شيئين اواشياء ليس ولاواحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجوب كالمركب من العناصر البسيطة اوكان واجب الوجود ذاماهية اخرى غيرالوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصار بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعنى الماهية المذكورة اوكل واحد منها كالشيئين اوالاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مفهوما له هذا خلف فواجب الوجود لاينقسم فى المعنى الى ماهية ووجب وجود مثلا ولافى الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لايتقدمه احد جزئيه وهوالهيولى لان الهيولى شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء اوكل واحد منها متقدما اقول الهيولى فى الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ماهو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الاواحدا لما مر والباقى يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب هناك كون المركب ممكنا فى ذاته وهوليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبنى عليه لايخلو من تعسف ما وذلك ظاهر * اشارة * (كل مالايدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ماعتبرناه قبل فالوجود غير مفهوم له فى ماهيته ولايجوز ان يكون لازما لذاته على مابان فيجب ان يكون عن غيره) الداخل فى مفهوم ذات الشئ اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهية واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ماعتبرناه فى المنطق وكل ماليس يداخل فى مفهوم ذات الشئ فليس بمفهوم له فى ماهيته بل عارض من خارج وكل مالايدخل الوجود

النظر عن الصفات التي بها وقع الاختلاف هو المعنى باقتداره على التجريد وهو العمل الذي عمله بالمحسوس حتى جعله معقولا واما قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده ﴿ ٢١٣ ﴾ لان تعقله ما من شانه

ان يعقله بل لعدم في جانب ما من شانه ان يعقله فاعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلائقها فاذا كانت الماهية مادية احتاج الى العقل في تصيرها معقولة الى ان تجردها عن المادة واما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علائقها لم تكن له حاجة الى ان يعمل بها عملا لاجله يصير معقولا لانه اذا كان المانع عن المعقولية غير حاصل له كان معقولا في ذاته بل ربما احتاج الشيء الذي يعقله الى عمل لاجله يستعد لان يعقله وهو الفكر والتأمل فان قيل قولكم المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلائقها فيه بحث وذلك لانه يجب تحقيق المراد من المادة حتى ينظر انه هل يمكن جعلها مانعة من المعقولية ام لا فنقول ان ماهية الشيء اذا كانت مؤلفة من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لابد وان يكون ذلك الخشب مشكلا بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب فالخشب مادة في السرير والشكل صورة ثم يقال لحصل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء كان المحل محسوسا كما ذكرناه او معقولا كالهيولى الاولى التي بينها الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى الاولى مقومالها كالموضوع والعرض واذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية ﴿ بل ﴾

يمكن ان يكون معقولا فتعقلها لا يتوقف فيها فان من صدق بكون الخشب مشكلا فلابد وان يكون هو بعينه متصورا لماهية الخشب ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احدهما للآخر

في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته كما وتمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فان وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو مبدء الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي آنيته * تنبيه * (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته) الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها

قوله (وكل جسم محسوس فهو مكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة) والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم مما سبق قوله (وايضا كل جسم محسوس فيجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته) وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فنجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا خذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فنجد الكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الامن قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فنجد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه مامر وهي ان كل ما نجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله (وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول) وهو الحاصل من الفصل وتبين ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به * اشارة * (واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها

فان التصديق يثبوت شئ لشئ يستدعى تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان يكون معقولة وثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل مانعا من كون الشئ معقولا وثبت ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة من المعقولية فنقول فى الجواب

بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى معنى جنسى و لا نوعى فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلى او عرضى بل هو منفصل بذاته) يريد نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا فى ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضى امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن فى الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شئ ولا جزء من ماهية شئ بل هو طار على الاشياء التى لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها فى الخارج فهو امر عارض لها من حيث هى معقولة بوجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى امر ذاتى جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلى و لا عرضى بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك فى امر ذاتى يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم فى الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذا قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد فى الاعتبار فقط والشيخ لا ينفى الاعتبارات عن الواجب والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له مركبا وايضا الشئ المتحقق فى الخارج بذاته لا يحتاج فى انفصاله عما لا يتحقق فى الخارج بذاته الى شئ غير ذاته انما يحتاج الى ذلك فى انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله (فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) قال الفاضل الشارح هذا مبنى على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث فى المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفى التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفى الحد المقتضى لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفى التعريف الحدى فالجواب انك نقلت فى المنطق عن الشيخ انه قال فى الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق اللوازمات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته فى المنطق ولم تزد عليه شيئا وواجب

انه متى ثبت انه لا معنى للتعقل الا حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة عن المعقولية وانه لا مانع من المعقولية الا المادة وبيانه ان الشئ اذا كان قائما بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته وكل ما حقيقته حاصلة لشئ كانت حقيقته معقولة لذلك الشئ بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل فاذا كل ما كان قائما بذاته فانه لا بد وان يكون حقيقته معقولة لذاته واما كل ما يكون قائما بغيره فانه لا بد وان لا يكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره واذا لم يكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالما بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون موجودا فى محل فانه يكون معقولا لذاته اى يكون ذاته عالمة بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلايقها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة فى كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل يحتاج بعض ما يعقله الى عمل يعمله حتى يستعد به لان يعقله فان غيره اذا اراد ان تعقله فانه ربما احتاج الى فكر وتأمل واكتساب صورة حتى يصير معقولة فلا جرم مثل هذه الماهية لا يكون معقولة لذاته بل لا بد وان يعمل بها عمل حتى تصير معقولة بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت

ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع فيه الا المادة فاما اذا كان امرا زائدا عليه فسواء اثبتنا الصورة الذهنية اولم يثبتها لم يصح ذلك ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى الحواس الباطنة فصل واحد * اشارة * (اعلم تنزع الان الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن اذ فى شرح ان نقدم شرح امن المناسبة للحس اولا فاسمع ايها

قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة ليس على سبيل تخيل اوتذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل اوالمستدير كالنقطة لاكالخط فقد بقى اذا فى بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة

قبل البصر اليها يؤدى ابصر كالمشاهدة وعندها تجمع المحسوسات فيدركها فالعقل وان لم تعلم واما المجرد الثانى فيكون لك بها ان تدرك ان اللون عن الطعم اعنى الجزئيين ان هذا الاصفر هو هذا الحلو وان لم تكن ذقت ذلك مرة وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضى عليهما جميعا فهذه قوى وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك من المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولامتلائه من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النجعة غير محسوس وادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس ما نشاهده فعندك قوة هذا شانه وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة يحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هى المسماة بالحس المشترك وينطابسيا وآلتها الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم لاسيما فى جانبها الاخير والثالثة ﴿ ان ﴾ الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وتخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل مايليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعانى وتفصلها

الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد * وهم وتنبيه * (ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء فان الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجودا لا فى موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن ان يعية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك فى الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فاذن يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سابى اليه جنسا للشئ فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والاصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة فى موضوع) هذا سؤال يرد على قوله الواجب لاجنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة * اشارة * (الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع وكل ما سوى الاول فعلول والمعلول لا يساوى المبدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه) وهو غنى عن الشرح * تنبيه * (الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى) الند المثل والنظير والباقى ظاهر * اشارة * (الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلايق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم

عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ماللوهم وبتوسط الوهم للعقل والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى حيز الروح الذى فى التجويف الاخير وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هى الالات ان الفساد اذ

ان ماهذا حكمه فهو ما قل لذاته معقول الذات) يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم مادى
برئ عن العلايق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك ومايجرى مجرى ذلك يقال فى الامر عهدة اى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على فلان ابل ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى الهيولى الاولى ومابعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالهياة وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اى عن المشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوسا اومخيلا اوموهوما والباقى ظاهر وقد احاله على ماتبين فى النمط الثالث *تنبيه*(تأمل كيف لم يحج بما تلفى ثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحج الى اعتبار من خلقه وفعله وار كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجوده وهو يشهد بعد ذلك على سائر مابعده فى الواجب الى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) قول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين (الذين يستشهدون به لا عليه) المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر فى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لالى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود وانه واجب اوممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح 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 لايعطى اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها كما تبين فى علم البرهان

اختص بتجويف اورث آلافة فيه ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع ان يقدم الاقنص للحرماى و يؤخر لاقنص للروحانى و يقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للميل المنحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته * التفسير * انه لما تكلم فى الادراك وفى اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك فى القوى المدركة و يبدأ فيها بالقوى الحيوانية وترك الحواس الظاهرة اما اولا فلان الحواس الظاهرة لانزاع فى وجودها فى الجملة وانما النزاع فى تفصيل القول فى كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع فى وجودها واما ثانيا فلانه لافايدة فى البحث عن الحواس الظاهرة الا معرفتها فقط واما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع به فى البحث عن احوال النبوة والوحى والاخبار عن الغيوب على ماسياتى فى النمط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم اهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم فى القوى الباطنة واعلم ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات خمسة و بيانه على سبيل الحصر ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات اما ان يكون مدركة فقط اومتصرفة ايضا فان كانت مدركة فاما ان يكون مدركة لصورة الجزئية مثل تخيلنا لصورة زيد بعد غيبته عنا اومدركة للمعانى الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التى بينه و بين شخص معين او العداوة التى بينه و بين شخص آخر ولكل واحد من هاتين القوتين قوة اخرى هى خزانتها فالقوة المدركة للصورة المحسوسات هى المسماة بالحس المشترك والقوة التى يكون خزانة لها هى المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعانى الجزئية هى المسماة بالوهم والقوة

التي يكون خزانة لها هي المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفة فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها فهذا تفصيل القول في افادة تصور هذه القوى ويبقى النظر بعد ذلك في امرين احدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات ﴿ ٢١٦ ﴾ وان كنا نعلم بالضرورة

وجودها الا انه من المحتمل ان يكون هناك قوة واحدة تحصل لها هذه الادراكات المختلفة بحسب الاختلافات وثانيهما معرفة مواضعها ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لعلك تنزع الان الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من ناظر ادنى شرح وان تقسم بحسب المناسبة للحس اولا فاسمع فاعلم انه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة اظهر الادراكات فكل ما كان اقرب اليها كان اظهر وقد عرفت ان التعليم الجيد ان يبدأ من الاظهر مترقيا الى الاخفى لاجرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهي المسماة بالحس المشترك على سائر القوى واما قوله اليس قد تبصر القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان المبصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فبقي اذن في بعض اقوال هيئة ما ارتسم بها اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فتدرك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجمع المحسوسات فيدركها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة الدلالة على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور الاشياء المحسوسة الحواس الخمسة والدليل على ثبوتها انا نرى القطر النازل ﴿ هو ﴾ خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد لابد وان يكون له وجود فان العدم الصرف لا يكون مشاهدا محسوسا لكنه ليس وجود في الخارج فهي اذا موجودة في قوة من القوى من ابصر ذلك وليس

ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو الملازم الصدق *النمط الخامس* في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد الشيء مسبوقا بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد *وهم وتنبيه* (انه قد سبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وفعل وصنع وكل ذلك رجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقد ان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى في ان اوجده اي اخرجه 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 مفتقرا الى موجد آخر والباري ايضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا) الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فنى الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكرته وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل

محله البصر لان البصر انما ترتسم فيه صورة الشئ الموجود فى الخارج فهذا الخط لا وجود له فى الخارج فاذن لابد من قوة اخرى وليست هى النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية فى النفس فهى اذا قوة اخرى جسمانية وهى المسماة بالحس المشترك وهذه القوة انما يصدر القطرة على شكل الخط لانها

وهو خلاف والثانى ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه فى وجوده واذا كان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل قوله انه قد يبقى الى اوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير اوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد استغنى فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر محتاجا فى بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى * تنبيه * (يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهوماته ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى) لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف قوله (فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له مفعول ولا نتوانى لان كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ بتحرك من الشئ ومباشرة وبالة وبقصد اختيارى او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او بشئ من هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زايدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله

حاصل منها صورة تلك القطرة عند كونها فى مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها حصل منها صورة كونها فى مكان آخر يلى المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان فى تلك القوة احست تلك القوة بذلك الشئ كالخط ولقائل ان يقول له لم لا يجوز ان يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا فى الخارج بيانه انه يحتمل ان يقال ان القطرة حين ما تكون فى مقام فان الهواء المحيط يتشكل بشكله ثم انها انقلبت وحصلت فى جزء آخر من الهواء الذى يلى الجزء الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء لذلك الشكل مثل زوال ذلك الشكل من الجزء الاول من الهواء وهكذا القول فى سائر الاجزاء النهايية فلما بقى ذلك الشكل فى الاجزاء النهوئية المتجاورة لا جرم رؤيت القطرة خطا وهذا عين ما ذكروه فى سبب ادراك الحس المشترك لتلك القطرة على سبيل الخط وبالجملة فهم مطالبون باقامة البرهان على ان ما ذكروه فى الحس المشترك يمكن مثله فى الهواء ثم انا نبين ان الاحتمال الذى ذكرناه اولى مما ذكروه لانه لو جاز فى بعض ما نشاهده ان لا يكون موجودا فى الخارج لجاز مثله فى جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو

تلك القطرة منه لوجب زال المعلول عند زوال العلة لانا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره واما الهواء المحصور بين جداري الصفة فنقول لم لا يجوز ان يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الآخر اذا كان ملتصقا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا

جرم نقول الهواء الملتصق بالجدار متلون بلون ونحن لا نميز بينهما لاشتباههما في اللون واما البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه لما ذكروه من العلة وايضا فهذا الكلام لا يستمر على اصولهم لان الرطوبة الجليدية اما ان تكون شفافة اولا تكون فان كانت شفافة مع انها قابلة للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح وان لم تكن شفافة كانت ملونة فاذا حصلت فيها اشباح المبصرات يلزم اجتماع اللونين في محل واحد وهو محال ولانه يلزم ايضا ان لا يتأدى الشبحان الا ملتقى العصبتين الذي هو محل الروح الباصرة واما الثاني فهو ضعيف ايضا لان صورة كون القطرة المخصوصة انما حصلت في الحس المشترك لاجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جوز ثم بقاء تلك الصورة في الحس المشترك عند خروج تلك القطرة من ذلك الهواء فاذا جاز ذلك في الحس المشترك فلا يجوز مثله في الهواء ثم ان وقعت المساعدة على ان هذا الخط لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز ان يكون محله البصر قوله وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل فيقال له ان علمنا بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل لم يستند الى برهان قاطع بل الى الاختبار والتجربة والتجربة لا يصح ههنا الا بعد العلم بان المدرك للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانا متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل فاذا لا نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو استندنا

ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساوات انه اوقال قائل فعل بالقاو بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه فعل ما فعل واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان) معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتماده ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمل الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف

﴿ والمتكلمون

العلم بان المدرك للقطرة على صورة شكل الخط ليس هو البصر واذا لم يكن اثبات ذلك سقط ماقالوه ثم لئن وقفت المساعدة على ان المدرك لذلك ليس البصر فلا يجوز ان يكون هو النفس قوله انها لا يتطبع فيها الصور الجزئية الجسمانية قلنا سيأتي ابطال ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واما قوله وعندك قوة تحفظ مثل

والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ماقلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الصنع والفعل والايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه اول على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم بانه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولوانهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشيء والدليل عليه ماجاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم مايفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالابد ان مايفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احدكم انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث الشيء فقط وهذا يدل على ماذهبنا اليه قوله (فاذا كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا يجعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ماليس بواجب الوجود واما وجود مايجب ان يسبق وجوده العدم) لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل

المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعا فيها فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوة الثانية من القوى الباطنة فهي الخيال وهو الذي يكون خزانة الحس المشترك فان المحسوسات اذا كانت حاضرة انطبعت صورها في الحواس ثم يوجد مثل تلك الصورة في الحس المشترك ثم يوجد مثل تلك الصورة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات انمحت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ولكنها تكون باقية في الخيال فاذا اخذ الحس المشترك في مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال صارت تلك الصورة متخيلة بالعقل مثل ما اذا استحضرنا في خيالنا صورة زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصور المخزونة في الخيال بقيت تلك الصور غير مشعور بها فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لمثل المحسوسات فاعلم انهم استدلوا على ان هذه القوة مغايرة للحس المشترك من وجهين الاول ان الحس المشترك يجب ان يكون قابلا لهذه الصورة والخيال لابد وان يكون حافظا لها فيجب تغايرهما لحجة ومثال اما الحجة فلان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا امر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما المثال فهو ان الماء قوة قبول الشكل وليس له قوة قبول الحفظ واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيال الذي جعلوه حافظا لهذه المثل لابد وان يكون قابلا لها لان من لا يقبل الشيء استحال ان يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ القبول والحفظ واما قوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فسيأتي ابطاله وايضا فهو ينتقض بالحس المشترك

قلنه قوة واحدة مع انها تدرك المبصرات المسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات وهذه القوة الواحدة صدرت عنها ادراكات مختلفة وايضا فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع انها قابلة للصور العقلية ومبصرة في البدن واما المثال فهو ضعيف لانه لايلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة ثبوت مثله في كل الصور الثاني قالوا الصورة الخيالية متى حصلت في الحس المشترك عند غفلتنا عنها ثم انها اما ان يكون موجودة في قوة اخرى يكون خزانة لها اولا يكون فان لم يكن واجب ان لا يعود تلك الصور الخيالية الا بتجسم كسب جديد ومعلوم انه ليس كذلك فاذن تلك الصورة مخزونة في قوة اخرى وهي الخيال وهذه الحجة ضعيفة لانها بناء على انه لامعنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخيالية الا حصولها فيه وقد بينا انه ليس الامر كذلك وان الشعور والادراك حالة اضافية كيف لا نقول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم يكن مشعورا بها ولولا ان الشعور مرورا حضورها والا لاستحال ذلك فهذا برهان قاطع على فساد ماقالوه واذا ثبت ان الشعور امر وراء حضورها فحينئذ يبطل هذه الحجة لان على هذا التقدير يجوز ان يكون تلك الصورة حالة في الحس المشترك ابدا حاضرة فيه دائما الا انه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور فحينئذ يحصل الشعور والا بقيت مغفولا عنها ثم لئن وقعت المساعدة على انها حين مايكون مغفولا عنها لا يكون موجودة في الحس المشترك فلا يجوز ان يكون موجودة ايضا في الخزانة

قوله لو كان كذلك لما عاد الا بتجسم كسب جديد فنقول لانسلم وبيانه من ثلاثة اوجه ﴿ ليس ﴾ الاول انه ليس للنفس الناطقة خزانة تبقى الصورة العقلية المعقول عنها مخزونة فيها بل يقولون ان النفس الناطقة اذا طابق تلك العلوم فاضت عليها تلك العلوم من واهب الصور واذا لم يطلب تحصيلها انمحت عنها

هو حصول الوجود بعدا لعدم عن سبب ماسواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لايضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لاشيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف يجب بماهياتها لذواتها لا لشيء آخر فحق ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لايتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسنبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا يجب اما التعبير الشيء المحتاج الى الفاعل او التعبير بسبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج تأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن * تكملة واشارة * (فالان اعتبر انه لاى الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم انه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لايمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمتنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا تحملان عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهومهما معنى فاما ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده ثانيا لان ذلك المعنى لايلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاء ههنا ان لايكون مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات

من غير ان يبقى مخزونة فى خزانة اصلا فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله فى الحس المشترك الثانى ان الحس المشترك اذا زالت الصور عنه و بقيت مخزونة فى الخيال فانه يكون متمكنا من استفادة تلك الصورة من تلك الخزانة فاذا جاز ان يكون للحس المشترك

ملكة الاتصال بتلك الخزانة حتى تستفيد من تلك الخزانة تلك الصورة من غير تجسم كسب جديد فلا يجوز ان يثبت له ملكة الاستفادة لا من الخزانة بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج الى اثبات هذه الحركة الثالث ان حامل القوة الخيالية جسم فى معرض التغير فينتقض تارة و تزداد اخرى ومتى وقع التغير فى محل القوة فلابد من زوال تلك القوة نفسها فضلا من الصور الحاصلة بسببها مع انه لا حاجة الى تجسم كسب جديد فبطل ماذكروه واما قوله و بهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان اصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضى عليها فهذه قوى اولا علم ان ههنا دليل اخر على اثبات الحس المشترك فى الخيال وتحريره انه يمكننا ان نحكم بان اصاحب هذا اللون هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وماذلك الا لعلمنا بان صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشئ على شئ وجب ان يكون عالما بكل واحد منهما اذ التصديق مقدمة لا محالة تصور الموضوع والمحمول فاذن فينا قوة واحدة تدرك جملة هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك الشئ ليس هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها لا تحس الا بنوع واحد من المحسوسات ولا النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات فاذا لابد من قوة جسمانية مدركة بجميع مدركات الحواس الظاهرة وهو الحس المشترك وخزانتها الخيال ولقائل ان يقول انه كما يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا ان نحكم على

ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل) يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور فى الفصل المتقدم اعنى لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير ايضا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثانى وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب لغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون الاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون فى حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يمكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر اى بسبب كونه واجبا بغيره اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا فى حال حدوثه فقط بل فى جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم فى جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما فى الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب فى الفصل السالف فى ان المفتقر الى الفاعل

زيد بانه انسان وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لاحد ان ينازع في صحة حمل الكلي على الجزئي اما اولا فلانه لو جاز الامتناع من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم بان هذا الملون هو هذا المشكل واما ثانيا فلانهم قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث بينوا ان اقسام الحمل اربعة حمل الجزئي على الجزئي والكلي على الكلي والكلي على الجزئي ولم ينقل عن احد منهم الامتناع من هذا التقسيم واما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن يخالفه من يخالف فيه غيره واذا كان كذلك فنقول الحاكم بشيء على شيء اما ان يجب ان يحضره المقتضى عليه اولا يجب فان لم يجب فقد سقطت حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه الانسان لابد وان يكون مدركا لذاته بعينه وللانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة عندكم فيجب ان يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فاذا النفس الناطقة يمكن ان يكون مدركة للجزئيات واذا كان كذلك لم يمكنكم ان تقولوا ان الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم ليس النفس فظهر فهذا سقوط هذه الحجة على التقديرين ثم الذي يدل بعد تزييف ادلتهم على فساد القول بالحس المشترك اني اعلم بالضرورة اني اذا ذقت طعاما فليس لذلك الطعم شيء في الدماغ مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال الذائق للمطعوم هو الدماغ او ما فيه مع اني اجد الحال بخلاف ذلك لجاز ان يقال المدرك للطعوم هو العصب او الكعب او الاخمص وان كنت اجد الحال بخلافه وايضا فالروح الباصرة

﴿ الاتفاق ﴾

اما ان يكون فيها قوة مبصرة او لا يكون فان كانت فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرا وادركه الحس المشترك فعينا شيان مبصران ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصارنا له ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن

هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشاء الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو فاذا لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده مادام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بد من ان يصرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا وابطلوا الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا للفاعل مختارا فاذن حصل

فى الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون تزاما لفظيا لان حاصله يرجع الى ان الذى اسميه انا بالقوة الباصرة سميته انت بالحس المشترك وكيف ماكان فتخرج منه انه ليس فى الانسان شئ يبصر المرئيات الاشئ واحد واما الحيال فالذى يدل على فساد القول مافى الانسان اذا طالع الكتب وطاف فى العالم وراى البلدان والاشخاص فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى لاختلطت تلك الصورة فان الروح الصغير اذا نقش فيه النقوش الكبيرة فانه لابد وان يختلط البعض بالبعض اللهم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها غير موضع الاخرى وحينئذ يلزم غاية صغر تلك المحال مع عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا فاذا كان موضع كل مغايرة لموضع الاخرى لم يكن هناك شئ واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصورة ولتلك الصورة فلا يكون الحاكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضرا للصورتين ولا مدركا لهما وانه باطل بالبديهة وبالاتفاق اما قوله وايضا فان الحيوانات تلتقطها وغير ناطقة يدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به بحكم الحس بما نشاهده فعندك قوة هذا شانها فاعلم ان هذه هى القوة المسماة بالوهم وهى القوة التى يدرك معانى جزئية غير محسوسة موجودة فى المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة حركة موجودة فى الذئب المعين وادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس فى النعجة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه المعانى الجزئية الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات واعلم ان ههنا بحثين البحث الاول فى بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة

الاتفاق على ان كون الشئ ازليا ينافى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف فى هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير تراضى الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفى العلة والمعلول فليس يتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا مخلص لهم عن ذلك المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم ينفوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا للفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية على ما سيجئ بيانه * تنبيه * (الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبليته قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذه قبلية بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهى شئ آخر

تمنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلابد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء هو النفس ولم ار للشيخ فيه كلاما فى كتبه المطولة الا انه لما احتج على ان المدرك لهذه المحسوسات ليس النفس قال ولما ثبت ذلك ثبت ان المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لايجوز ان تدركها الا قوة جسمانية واجود وجه يمكن ان يقرر به هذا الكلام ان يقال العداوة الموجودة فى هذا الذئب اما ان يدرك من حيث انها موجودة فى هذا الذئب اولا من حيث انها موجودة فى هذا الذئب وان كان الاول لزم ان يكون المدرك لها من حيث انها ذلك الذئب مدركا لذلك الذئب جسم او جسمانى فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسما اوجسمانيا واما ان ادركت العداوة لا من حيث انها فى ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها عداوة امر كلى وليس كلامنا فيه بل فى العداوة الجزئية هذا احسن ما اعتمد عليه فى تمشية ماذكره الشيخ وهو ضعيف لانا نقول المدرك لهذه العداوة الجزئية اما ان يجب ان يكون مدركا لذلك الذئب اولا يجب فان وجب فحينئذ يكون المدرك لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال فاذن المدرك لتلك العداوة هو الحس المشترك او الخيال فاذا عقل ذلك فى صورة فليعقل مثله ابدا فحينئذ لايمكننا ان نقطع بان المدرك بهذه المعانى الجزئية ليس هو المدرك للصورة الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدركا لذلك الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فعلى التقدير الاول ﴿ تمييز ﴾ يجوز ان يكون المدرك لهذه المعانى هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثانى يجوز ان يكون المدرك هو النفس فسقطت حجتهم على اثبات هذه القوة البحث الثانى انى اذا ادركت صداقة بينى وبين ولدى فلا نازع ان يتنازع

لايزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير لن يتألف من غير منقسمات) يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعدما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبليته فذات فله قبل لايوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل فى ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لايتألف من اجزاء لايتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الاشية خفى الماهية والشيخ قد نبه على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك وسم احدا الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لاتوجدان معا وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبليته بهذه الصفة لالذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعينين بها لاشئ آخر فاذن ثبوت هذين المعينين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لايمكن الامع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لايوجد ان معا ليس ايضا

في كون ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بيني وبين ولدي وان كانت في نفسها جزئية ولكني لا اشعر بها الا من حيث هي كلية فانا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي وحدوث مثلها عقيبها لكانت الصداقة التي بيني وبين ولدي لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها

بتغير حقيق لان المع يجري مجرا هما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الآنية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية الاحقتان بازمان اضافتان لا توجد ان الا في العقول لان الجزئيين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء وبذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات او كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضهما في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان منقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجد ان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز

فهي كلية بل الموجود في الخارج امر جزئي وفي امر جزئي وهو الذئب المعين ولكن القدر الذي اعرفه منها امر كلي كما ان من علم ان في هذا البيت انسانا واحدا كان معلومه امرا كليا لان الانسان الذي في ذلك البيت يمكن ان يكون معقولا على كثيرين على سبيل البدل وان كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا بل لو ثبت اني لا اشعر بالصداقة التي بيني وبين ولدي بل اشعر بهذه الصداقة التي بيني وبين ولدي لكان على هذا التقدير يظهر ان مدرك الوهم امر جزئي وذلك مما يعد اثباته فان الصداقة امر غير مشار اليه بالحس فكيف يمكن ان يقال ان الانسان بل جميع الحيوانات لا يشعرون الا بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا موضع بحث يجب ان يتامل فيه واما قوله وايضا فعند كثير من الحيوانات العجم قوة يحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور فاعلم ان هذه هي القوة الذاكرة وهي خزانة الوهم والكلام فيها واثباتا ما مضى في الخيال واما قوله والكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك وقيطاسيا وآلتها

الروح المصبوب في ميادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير وثالثها الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بما هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الا قوله في الحس المشترك ان آلته

الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نفس الدماغ والحامل للروح الباصرة هو الزوج الثالث ومنشأ الروح الثالث هو الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ومنفذ هذه السبعة متقدم وفيه من الفلك الاعلى الى اللسان والحامل للروح السابع فهو قسم من الزوج الخامس واما حس اللمس فهو يحصل فى بعض الاعضاء العليا بالاعصاب الدماغية وفى سائر الاعضاء بالاعصاب النخاعية وهذه جملة فصلها الشيخ فى القانون والشفاء وذكرها سائر الاطباء واذا كان كذلك فنقول المشهور ان الروح الحامل للحس المشترك موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك لكان تأدى المبصرات اليه سهلا لما بين ذلك الروحين من المجاورة فاما تأدى المطعوم والاصوات والكيفيات الملموسة من الحواس الثلثة اليه يكون مشكلا لان منشأ العصب الحامل للروح الذائق كما بينا الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره وانه نافذ فى ثقبة الحنك الى اللسان فتأدية هذا العصب هذه المذوقات الى القوة المسماة بالحس المشترك اما ان يكون الكيفية المذوقة يسير من اللسان فى منشأ العصبة الحاملة له ثم ينفصل بين تلك العصبة وينعطف الى مقدم الدماغ ويتصل بالروح الحامل الحس المشترك او يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينقل الروح الحامل للحس المشترك الى منشأ العصبة الثالثة ثم يدخل فيه ويسرى الى اللسان ويأخذ الطعوم التى ادركتها الذائقة او لا يتصل ولا واحد من الروحين بالآخر ومع ذلك فان القوة الذائقة يؤدى الطعم الى الحس المشترك او لا لان الروح ﴿ ولا ينقطع ﴾ الذائقة لو بقى حافظا للطعم الى ان يتصل بالحس المشترك فقد بقى فيه ادراكه ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك فيجب ان يجد الانسان ذوق المطعوم من ذلك المنفذ وفى مقدم دماغه وفى مقدم دماغه مثل ما يجده فى اللسان وهكذا القول

كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل فى الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانا نفى الاشارة الا اما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس الا انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل فى الزمان الذى حصل فيه الامس وحينئذ يعود السؤال وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه انه لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضى زمان وذلك يقتضى ان يكون ايضا للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضى بمثل هذا البيان وقوع الزمان فى زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا فى الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لاشئ آخر هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما يصير متقدما واما المعية فهى ما هو فى الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد لان الاولى يقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى الزمان وهى متى ذلك الشئ والاخرى يقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما واذ لك لا يحتاج فى الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج فى الثانية اليه * اشارة * (ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومحرك اعنى بتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه ان يتصل

لولم يذهب الروح الذائق اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واحد الطعم فان الادراك الذوقي يجب ان يكون حاصلا في تلك المواضع فعلى التقديرين يكون الذوق حاصلا في اكثر الدماغ ويلزم ان لا يتغير حال الارواح عند خروجها عن اوعيتها وانفصالها عن اعضائها الحاملة لها

ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا فديكون ابعد وقبلا فديكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان) يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم الذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الامع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعين الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة يزيد بزيادة الزمان وينقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة يجري بحذاء المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها

والاول مكابرة والثاني خروج عن قولهم واما ان يتصل واحد من الروحين بالاخر استحال تأدي الطعوم الى الحس المشترك لان عندهم القوى الجسمانية انما تدرك بواسطة آلاتها بالمدركات وهذا الاشكال في تأدية القوة السامعة للاصوات الى الحس المشترك وتأدية القوة اللامسة للكيفيات الملموسة الى الحس المشترك اظهر واوقع فهذا اذا جعلوا الروح الحاملة لقوة الحس المشترك في موضع واحد فاما اذا جعلوه في مواضع مختلفة وهي مبادي عصب الحس فالمحال ايضا يعود فان كل عصبة معينة لحس واحد فيستحيل ان يحصل فيه غير ذلك الحس بالبيان الذي سبق فثبت انه يمتنع ان يكون الروح الحاملة للحس المشترك موجودة في مقدم الدماغ وان يكون موجودة في مبادي اعصاب الحواس ايضا وهذا اقناعي قوي في فساد القول بالحس المشترك واما قوله ويخدمها قوة رابعة لها ان يركب ويفصل مليليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم ويركب ايضا الصور بالمعاني ويفصلها عنها ويسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزاء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للعقل ويتوسط الوهم العقل فاعلم انه لم تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما في الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لاجرم عقب الكلام في القوة الوهمية بالكلام في القوة المتخيلة وهي قوة من شانها ان تركب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب الصور بالمعاني اخرى ثم ان الامر لهذه القوة بهذا التركيب

والتفصيل ان كان هو العقل سميت هذه القوة مفكرة وان كان الامر هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن الاوسط وكانها قوة ما للوهم ويتوسطها للعقل ثم ههنا بحثان الاول بيان ان هذه القوة مغايرة لسائر القوى والحجة فيه ان هذه

مدركة والقوة الواحدة لا يصدر عنها ايدان وقد مضى الجواب عن هذا ومما يزيد فساد ذلك وضوحا وجوه الاول ان هذه القوة المتصرفة اما ان يكون لها شعور بما يتصرف فيه اولا يكون فان كان كان ذلك اعترافا بان القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفة فبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ للادراك والتصرف وان كان الثاني كان ذلك قولا بان المتصرف في اشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصورا للحقيقة شيء منها وذلك يبطل بما اعترفوا به بان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضرهما المقضي عليها الثاني ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوى تصرف منها في هذه القوى فيكون الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة بالبدن الثالث انهم قالوا القوة النفسانية منها مدركة ومنها محركة وجعل المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهي الحواس الظاهرة ومدركة من باطن وجعل المتخيلة فيها واذا كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قولهم بان القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفة البحث الثاني انهم جعلوا المتخيلة خادمة للوهمية ولا شك ان اطلاق لفظ الخدمة ههنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم اقامة ﴿ واعلم ﴾ الدليل على تصحيحها وذلك مالم يفعلوا واما قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في المجوف الاخير وهو آلتها فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعاني

كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر للحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا الزمان بل في المسافة والامكان البيان تحديدا بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة *اشارة* (كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا كان ذا قبل 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 فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع) يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع ومادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود 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 امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوع فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب

بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فيكون لذاتها حاكمة و بحركاتها و بافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليها عمله واما الحافظة فهى قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه فى امر هذه القوى واما قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هى الآلات لان الفساد اذا اختص بتجويف الى آخره اعلم انه لما حكم باختصاص كل واحد من هذه القوى الخمسة بموضع معين من الدماغ حاول اثبات ذلك من وجهين الاول ان القوة متى اختلت احوالها عند اختلال موضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع واعلم ان هذه الحجة ضعيفة اذ من الجائز ان لا يكون هذه القوى جسمانية او ان كانت جسمانية لكنها لا يكون حالة فى ذلك الموضع بل فى موضع آخر وان اختلت افعالها عند اختلال ذلك الموضع لان ذلك الموضع كانت آلة لتلك القوة فاختلاله يكون اختلالا لآلة تلك القوة وذلك يقتضى اختلال افعالها كما ان الادراكات العقلية تختل عند اختلال الدماغ وان لم يكن القوة العاقلة حالة فيه الثانى ان حكمة الصانع اقتضت ان يكون الحس المشترك والخيال موجودين فى مقدم الدماغ للمناسبة التى بينها و بين الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر فى مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظة فى وسط الدماغ ومؤخرة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان تكون المتخيلة التى هى المتوليسة للتركيب والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى اذا شائت اقبلت على الصورة الخيالية بالتخيل

واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشئ بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ مما يوجد فى موضوع او فى مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان فى الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشئ هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات فى موادها بالقوة وهى تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة فى انفسها فهى امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد فى الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات فى انفسها فهذا

والتركيب وان شاءت اقبلت على المعانى التى فى الحافظة والتركيب والتخيل واذا شاءت اقبلت على تركيب الصور المعانى واعلم ان هذا الكلام خطابى ثم انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس فى مقدم الرأس فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال فى مقدم الدماغ لكون الابصار والشم فى مقدم الرأس باولى من ان يجعل فى مؤخر الرأس لان اكثر الملمس من هناك مع ان الحيوان اكثر حاجة اليه منه الى البصر وكذلك السمع هناك والذوق فى وسط الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لايقة بالكتب البرهانية فهذا جملة الكلام فيما اورده الشيخ ولنختم هذا الفصل بحجة قوية على ان النفس هى المدركة بجميع الادراكات بجميع المدركات فنقول ان بديهة العقل حاكمة بان القاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما واتم قد اعترفتم بذلك وعند هذا القول بان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان هذا المطعوم هو هذا الملموس والقاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما فاذن لا بد من شئ واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول انا انما تخيلنا صورة انسان بعد ان رأيناه فاذا رأيناه نعلم ذلك مرة اخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان هو خيال هذا المبصر والقاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فاذا لابد من شئ واحد يكون مبصرا ملمسا فيكون متخيلا له بعد غيبوبته ليتأتى منه الحكم بان هذا المتخيل هو هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بوجود عداوة فى شخص معين وبوجود صداقة فى شخص آخر معين والحاكم بثبوت العداوة الجزئية فى الشخص المعين لابد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك من الشخص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعى العلم بذلك الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب هذه الصور والمعانى بعضها مع بعض وتجليل بعضها عن بعض وضم الشئ الى الشئ موقوف على الشعور

ما اردت تحقيقه فى هذا الموضع لزول الاشكالات التى تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثانى محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان فى نفسه اعتبار عقلى متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج ~~فلا يكون~~ بل هو امكان وجود فى الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر فى التقدم لا يقال وجود شئ فى العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة فى الذهن على انها صورة لموجود خارجى مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد فى العقل على انها صورة شئ فى الخارج بل على انها احكام موجودات فى الخارج واحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج من حيث هى احكام بل يكون موجودة من حيث هى محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا فى غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا فى غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل وجوده حال فى موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض فى موضوع وبالاعتبار الثانى يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ الا فى غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود يلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما فى العقل ولا يجب

بكل واحد من الشيئين فاذن ههنا شئ واحد وهو المدرك لكل المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف فى هذه الصور والمعانى بالتركيب والتحليل فثبت ان هذه الادراكات التى فرقها على قوى كثيرة هى باسرها القوة واحدة ثم نقول انه يمكننا

من ذلك تقدمهما عليه فى الخارج لكنه من حيث تعلق معروضية الثابتين فى العقل بامر وجودى فى الخارج يستدعى لامحالة موضوعا موجودا فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع اومادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه مامر من الفرق بين امكانين عند تعلقهما بما فى الخارج واما امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم فى العقل وهى من حيث ثبوتها فى العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض فى موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشئ لايحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام فى حصولها كالكلام فى حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضى وجود الحادث معها لابعدها والثانى يقتضى وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته اوموضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التى لاول لها الموجودة فى الجسم الابداعى على ما يشتمل العلم الالهى على بيانه

تنبيه (الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق فى الوجود وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا) يريد اثبات الحدوث الذاتى للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتى مبنيا على تحقيق التأخر الذاتى لان الحدوث وهو كون وجود الشئ متأخرا عن لاوجوده ينقسم الى زمانى والى ذاتى لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتى على اثبات الحدوث الذاتى واعلم ان تأخر الشئ عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق فى الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثانى بالمرتبة والوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس

ان نحكم على زيد بانه انسان والحكم على شئ بشئ يستدعى تصور كل واحد منهما فاذا ههنا شئ واحد هو المدرك للانسان الكلى والانسان الجزئى وثبت ايضا ان المدرك للانسان الجزئى هو المدرك لكل هذه المدركات بكل هذه الادراكات فان قيل هذه الحجة انما يدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصورة الخيالية والمعانى الوهمية لابد وان يكون موجودة اذ هى غير موجودة فى الخارج فهى موجودة فى الذهن لكن يستحيل ان يكون مرتسمة فى النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها فى الجوهر فاذا لابد من قوى جسمانية يرتسم فيها تلك الصور والمعانى ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعانى من تلك المحال الجسمانية فيكون هذه القوى الجسمانية التى اثبتناها آلات للنفس فى ادراكها الجزئيات فنقول هذا باطل اما اولا فلانا قد دللنا على ان الصور الخيالية لايمكن ان يكون منطبعة فى الدماغ فان من يخيل بحرا استحال ان ينطبع تلك الصورة العظيمة فى موضع صغير من الدماغ واما ثانيا فلان هذا يقتضى كون الشعور مغايرا للانطباع فانكم لما اثبتم الشعور للنفس ولا يثبتون الانطباع لها لزمتهم المغايرة لكنكم لا يقولون بهذه المغايرة فى اكثر الامور واما ثالثا فلان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم ان يكتفوا بقوتين احدهما يكون خزانة للصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعانى الوهمية ثم ان النفس متى طالعت باحدى الخزانتين حصل ادراك تلك المخزونات لها لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية اخرى مدركة وهى الحس المشترك

والوهم وقوة متصرفة وهي المتخيلة فعلمنا ان ماذكروه من التأويل لايطابق مذهبكم فهذه حجة قاطعة في ابطال ماذكروه ولنا كلام كثير في هذه المسئلة مذكورة في المباحث المشرقيه وفي كتاب الملخص اكثر فيما اوردناه كفاية للمصنف ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ في درجات النفس ﴿ ٢٣٢ ﴾ الانسانية فصل واحد

* اشارة * (واما تفصيل هذا التفصيل في قوى الانفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان يعقل جوهرله قوى وكمالات فمن قواه ماله بحسب حاجته الى تدبير البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي وهي التي ينبسط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذايعة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فيتهيأ لاكتساب الثواني اما بالفكر وهي الشجرة الزيتونة ان كانت اضعف او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشيء فيه البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدا ممثلا في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب بالمفروغ منه كالمشاهدة حتى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا ﴿ يتوسط ﴾ الكمال تسمى عقلا مستفادا وهذه الملكة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار) انه لما فرغ عن تعديد القوى المدركة الحيوانية شرع بعده في تعديد

بالمعلولية والاخير ان يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج اولا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لاينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لامع المتأخر اما مع المتأخر فلا يمكن ان يوجد الامع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل له بحركة المفتاح واليد وهو متأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر الشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر الحسي الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وماسواه فليس بحقيق لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره هو ذاته لاغير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لايجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لايكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام المشتمل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله (وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود الاول الآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس

قوى النفس الانسانية فانما قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف النوع
لان ماهية كل واحدة منها مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا
لان الاختلاف بين المراتب المذكورة ههنا ليس الابحسب الاشد والانقص وذلك

لايقتضى الاختلاف بالماهية فى الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احديهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهى القوة التى لها لاجل كونها مدبرة للبدن وهو المسماة بالعقل العملى وهذه القوة التى يستنبط الرأى الجزئى الذى يجب ان يفعله الانسان ليتوصل بذلك الفعل الى اغراض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية وذايعة وتجربية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظرى فى الرأى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئى واقول ان هذا الكلام تصريح بان النفس مدركة للجزئيات ومتى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التى ذكرها قبل هذا الفصل واما القوة النظرية فهى القوة التى يحتاج اليها ليصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك القوة لها مراتب اربعة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولانى وبالمشكاة المرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم الاولية بالفعل التى لاجلها يتمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الاولية

بتوسط هذا بينه و بين ذلك الاخر فى الوجود بل يصل اليه الوجود لاعنه وليس يصل الى ذلك الامارا على الاخر) وهو بيان التاخر بالذات بتقريره فى بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعنى المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعنى المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فاستحق المتأخر الوجود الاول والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتاخر بينه وبين علته فى الوجود بل يصل اليه الوجود لاعن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الامارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة و وجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ هذا الكتاب **قوله** (وهذا مثل ماتقول حركت يدى فتحرك المفتاح اوثم تحرك المفتاح ولاتقول تحرك المفتاح فتحركت يدى اوثم تحرك يدى وان كانا معافى الزمان فهذا بعدية بالذات وهذا اراد) المثال للتقدم الذاتى ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فكان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر فى الشئ مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفايدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لايصل الى المعلول الامارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشئ الذى منه الوجود على الشئ الذى له الوجود فى الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولااثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزمانى فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزمانى شرط فى وجود هذا التقدم **قوله** (ثم انت تعلم ان حال الشئ الذى يكون للشئ باعتبار ذاته مخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لايكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى) لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتى شرع فى المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتى للممكنات وتقريره ان حال الشئ الذى يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر

الى العلوم النظرية اما ان يكون بحيث لايحصل الا عند الجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لامعنى للفكر الا مايكون الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم الثانى وهو ان يحصل تلك الانتقالات من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس ثم لن هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان

وكل ما كان كذلك افتقر له طرفان وواسطة فالطرف الناقص من هذا الحدس هو الزيت واما الوسط فهو العقل بالملكة وهى الزجاجة واما الطرف الاعلى فهو القوة الحدسية الشريفة البالغة وهى القوة القدسية وهى التى يكاد زيتها يضيء فهذه اقسام المرتبة الثانية

ثم اعلم ان النفس بعد وصولها الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكمال اما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظرى وهو ان يحصل له المعقول بالفعل مشاهدا متمثلا فى الذهن وهو نور على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهى المرتبة الرابعة فان يكون للنفس ان يستحضر المعقول المكتسب المفروغ كالمشاهد متى شائت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان حيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شائت من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا يحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل مقدما على الملكة لاجرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية واما قوله والذى يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهيولانى ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار فاعلم انه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية لكنه ذكره لغرضين احدهما ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها عن الهيولانية الى الملكة ومن الملكة الى العقل التام فلاجل هذا التعلق اورده ههنا الثانى انه لما جعل هذه المراتب من النفس تفسيرا لقوله تبارك وتعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليتبين انه هو المراد بالنار

عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضى ارتفاع الحال التى يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التى بحسب الغير لا يقتضى ارتفاع الحال التى بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغاير ان له وهذه الحالة اعنى التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا فى العقل فالحال التى يكون له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتى قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق لا للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال فى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هى هى فهو فى هذه الحالة لا يستحق العدم او اللا وجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها فى الخارج فهى وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر انها مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هى لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود فى قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هى بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات * تنبيه * (وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور تحتاج

فى قوله تعالى ولولم تمسسه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقى فيه بحث واحد وهو انه ان عنى بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولانى هو الاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة حصول ﴿ ٢٣٥ ﴾ العلوم الاولية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامى واقعة عليها بحسب مالها من هذه الآفات والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد لمدعى هذه القوة من الدلالة عليها ❁ المسئلة الخامسة ❁ فى الفرق بين الحدس والفكر فصل واحد (لعلك تشتهى الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة بالتخيل فى اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجرى مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول من حالة الفقد استعراضا للمخزون فى الباطن وما يجرى مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما أبطت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط فى الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسطه او فى حكمه)

الى ان يكون من خارج ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الآدمى الا الصيف او الى الداعى حاجة الأكل الى الجوع او زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن) يريد ان ينبه على ان المعلولات لا تتخلف عن علتها التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المجتمعة بجميع ما تحتاج اليه فى علتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تحصل موجودة الا باحدهما وكذلك الحالة التى للنفس النباتية التى تصير بها علة لحركة غير طبيعية والارادية والحالة التى يكون للعلل التى هى فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثانى اعنى ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل فى تتميم علتيتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شئ يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شئ لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعى والشئ الذى لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله او الوقت حاجة الآدمى الى الصيف اى حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جميع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذى لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف ورغفة فالمنسوب اليه اما ادمى بفتح الالف والدال او آدمى بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودى لجودة الصنعة لا فى كون العلة علة بالفعل والداعى غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو فى جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن فى قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمى والعدم لا يكون جزأ من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها

(التفسير) لما ذكر فى الفصل الذى قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس اراد فى هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامرين ليستقيم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان فى امر ويفترقان فى امر آخر فالذى يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة يعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذى يفترقان فهو ان الفكر يوضع المطلوب اولا ثم يطلب الحد الاوسط الذى ينتجه ثانيا فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده وحينئذ يثبت فكره واما فى الحدس الحد الاوسط فى الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك بغير شوق منه الى تحصيل

ذكر الوسط فحينئذ يكون الشعور بالوسط متقدما على الشعور بالمطلوب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخرا عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق الا قليلا الى تحصيله وفي الفكر يتأخر كثيرا * المسئلة السادسة * في اثبات

* اشارة * (ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع السبب تعلم ان للحدس وجودا وللناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير مشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكأنك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم فانفراد الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهائه الى غبي في اكثر احواله عن التعلم والفكر) * التفسير * لما بين الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الانتقال الحدسي قد يكون بالغا شريفا والنفس لها ذلك وهي المسماة بالقوة القدسية اراد الآن ان يحتج على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كل ما صح اعتباره بحسب التقسيم العقلي وجب ان يكون موجودا والاستدلال عليه تارة بالانى والاخرى باللمي والذي ذكره في هذا الفصل حجة انية عليه فقال القوة القدسية نوع من انواع الحدس فلابد من اثبات الحدس ثم ان العلم بوجود الحدس ضروري بعد الاختبار فان كل من له ادنى زكاء اذا جرب نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يقع في ذهنه شعور شيء من غير تقدم طلب منه لتحصيل ذلك الشعور واما اسباب الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلا نا نعلم ﴿ ههنا ﴾ ان للناس في الفكر مراتب فمنهم الغبي الذي لا يفيده الفكر علما بالمجهول اصلا ومنهم من له فطانة قليلة ومنهم من هو اقوى من ذلك ويكون بحث ان يتفق له الحدس فكما اناتري في جانب النقصان ينتهي الامر الى من لا حدس له

عماله مدخل في تتميم علتيتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها من التاثير لا تكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزأ من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل **قوله** (وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودة او على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا) لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم كل من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا **قوله** (فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود العلة الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما) اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه بمثله **قوله** (واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى) اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر

فوجب ان يعتقد في جانب الزيادة انه يمكن الانتهاء الى غير في اكثر احواله عن التعلم والتفكر واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في طرف النقصان الى عديم الحدس جاز الانتهاء في طرف الزيادة الى عظيم

الحدس وثانيهما ان نسبة الحدس بالفكر ونقول لما وجب في الفكر الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين ضعيفة لانها من التمثيلات والمعتمد في اثبات القوة القدسية ان يقول لاشك ان التصديقات النظرية ينتهي الى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات اجزائها فالعلم بان الجزء اعظم من الكل متوقف على تصور الجزء والكل والاعظم ولاشك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات ثم ان التصديقات البديهية لما لم يتوقف على تعليم معلم فلان لا يتوقف مفردات تلك التصورات على تعليم معلم كان اولى ثم ان التصديقات البديهية وهي التي يكون تصور اجزائها كافيا في الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية يمكنها ان ينتبه من عند نفسها لهذه القضايا الاولية غير متعايدة بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لامحالة فاذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لامحالة كانت ايضا ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم ان العلوم النظرية عند تركبها يلزمها علوم آخر نظرية فاذن مقتضى ماذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيلها على اسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن ومعارضة والخيال معارضة لذلك فثبت ان مقتضى الفطرة الاصلية هو الحدس القوي وان الحاجة الى الفكر

هههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث * تنبيه * (الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به غير متقدم متوسط من مادة او آلة او زمان) هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قوله** (وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط) وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقضيه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من اضافات تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النمط **قوله** (والابداع اعلى مرتبة من التكوين والاحداث) التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى مرتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطائه كما ذهب اليه الفاضل الشارح * تنبيه واشارة * (كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص 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 جذعا فلا يقف

لاجل العوارض ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام * اشارة * (فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار
فاعلم انك سنبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة مناشئ غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة
في جسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها وان الصورة اذا كانت

فالحق انه يجب عنه) المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن
يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك
الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفرغ
الى ضروب من البيان كما يفرغ الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين
لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليها
والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن
المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون
بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه وان كان
ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا لا وحديثا ولا يقف
بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم
منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول
مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك
ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة
الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في علتيتها وانما وسم الفصل
بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده
الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم
قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع
فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل
عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب * تنبيه * (مفهوم
ان علة ما بحيث يجب عنها غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذ كان
الواحد يجب عنه شيئان من حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان تكونا
من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد
الطلب جذعا وينتهي هي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين
اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس
احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة) يريد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيء واحدا بالعدد وكان هذا
الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت
مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال
مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه اغير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب

لا في جسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها وان الصورة اذا كانت
حاصلة في القوة لم يغب عنها القوة ارأيت
ان القوة ان غابت عنها ثم عاود بها
والتفت اليها هل يكون قد حدث عندك
غير مثلها فيها فيجب اذا ان تكون
الصورة المغيب عنها قد زالت عن
القوة المدركة زوالا ما اما في القوة
الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز
ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما
ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت
كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها
ويتحفظ في قوة اخرى هي كالخزانة
لها وفي الوجه الاول لا يعود الوهم
الا بتجسم كسب جديد وفي الوجه
الثاني قد يعود ويلوح له مطالعة
الخزانة والالتفات اليها من غير تجسم
كسب جديد ومثل هذا قد يمكن
في الصور الخيالية المستحفظة في قوى
جسمانية فيجوز ان يكون الحزن لها
منافي غضو او في قوة عضو والذهول
عنها لقوة في عضو آخر لا حتمال
اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي
ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول انما نحن نجد في المعقولات
نظيرها بين الحالتين اعني فيما يذهل
عنه ثم يسعاد لكن الجوهر المرتسم
بالمعقولات كما يتبين لك غير جسماني
ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف
وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون
هي كالمتصرف وشيء من الجسم
وقوة كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم
في جسم فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات اذ هو جوهر عقلي بالفعل اذا ﴿ اي ﴾
وقع بين نفوسنا ومنه اتصال ما ارتسم منه فيه الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام
خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المثال كان اولا كان المرآة

التى كانت يحازى بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شئ آخر من اموز القدس وهذ انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال) * التفسير * لما بين ان الانسان قد يحصل له علوم من غير تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ﴿ ٢٣٩ ﴾ ومن غير شوق منه الى تحصيل تلك العلوم ثم لاشك ان تلك العلوم سببا مؤثرا

اى عليه لاحدهما غير عليه الاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان اوشئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف وهذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد اومن لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفى بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته اومن لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم هى بعينها حيثية ذلك المفهوم ويلزم منه ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والافعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما فى ماهية ذلك الشئ اولانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده يتفرق له والاول كما فى الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثانى كما فى العقل الاول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما فى الشئ المنقسم الى اجزائه اوجزئياته فاذن كل مايلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقى ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما اللوجود اولا يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولاشك فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب عنه ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ باشئ وقبول الشئ للشئ امور لا يتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فانها لا يتلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يتدعى وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة

فيه فان الممكن لا يوجد الا بسبب احتاج الى بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل يشتمل على الوجه اللمى للقوة القدسية ومايشبهها واعلم ان الكلام فى اثبات هذا المطلوب مبنى على مقدمات اولها ان الشئ الذى منا يحل فيه العلوم العقلية ليس بجسم ولا جسمانى وانما يحتاج الى هذه المقدمة حتى يتبين امتناع وجود خزانة متحفظ فيها الصور المنمحية عن العقل وثانيها ان الادراكات الخمسة الباطنة حاصلة لقوى جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانة يتحفظ الصور المنمحية فيها وثالثها ان شعور القوة بما يدركه هو نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله ارايت لو غابت القوة عن تلك الصورة ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير بمثلها ولقايل ان يقول انا لا نلزم ذلك ولا يكفى فى ابطاله مجرد الاستفهام على سبيل الانكار لا سيما وقد مضت الادلة القاهرة على اثبات ذلك وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى تبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة فان تلك الصور لا يمكن ان يكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعقلها الا نفس حصولها فيها فيسهل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة الباطنة لها خزانة للحفظ فيها مايغيب عنها فان الحس المشترك خزانته الخيال والوهم خزانته الحافظة ثم ان مايزول عن الحس والوهم من الصور الامور فقد يكون ذلك ان تلك الصور يتحفظ فى خزانة الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان كان الاول صارت

تلك الامور لا بحة حاضرة عنده اقبال القوتين المدركتين اعني الحس المشترك والوهم الا بتجشم كسب جديد ولقايل ان يقول انا قد اعترضنا على هذه الاصول فيما مضى ولكنا نقول الان انها بتقدير الصحة مناقضة للمقدمة الثالثة لان المعاني الوهمية حين مايكون محفظة في الخزانة اذا لم يكن مشعورا بها وحين مايكون

مشعورا بها وحين مايكون في القوة الوهمية يكون مشعورا بها وكذا الصور المحسوسة حين مايكون محفظة في الخيال اذا لم يكن مشعورا بها وحين مايكون في الحس المشترك مشعورا بها فلولا ان الشعور بالشيء مغاير لمجرد حصول ذلك الشكل له والا لكانت الخزانة شاعرة بتلك المعاني لانها حاصلة فيها فلئن قالوا الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به للشيء مطلقا بل للقوة الشاعرة والخزانة ليس لها قوة شعور فنقول ان هذا الشعور ان كان هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان غيره فقد توجه الكلام واذا ثبت ان الشعور مغاير للحصول بطلت المقدمة الثالثة وثبت انه لا يلزم من حصول هذه الصور في النفس كونها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم حصولها في النفس وخامسها ان خزانة القوة يجب ان يكون مغايرة للقوة وهذه المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة موجودة في جسم وخزانتها تكون موجودة في جسم آخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمانيتين صح ان يكون لهما خزانان مغايرتان لهما واما النفس الناطقة لما لم يكن جسمانية استحال ان يكون لها قوة تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز ان يكون للنفس قوتان احدهما ان يكون مدركة والاخر يكون خزانة لها كما ان لها قوتين ﴿ الحادث ﴾ عملية ونظرية فنقول القوة التي هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها او مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت الصور الموجودة في تلك القوة موجودة للنفس فيعود المحال وان لم يكن موجودة في النفس كان شيئا مباينا عن النفس

ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يقع على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك لامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كامر * اوهام وتنبيهات * (قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوى في خطيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لاصدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم) يريد بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيأتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن

ويجب ان لايكون جسما ولاجسميا لان محل الصور العقلية هكذا يجب ان يكون وذلك هو الذى نطلبه واذا ثبت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعانى الوهمية قد يكون بحيث لايحتاج فى استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد يحتاج فيه الى ذلك كذلك زوال صور العقلية عن العقل قد يكون بحيث يحتاج فى استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لايكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد فى المعانى الوهمية لان تلك المعانى كانت محفوظة فى قوة هى خزانة الوهم وذكرنا انه يمتنع ان يكون للنفس الناطقة خزانة وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية يمتنع ان يكون باقية فى النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا موجودا خارجا عن جوهرها تكون الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر فى نفوسنا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا اعرضت عنه النفس الى شئ آخر اما الى البدن واما الى صورة اخرى زالت الصورة تمثلت اولا ومثال النفس المرآة المتخيلة فانه متى حوذى بها شئ آخر زالت الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الشئ الذى منه فيض على نفوسنا هذه الصور العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام فى هذا الفصل ولنحرر هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول انا اذا علمنا شيئا فقد حصلت فينا فاذا عينا عن ذلك المعلوم استحال ان يكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الاحصول تلك الصور فى النفس فمتى كانت تلك الصورة باقية فى النفس استحال ان لايكون النفس شاعرة بها ثم ان تلك

الحادث فى العالم هو الحركات والتركيبات ومايتبعها لاغير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود هو انه واحد غير محتاج فى قوامه الى شئ وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ماهو موصوف بشئ من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لااحب الافلين فى قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان اقول ماواما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هى اجسام امامتفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء اوبخار اوهواء اوغير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها اماواجبة واحدة اوفوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء اوبالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلا ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لاضدين خير وشر يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله (ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشئ منه ثم ابتدا واراد وجود شئ عنه ولولاهذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى فى الماضى لانهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لالانهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها فى حكم ذلك وكيف يمكن

الصور اما ان يكون محفوظة فى قوة اخرى وهى خزانة لا نفسنا وانه محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة فى انفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة فى انفسنا فيعود المحال وان لم يكن موجودا فى نفوسنا فهو موجود مباين عن نفوسنا ويجب ان يكون بحيث يفيض عنه هذه الصور

على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشئ يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك فنقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك فنقول انه لا حاجة في تقرير هذه الحجة الى

شئ من المقدمات المذكورة

ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهؤ لاء هؤلاء) لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر الملليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشئ ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شئ ينا قض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية منحصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك وهيهنا امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المرتبة غير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشئ غيرهما والى قائل بنفي التخصص

لان محل تلك العلوم سواء كان جسما او جسمانيا فانه لا يختلف به الغرض وكيف كان فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لا بد له من سبب فهذا ظاهر لا شك فيه انما الشان في قوله ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وباي برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان السبب المعطي لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فانه يجب ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لا بد لهما من البرهان فانه ليس كل من اثر في شئ وجب ان يكون ذلك الاثر حاصلا له فان العقل الفعال عندهم هو العلة لحدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير والاشكال فانه يجب ان يكون موصوفا بكل الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشئ مؤثرا في الشئ ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن لا يجب ان يكون سبب حدوث العلم فينا عالما لنا واما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا ان السبب المعطي للعلم يجب ان يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك العالم يجب ان يكون جوهرا عقليا ولم لا يجوز ان يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهرا نفسانيا اعني ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في الجسم الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لا شك انه قد يكون عاقلا فيجوز ان يكون سبب حدوث ﴿ و ﴾ هذه العلوم في النفس نفس العلم او نفس انسان آخر وشئ من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب ان يكون ههنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه و يكون هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا فظهر ان المقدمات

المذكورة فى هذا الفصل غيرنا فعة فى المطلوب وان المقدمات النافعة غير مذكورة وههنا بحث آخر وهو ان ماذكره لوصح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة و بين الوهم فان المعانى التى تدركها الوهم اذا صارت مخزونة فانا لانعنى بذلك ﴿ ٢٤٣ ﴾ ان تلك الامور التى كانت موجودة فى القوة الوهمية انتقلت بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل نعنى به انه يحدث مثل تلك الصور فى الخزانة ثم اذا طالعها الوهم فانا لانقول ان تلك الصور الحالة فى الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعنى به انه يحدث مثلها فى الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فانه لابد ههنا من شئ مباين يكون علة لحدوث تلك المعانى الوهمية ويكون حدوث تلك المعانى فى الوهم من ذلك المباين انما يكون لاتصال من الوهم بذلك المباين واعنى بالاتصال استعدادا تاما يحدث فيه لسبب من الاسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المباين تلك الصورة فيه فثبت انه لافرق بين العقل والوهم فى هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخرى واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلابد لها من سبب وذلك السبب يجب ان لايكون جسما ولا جسمانيا لما سيأتى ان الجسم او الجسمانى لايمكن ان يكون موجودا واذا كان قديما بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره بالطرق المذكورة فى هذه المسئلة ثم ان ذلك الشئ ليس هو الله تعالى لان الواحد لايصدر عنه الا واحد فلابد من شئ آخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان فى كل واحد من مقدماته بحث طويل

وبالحقيقة لافرق بيننا فى التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لاغير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجراهم وهولاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لاوقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابى القاسم البلخى وهو المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لايتعلق بوقت ولابشئ آخر غير الفاعل وهولايسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى اناءين متساويين النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لامحالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن يحذ وحذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى قوله ولايسأل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء **قوله** (وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية وانه لن يتميز فى العدم الصرف حال الاولى فيها بان لايوجد شيئا اوبالاشياء ان لاتوجد عنه اصلا وحال بخلافها) لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع فى مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضى قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج فى فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لايجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التى لايتوقف وجودها على شئ غير ذاته ككونه قادرا وعالما وفاعلا وبقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهى لايكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر

* اشارة * (هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاء بملكة ممكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل) * التفسير *

لما بين ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء بعد ما لم يكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال ايضا امر حادث ولابد له من علة لاجرم تكلم ههنا فى علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية وهى العقل الهيولانى وعلة كاسبة وهى العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد فى جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه واما كمال الاستعداد فانها يحصل للنفس اذا صارت بحيث متى شأت استحضار تلك العلوم فانها تحضر وكونها كذلك انما يكون بملكة متمكنة من جوهرها وهى المسماة بالعقل بالفعل * اشارة * (كثرة تصرف النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية التى فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينها تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هى المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقليا لمعنى عقلى) * التفسير * لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال اراد ان يبين كيفية كونها كاسبة و بيان ذلك ان للنفس تصرفات فى الصور المخزونة فى الخيال وفى المعانى المخزونة فى الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف يتصرف فيها بل تصرفها فى تلك الصور والمعانى انما يكون باستخدام القوة الوهمية واسطة ذلك يستخدم القوة المفكرة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف ﴿ وهو ﴾ النفس فى الصور والمعانى الجزئيتين على هذا الوجه يكون سببا لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية على الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك

بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لاصدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** (ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح جزافا و كذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال و كيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يتجدد له تجدد فتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد سواء جعلت التجدد لامر تيسرا و لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسرا وقت معين او غير ذلك مما عد او كقبح كان يكون له او كان قد زال او عايق او غير ذلك كان فزال) لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى يتساوى مقدوره بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذى يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهى متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبى فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لابد وان تتبع امرا متجددا يقتضى ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعى والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاطلاق على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاجيا كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كالعبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذى يتعلق الارادة به الشعورية فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال و كذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اى لا يجوز ان يحدث شئ من شرايط الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى كلامنا فيه فكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ فى تجدده كذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجدد امر آخر و تسلسل امادفعة وهو باطل واما شيا فشيا

الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة انا نجد هذه المناسبة من انفسنا فانا نجد من انفسنا انا متى تفكرنا حصل لنا عقيب التفكر العلوم فدل ذلك على ان تصرف النفس فى تلك الجزئيات استخدام المفكرة سبب لان يحدث لها ذلك الاستعداد واعلم ان تخصيص قبول النفس بصورة عقلية بدون اخرى تارة يكون لاجل ان التصرف فى هذه الجزئيات يفيد ذلك التخصيص وتارة يكون لاجل ان التصرف فى المعانى العقلية يفيد ذلك التخصيص ولقائل ان يقول ان الذى ذكرتموه من حصول صورة مجردة فى الذهن فقد سبق الكلام عليه والذى ذكرتموه من ان تلك الصورة تفيض من جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه ايضا ولكن ههنا بحث ثالث وهو فيما ذكرتموه من ان تصرف النفس فى الصور والمعانى الجزئيتين يكون سببا لان تستعد النفس لقبول صورة عقلية فان لقائل ان يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعانى الجزئية فبطل المقول بالقوى فبطل القول بالاستخدام الذى ذكرتموه وان لم يكن مدركة لها استحال تصرفها فيها لان من لا يعلم الشئ استحال ان يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم علما كليا ان لها بدنا وان فى ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوى اخرى مدركة للمعانى الجزئية ثم ان النفس تريد ان يتصرف فى القوة المفكرة التى لا يعلمها الا على وجه كلى فى تلك الصور والمعانى التى لا يعلمها الا على وجه كلى فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئى للقوة المفكرة فى تلك الصور الجزئية والمعانى الجزئية لانا نقول لما علمت ان فى البدن الذى لها قوة مدركة للجزئيات فاما ان العلم ماهية كل واحدة من تلك الجزئيات التى ادركتها تلك القوة اولا يعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم بتلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس فى تلك الماهيات الكلية يكفيها فى اكتساب العلم النظرى وان لم يكن

وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره فى جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلا مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطال القول بان لا يتجدد شئ اشار الى هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر كحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعنى القول بصلوح بعض الاوقات اومعين يعنى صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا اوغير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم اوجعلته لامر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح اوامتناع كان فزال عند وقت الامكان اوغير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد اطلناه **قوله** (قالوا فان كان الداعى الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لاستحالة فهذا الداعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قائم فى كل حال ليس فى حال اولى بايجاب السبق منه فى حال واما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه) ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بماهو من جانب الفاعل وبماهو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحجتهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعى لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل فى كل حال سواء حدث الفعل فى الوقت الذى حدث اوفى وقت آخر قبله اوبعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعى لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون

عالمة بماهيات مدركات الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس اما تستخدم القوة المفكرة في التصرف في امور مخصوصة لا في التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة فلو لم يعين النفس بعض تلك الاشياء لم يجب ان يكون تصرف المفكرة مطابقا للغرض النفس ومطلوبها واذا عينت النفس بعضها فهي لا محالة عالمة بماهيات تلك الاشياء التي امرت الفكر بان يتصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء وعلمها بها يكفيها في اكتساب المطلوب فعلى هذا التقدير يستحيل انتفاع النفس بالقوة المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات انما لزمت لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع انه لابد من حاكم واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم على الامور يجب ان يكون عالما بها فاما من جعل كل هذه الادراكات للنفس فقد تخلص عن هذه الكلمات

﴿ المسئلة السابعة ﴾ (في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا بجسماني ثلث فصول * اشارة * (ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تنثلم من مبادٍ لها غير متناهية ومع ذلك فانه لابد في كل كثرة متناهية او غير متناهية عن واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد ﴿ منها ﴾ فانما يعقل من حيث ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) * التفسير * انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج الى اثباته بالبرهان

غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها و بيان وجوه الخطا فيها

قوله (واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد فقط ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيجب الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد) اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **قوله** (قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيها اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم) اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته تعالى مع كونهما غير متناهيين عندهم و الحوادث التي كلا منها في ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية **قوله** (واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفاتهما بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية في جميع الاوقات هذه صفة لاسيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد

فذكرها هنا برهانا واحدا يصح منه ما بناه عليه ثم ذكر سائر البراهين على ذلك فى مسئلة النفس لان ايراد مسئلة النفس فى النمط المترجم بالتجريد اولى من ايرادها فى هذا النمط واذا عرفت ذلك فنقول الشئ الذى لايكون منقسما قد يقارنه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنته له صيرورتها منقسما ولكن بشرط ان لا يكون تلك الامور الكثيرة متميزة فى الوضع اما اذا كانت تلك الامور متميزة فى الوضع مثل اجزاء البلغة فان السواد متميز فى الوضع والاشارة من البياض فمثل هذه الكثرة يستحيل ان يكون مقارنة لشئ لا يقبل الانقسام او يقارنها شئ لا يقبل الانقسام واعلم ان الشيخ لم يصحح هذه الدعوى بالحجة ولابد منها فنقول الشئ المنقسم فى الوضع لو كان به شئ غير منقسم لا يخلو اما ان يوجد فى اجزاء ذلك المنقسم شئ من غير المنقسم اولا يوجد وان لم يوجد كان جميع اجزائه خالية عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن بمقارن هذا خلف وان وجد فى تلك الاجزاء شئ من ذلك المقارن فلا يخلو اما ان يوجد المقارن بتمامه فى كل واحد واحد من تلك الاجزاء او يكون الموجود منه فى كل جزء غير ما وجد فى الجزء الآخر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك الشئ حاصلا فى ذلك المنقسم لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى اجزاء غير متناهية واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما استحال كونه مقارنا لكل ذلك المنقسم بل لا يمكن الا ان يكون مقارنا لكل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ثم ان كل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ايضا منقسم فهو اذا غير موجود فى شئ من اجزاء المنقسم والثانى ايضا باطل لانه اذا كان الموجود من كل واحد من الاجزاء غير ما وجد فى الاخر لم يكن الشئ الواحد حاصلا فى المنقسم بل اما اشياء كثيرة او اجزاء شئ واحد وعلى التقديرين يخرج منه ان الشئ الواحد لا يقارنه شئ منقسم فى الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة فانها غير منقسمة فهى ان كانت

منها فى وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو تناهى النفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة فى ابطال نفسه بان تغير لفظها تغيرا لا يتغير به المعنى) اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومى على انقضاء مالا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفا على انقضاء مالا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا فى وجوده الى انقضاء مالا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهى النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه و بين الحادث اليومى من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففى جميع هذه الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومى لا يوجد الا بعد انقضاء مالا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه **قوله** (قالوا فيجب من اعتبار ما ذهبنا اليه ان يكون الصانع الواجب غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعه التغير) لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان واجب الوجود لا يختلف نسبة الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعنى العقول التى لا واسطة بينها و بين المبدء الاول اذ لا واسطة غريبة بينها وما يلزم لزوما ذاتيا يعنى النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعنى الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعنى الحوادث اليومية **قوله** (فهذه من المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا) مراده ان التنازع فى القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع فى وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد ﴿ النمط السادس ﴾

(* فى الغايات ومبادئها وفى الترتيب *) قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهى اعم من ذلك وهى ما لاجله يصدر

متجزئة فقد ثبت الجزء الذى لايتجزى وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو بطل اصل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متحيز منقسم فاذا محل العلوم شئ ليس بمتحيز ولاقائم بالمتحيز فاذا ثبت انه متحيز اغير منقسم بطل الدليل واما ان لم يكن متحيزا كان عرضا فله محل ومحله ان لم يكن منقسما

عاد الانتهاء الى الجزء الذى لايتجزى اوقيام كل عرض يعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غنى عن محل آخر والا لكانت الاعراض المتناهية اوغير المتناهية موجودا لا فى محل فحينئذ لايكون نهاية الخط موجودة فيه فلا يكون الخط المتناهى نهاية وهذا خلف واما ان كان محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول الشئ فى المنقسم كونه منقسما وعند هذا لاينفع ما يقال من ان النقطة وان كان حلوله فى المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلول حلول مخصوص لايقتضى الانقسام ولم يمكنكم القطع على ان العلم لو حل فى الجسم لايقسم بانقسامه لاحتمال ان يكون حلوله فيه لاعلى وجه الزمان وبالجملة لايكون حالا فيه حلولا لا يقتضى الانقسام وحينئذ يبطل الحجة ولجيب ان يجيب ويقول النقطة نهاية الخط وهى امر عدمى فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام فى ان النقطة امر وجودى اوعدمى طويل وان كان الاظهر المشهور كونه وجوديا ومن الشكوك ان الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حالة فى الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لانا نعلم بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان نصف الابوة قايم بنصف بدن الاب وثلثها قائم بثلثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لايعقل للوجود نصف وثلث وربع وكذلك * هو * التربيع والاستدارة وغيرهما لايعقل لها نصف وثلث وربع بلى يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون للتربيع والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما الوحدة الجسمانية فانها قابلة للقسمة

المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعنى مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان البارى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذى عليه تعويلهم هو قولهم ان البارى تعالى اراد فى الازل خلق العالم فى وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثانى هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذى به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للغاية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هى مستكملة بها والعالى لايكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدء اول فى النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدء بالاشارة الى احكامها الكلية وهى ان اى الفاعلين لايكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثانى فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هى مبادى لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام فى اثبات تلك الموجودات ثم فى ترتيب الوجود النازل من المبدء الاول الى المرتبة الاخيرة وانما وسم النمط بالغايات ومبادئها وفى الترتيب * تنبيه * (اتعرف ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيئات ممكنة من ذاته وفى هيأت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته اوحال ممكنة من ذاته مثل شكل اوحسن اوعمر ذلك اوحال لها اضافة ما كعلم اوعالمية اوقدرة اوقادرية فهو فقير محتاج الى كسب) هذا تعريف لمعنى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدء الاول يقتضى ان لايكون افعاله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له فى نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غير والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول

الفرضية وسبنين ان الصورة العقلية لايقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة اوالتربيع فاما ان يلزم كونها متحيزة او يمتنع كونها امورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة للمشهور من مذاهب الحكماء لكن رفع الشكوك المذكورة لايمكن الابها فقد تكلمنا في بيان ان مالايقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع

هو الهيئات الممكنة من ذات الشئ والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كحالات للشئ في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لايتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات الممكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لايتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان مايتعلق في شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لوكان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شئ من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لامعنى للفقير الاالافتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لوافتقر في شئ من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لافائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلابد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شئ واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شئ مافقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شئ موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لايفتقر الى الغير لافي ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لايفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شئ واحد واذا كان كذلك فلامحالة يكون مايقابل الحد ومايقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق ومالايس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلاادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لوقال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لايتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان

فنقول اما ان كل متحيز فهو منقسم فقد ثبت بالادلة الدالة على نفي الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لوانقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقايق اومتساوية الحقايق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء متألفا من اجزاء مختلفة الحقايق والالزم ان يكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متناهية وذلك محال بتقدير ان يكون محالا فانه لابد وان يكون فيها مالايكون متألفا عن اجزاء اخر بل يكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية اوغير متناهية فان الواحد لابد وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما دايما الى اقسام مختلفة الطبايع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ماسيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لايقبل القسمة فيلزم ان يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا بجسماني وهو المطلوب * وهم وتنبيه * (اوالملك تقول قد يجوز ان تقع للصور العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين

شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل لشرطين هما جزأه منقسما وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة بعد القسمة المفروضة فصارت معقولة مع مالبس بمداخلة في تتميم

معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملابسة لعدها وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي حررناها معشاة بعد بهيئة غريبة من جمع ﴿ ٢٥٠ ﴾ او تفريق وزيادة ونقصان واختصاص بوضع وليس هي الصورة المفروضة واما الصور الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس احوالها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورثيمها في ذي وضع وقبول وانقسام) * التفسير * هذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي لا ينقسم الا الى اجزاء متشابهة الطبايع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي حررناها فقول الدليل على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزء من متشابهتين فلا يخلو اما ان يكون مجموع كل واحد من جزئي الصورة شرطا في كونها صورة عقلية واما ان لا يكون والاول باطل اما اولا فلان الشيء الذي يحتاج الى غيره وجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية الى ذينك الجزئين وجب ان يكون ماهية الصور العقلية مخالفة لماهية ذينك الجزئين فيكون الصورة العقلية منقسمة الى جزئين مخالفين في الماهية وذلك هو القسم الاول الذي ابطلناه واما ثانيا فلان المعقول الذي هذه الصورة صورته يجب ان يكون منقسما لان كل واحد من جزئي هذه الصورة ان كانت صورة لذلك المعقول كان جزء مساويا للكل وانه ﴿ لان ﴾ محال وان لم يكن مطابقا لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما ثم عند اجتماع تلك الاجزاء ان حدث العلم لم تكن تلك الاجزاء اجزاء للعلم فاعلة او قابلة وكلا منا في اجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن

في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متغايرين * تنبيه * (اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ماهو احسن به مطلقا وايضا لم يكن ماهو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب) ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله يقتضي لاستناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ماهو احسن به في نفسه حاصلا وكان ماهو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احداهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء اخر وان لم يفعل لم يكن ماهو حسن به ولا هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعل غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى غيره في كسب الكمال * تنبيه * (فاقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللايقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لغيته) هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله * تذنيب * (اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء

كل ذلك العلم المتعلق بكل ذلك المعلوم علما بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسما لكن ليس كل معلوم كذلك واما ثانيا فلانه اذا كان كل واحد من جزئي تلك الصورة شرطا لكل تلك الصورة والجزآن انما يكونان جزئين بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك الجزئين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرطا كون تلك الصورة عقلية حاصلا فوجب ان لا يكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لابد من صورة عقلية غير منقسمة والا لكانت الانقسامات الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه محال واما القسم الثاني وهو ان لا يكون جزء تلك الصورة شرطا لكونها عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما اولا فالانقسام واما ثانيا فلان الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء المتشابهة لو كان كل واحد من جزأيها مساويا لها في الماهية واذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه جزء تلك الصورة كافيا في قبول تلك الماهية فيكون في جزء محل تلك الصورة كفاية و بلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك المحل عارضا غريبا عنها فثبت بهذين الوجهين انه يلزم ان يكون الصورة العقلية مغشاة لعوارض غريبة عنها الجمع والتفريق على ما مر بيانه ومنها الزيادة والنقصان اما الزيادة فلانه لما امكن حلولها في جزء محلها كان الجزء الثاني من المحل زيادة على قدر كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول في محل كلها فعدم حصولها في محل الكل لكان نقصان لها من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة ابدا بالزيادة والنقصان واما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان الصورة الحالة في الجسم يكون موصوفة بهذه العوارض

لان كل شيء منها ومما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر) سياقة الكلام تقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كل كون شيء له وهو ايضا اضافي على ذلك يكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه *تنبيه * (اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد فلعل من يهب ليستفيض معامل فليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستفيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا اشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخاص) يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلي واما الفقهاء يقولون بالاذن الشرعي على ان الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت

الغريبة والصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن اللواحق الغريبة فبطل هذا القسم ايضا وثبت ان الصورة العقلية تستحيل ان يكون جسمانية واقائل ان يقول ان الصورة العقلية الموجودة فى النفس الجزئية صورة حالة فى محل معين فتشخصها وحلولها فى ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها معها فى ذلك المحل وحدوثها فى ذلك الوقت كل ذلك اعراض واحوال غريبة ماهيتها فلئن استحال حلول تلك الصور فى الجسم لانها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة فهذه الدلالة انما يتم لو كانت الصورة العقلية عند حلولها فى النفس بريئة عن اللواحق الغريبة اما اذا كانت ملحوقة باللواحق الغريبة فى هذه الحالة ايضا سقطت هذه الدلالة فلئن قالوا المعنى تكون الصورة الحالة فى النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التى ذكرتموها وجردنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هى هى امرا ممتازا عن سائر الصفات التى لها وهى بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عندما تكون الصورة حالة فى الجسم فان الصورة الحالة فى الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها فى الجسم كانت مجردة فعلمنا انه لا يفترق الحال بين كون الصورة جسمانية او نفسانية فى كونها مجردة او غير مجردة واعلم انا بينا فيما مضى انه لا يجوز ان يكون فى العقل صورة مجردة كلية وبينا ان الكلى المجرد ليس الا بحيث المشترك بين الاشياء الموجودة فى الخارج وان اطلاق لفظة الكلية والتجرد على العقل شئ مجازى ومن الشكوك على هذه الحجة انه لما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا التقدير فهذا التقدير لو صح كان كافيا فى افادة المطلوب لانا نقول كل عرض حل فى المتحيز فلا بد وان يكون له وضع واليه اشارة بسبب محله وكل ماله وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب ان يكون حالة

بمثل ماذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن غضبيته او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفايدة الى الغير اولم يكن معتبرا فى الجواد اوجب ان يقال للحجر الذى سقط من سقف ووقع على رأس عدو انسان ما فات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغى منه لا العوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهى استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاقى يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضى الموت بالذات بل يقتضى اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضى لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضى لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فايدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذى اورده وكذلك القول فى الدواء المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما انا نحن من عرف البارد بانه شئ يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذى ذكره فى الفصل الثانى من هذا النمط اقول هما قضيتان اشتركتا فى الموضوع فقط وهو الفاعل الذى لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا فى المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اى مستفيض ما فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل

اشارة (والعالى لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه

﴿ مجرى ﴾

فى الجسم فهذا القدر لو صح لكفى فى بيان تجرد النفس من غير حاجة الى بيان ان الصورة العقلية هل ينقسم بانقسام محلها ام لا وان ذلك الانقسام كيف هو فهذا اخر الكلام فى تتميم هذه الحجة والاولى عندى فى تقريرها ان يقال ان كل مايحل فى الجسم ينقسم بانقسامه فنقول والعلم بالاشياء البسيطة يستحيل ان ينقسم والا لكان جزء اما ان يكون عالما بذلك المعلوم او لا يكون فان لم يكن عالما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم او لا يحدث فان لم تحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا هذا خلف وان حدث لم يكن تلك الاجزاء اجزاء للعلم المتعلق بذلك المعلوم بل اما لقابله او لفاعله وكلا منافى جزء العلم واما ان كان جزء العلم عالما بذلك المعلوم فاما ان يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزأ الشىء مثلا لكله من كل الوجوه هذا خلف او ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطة غير منقسم وكل مايحل فى الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسمانى فى محله شىء ليس بجسم ولا جسمانى وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذى يجب ان يجرد البرهان عليه وقد اشار الشيخ اليه فى الشفا وغيره ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرط مع الاخر فى استتمام الصور العقلى فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم انا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لتحقق تلك الصورة او لا يكون وابطلنا كونه شرطا بوجوه ثلثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الاوجه الثلثة واما قوله وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما فالمراد منه ماقررناه فى الوجه الثانى واما قوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا فالمراد منه

مجرى الغرض فان ماهو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لاغرض له والعالى لاغرض له فى السافل) الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان البارى تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لاينافى كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن فى نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لاغرض له مطلقا وان العالى لاغرض له لامطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ماهو اعلى منه كالنفوس الفلكية التى لم تبدع كاملة فهى مستفيدة الكمال مما فوقها *تنبيه *(وفى نسخة تتميم (كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة) معناه ان كل متحرك ذى ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان مالا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذى ارادة والمقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها *وهم وتنبيه * (اعلم ان مايقال من ان فعل الخير واجب حسن فى نفسه شىء لامدخل له فى ان يختاره الغنى الا ان يكون الايتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى) لما تبين ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بقى وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل فى نفسه واجب حسن فيكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه فى نفسه شىء لامدخل له فى ان يختاره الغنى بل المقتضى للاختيار وهو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك صد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضى

ماقررناه فى الوجه الثالث واماقوله وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع مالیس مد خله فى تتميم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقوله مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هى بعد ملا بسة لها فاعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطا فى كون تلك الصورة معقولة كان ذلك لاحقا غريبا فتكون الصورة العقلية موصوفة بلوا حق غريبة وذلك باطل واماقوله وكيف لاوهى عارضة لها بسبب مافيه قدر فى اقل منه بلا غ فان احد القسمين هو حافظ انواع الصورة ان كان مشابها فاعلم ان المراد منه ماذكرناه فى الوجه الثانى فى بيان أن الصورة العقلية موصوفة بالعوارض الغريبة فان محلها اذا كان ذا مقدار وجب انقسامها بسبب انقسام محلها فيكون ذلك الانقسام عارضا غريبا وقوله فى اقل منه بلاغا يعنى ان لتلك الصورة العقلية بلاغا وكفاية فى جزء محلها لان جزء تلك الصورة يكون حالا جزء محلها وافيا بحفظ جزء الصورة كان جزء محلها وافيا ايضا بحفظ الصورة لان الصورة اذا كانت منقسمة الى اجزاء متساوية الطبايع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشئ اذا كان وافيا بحفظ شيئا بحفظ مثله واماقوله فالصورة التى جردنا ها مغشاة بعد تمهيد غريبة من جمع اوتفريق اوزيادة اونقصان اواختصاص بوضع فليس هى الصورة المفروضة فالمراد منه ان الصورة الكلية العقلية لو كانت جسمانية لكانت موصوفة بهذه العوارض على ماسبق لكن الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية واما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة الى ان يكون رسمها ورسمها فى ذى وضع وقبول انقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية

الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والافلا والقبيح بانه كل فعل يقتضى استحقاق الذم ولاجل هذا ما يذكره الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة ومايجرى مجراها فى هذه الفصول * اشارة * (لابد ان طلبت مخلصا الان تقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللايق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها) لما بين ان العالم العالية لا يفعل لغرض فى الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد فى الموجودات الكاينة الفاسدة كيف صدر عنها اذلا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولابحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر فى هذا الفصل ان تمثل النظام الكلى اى تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية فى جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولاملكا ولاجوادا والتوالى بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله أولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافى الغنى وينافى الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى فى حده وينافى الجواد الذى لايفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل فى نفسه حسن اولا يصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان يوقعه فى استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالى لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عناية وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة فى اثبات المقصود والمقصود نفى الغرض عن افعال المبادى ﴿

وذلك ان النفس تفتقر فى ملاحظتها لتلك الصور لاجزائها المتباينة فى الوضع المقارنة لهيآت غريبة الى ان يكون نفسها وهو المراد من الرسم والرئيم منطبعا فى ذى وضع وقبول انقسام فان الشئ المجرد لاينطبع فيه الاشياء المتباينة فى الوضع ولقابل ان يقول ليس ان الهيولى الاولى ليس لها فى ذاتها حجم وامتداد فى الجهات ثم انكم حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون انطباع المحسوسات فى جوهر النفس ايضا وما الفرق بين الامرين وايضا فهب ان ماذكرتموه يقتضى كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لايلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان ملاحظة النفس للصداقة المخصوصة لايتوقف على ملاحظتها لاجزاء تلك الصداقة متباينة فى الوضع * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول المنوعة والمعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنفة فاعلم انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلى بكلى بجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسى والنوعى لاينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى اوالنوعى ولايكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى سبق تعرضناله ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى تشكك

المبادى العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادى الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدء الاول المتفق عليها هذه الثلث لانها مما لايشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفى الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره فى الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده فى فصلين بعده ثم فسر الباقيين فى فصلين بعدها وذكر فى الفصل السادس والثامن من ان الفاعل اذا قصد نفع الغير اوحسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدء الاول من المبادى العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين المبادى التى تكلمنا فيها هى ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفى الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذى يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لايكون غنيا ولاملكا ولاجوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشئ على نفسه فان التالى عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه اودفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الافيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشئ خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لايطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية اودفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشئ لايكون تاما ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان هذا البيان اقناعى من باب الطامات ليس مفوضا الى من نظر فى الكلامين وانصف * تنبيه * (قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع اوعلى اتصال بل اما ان يكون به اولامن قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيته هو اولى بان يكون البسيط الذى فيه الكلام)

* التفسير * لما اقام الدلالة على ان الصورة العقلية لايمكن ان ينقسم الى اقسام متشابهة الطبايع اورد على ذلك شكا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان الذى هو حصة الانسان غير الحيوان الذى

هو حصة الفرس وحصة ما مثل الثاني فان الطبيعة الجنس اذا اخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فاذن الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والى الحيوان الذي هو حصة الانسان وكل واحد من هذين القسمين ﴿ مساو للكل في تمام الماهية

فقد ثبت ان الماهية المجردة لا يمكن ان تكون منقسمة الى اجزاء متساوية الماهية واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسية بالفصول النوعية فاعرف مثله ايضا في انقسام الماهية النوعية بالفصول العرضية المصنفة لا نقسام الانسان بكونه تركيا اوهنديا وغير ذلك والجواب عنه ان يقول فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه هو ان ينقسم الماهية المجردة انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو ان تنقسم الماهية المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكلي المنقسم الى الجزئيات يكون مقوما لكل واحد من تلك الجزئيات ويكون جزأ من ذات كل واحد منها واما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون متقوما بها وايضا الكلي اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات في تمام الذات ولنرجع الى شرح المتن اما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي بجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي فاعلم ان المراد منه ﴿ والتخيلات ان انقسام الجنس بالفصول هو ان يقترن كلي بكلي اي يقترن الفصل بالجنس فتحصل عند ذلك صورة اخرى وهي الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزأ من الصورة الاولى اي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته

محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تميمه لتطلب مبادي الكمال منه ولو لا هذا لكنا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحبة لارادة جزئية او صاحبة ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر)

قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدء فيما قصده ببيان ان المبدء الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان تقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدء 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 مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات فتلك الذات اما ان تكون 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 تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته هو ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كامر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا لطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا لها وهي مع حصوله طالبة له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون

الى معقولات نوعية يكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لابد وان يكون النوع مخالفا في الماهية للجنس وهكذا القول في انقسام النوع الى الاصناف واما الذي منعنا منه فهو ان تنقسم الصورة العقلية الى اجزاء لكون ماهية كل واحد منهما مساوية لماهية الكل واما قوله ولايكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو انقسام الكلي الى الاجزاء واما قوله ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكل به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه فالمراد منه ان هذا المتشكك لو قال لم لايجوز ان تنقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى جزئياته لكان غير الشك الذي ذكره اولا حيث قال لم لايجوز ان ينقسم الصورة العقلية الى اجزاء متشابهة اللهم الا ان نترك الشك الاول ونقول لم لا يجوز ان ينقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى الجزئيات لكنا نقول له حينئذ انا بينا ان الجزئي الذي ينقسم اليه الكلي انما يحصل عند اقتران كلي بكلي مثل هذا النوع فانه انما يحصل من اقتران الفصل بالجنس واذا كان كذلك كان واحد من ذينك الجزئين هو البسيط الذي كلامنا فيه * المسئلة الثامنة * في ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول اربعة فصول * اشارة * (انك تعلم ان كل شئ يعقب شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وكل ما يعقل من شان ماهيته ان يقارن عقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لامحالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة

والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لايكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة بابداننا من حيث هي ناقصة يتطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بتلك العلاقة متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدء الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحبة ارادة جزئية منبعثة في جسمها على ماذهب اليه المشاؤن او صاحبة ارادة كلية مفارقة وقد تعلقت بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها اشتمال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كانت اي ان كانت صاحبة ارادة كلية كما وصفنا موجودة للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط وتتم الحركة المتصلة * اشارة وتنبيه * (ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني اوغضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي) يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبيه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي اوعن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم اودفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني اوغضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لايجوز ان يكون لداع شهواني وغضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل وتتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ اويتألم من تخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى اللذة اوغلبة على النحو الموجود في الحيوانات متشابهة فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله ولابد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته اوحالا اولينال ما شابهها) كل تحريك ارادي

او شيء آخر ان كان فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها بالامكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا وبرهانه ان يمتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته لكنه لا يمتنع

فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لابد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل بالحركة والا لكان الطالب طالبا لاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لاينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او محاذاة او موازاة او ملاقات لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لاينال حالا ما من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله فظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لنيال ما يشبههما قوله (ولو كان للاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر) اى ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذ المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يتحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارجا عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر كالكمال ما قاربه وجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر

عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا يمتنع عليه ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته ينتج فكل من عقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما بشيء اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده محال فلنفرض حاصلا والمعنى بقولنا انه علم كونه عالما بشيء انه علم ان ذاته موصوفة بانها عالمة بشيء وكل من علم اتصاف شيء لشيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة معا لان التصديق مسبوق بالتصور فاذن كل من علم كونه عالما بشيء يجب ان يكون عالما بذاته فاذن كل من لا يمتنع ان يعلم كونه عالما بشيء وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته فقد ظهر صدق الشرطية واما بيان صدق المقدم هو ان كل مجرد فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة يصح ان يكون معقولة وكل ما صح ان يكون معقولة وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الاشياء يستدعي حصول ماهياتها في العاقل فاذا كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها ماهية اخرى فيكون تلك الماهية بحيث يصح ﴿ قوله ﴾ ان يقارنها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها فلو توقفت مقارنتها لغيرها على حلولها في ذلك الجوهر منع ان ذلك

الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان وجود الشئ متأخر عن صحة وجوده لان صحة وجوده متأخر عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة غير تلك الماهية المجردة تلك الماهية المجردة لا يتوقف ﴿ ٢٥٩ ﴾ على انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت في العقل او في الخارج فانه يصح ان يقارنها غيرها ولا معنى للعقل الا مقارنة ماهية مجردة للماهية مجردة فاذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن ان يقارنها سائر الماهيات المجردة ثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره هذا تمام هذه الحجة ولقايل ان يقول اما قولكم ان كل من يعقل من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به لكنه لا يستمر اصولكم لانا نحمل الانسان الكلي على زيد وعمرو فانه يمكننا ان نحكم بان زيدا انسان وليس يفرس مع انه ليس ههنا شئ واحد يكون مدركا للانسان الكلي والانسان الجزئي الشخصي لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات هو القوى الجسمانية فههنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد يمكنه ان يعقل غيره اما قوله ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فنقول ليست هذه المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك حقيقة الباري تعالى غير معقولة للبشر وكذلك حقايق المفارقات وحقايق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية او الاضافية واذا كان اعتمادنا في صحة ان يقارن الماهية المجردة ماهية اخرى على انا نعقلها مع ماهية اخرى فحتى ثبت انا لم نعقل حقايق المفارقات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح ان يقارنها غيرها

قوله (فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب) اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الاعلى تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يعرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم

قوله (فيكون المتشوق متشبها بها الامور التي بالفعل من حيث براثتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض من حيث هو يشبه بالعالي لا من حيث هو افاضته على السافل) اقول فيكون المتشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو متشبها بالفعل يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو متشبها بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براثتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو يشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي افظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته **قوله** (ومبدء ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) ومبدء ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها اي في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب واذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله

فان قيل انه يمكننا ان نقيم الدلالة على انا نعقل حقيقة الاله تعالى وحينئذ يستمر هذا البرهان فيه بيانه ان نقول ان قول الموجود عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات ليس بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي على معنى ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة في الموضعين ولا شك ان حقيقة الوجود متصورة تصورا اوليا فان كل احد يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود جزء من وجوده فالوجود الذي هو جزء من الامر المعلوم بالضرورة يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود الباري تعالى مساويا لوجود الممكنات معلوما وما هية وجود الممكنات معلومة بالضرورة كانت حقيقة وجود الباري تعالى معلومة بالضرورة ثم انا ندل على انه يستحيل ان يكون وجوده مقارنا لماهية بل لا ماهية له الا ذلك الوجود فاذن يلزم ان يكون حقيقة الباري تعالى معلومة لنا فنقول لا شك ان من جعل مفهوم الوجود في الواجب والممكن امرا واحدا فزعم ان ذلك المفهوم غير مفارق في حق الباري تعالى لماهية اخرى بعد ان زعم ان الوجود اولي التصور لزمه القطع بان حقيقة الباري تعالى اولية التصور ولكن الشان في صحة هذه المقدمات فاناسنبين ان شاء الله تعالى ان الذي يعتقد من ان وجود الله تعالى لا يمكن ان يكون مقارنا للماهية اعتقاد باطل خطأ وتقرر وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات الثلثة يعترف بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة بذلك ايضا فاي شيء فهمهم ههنا ليست بتلك المقدمات في انتاج شيء هم يعترفون بفساده ثم لئن وقفت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها لا يصح ان تكون معلومة فلم قلتم ان كل ما يصح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه

على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل * تنبيه * (لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالاخر مشابهة اشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل) يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى واشار في مواضع آخر ان كل ذلك فقد يحصد معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحوالها ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة والوضع الا ان يكون الغرض من الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها (واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج غير الممثل بفلك القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المخالفة طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هويلاتها بالماهية

ان العلم بالشئ والعلم بغيره لايجتمعان و يتعذر ان يساعد على ان كل مجردة فانه يصح ان يعقل مع غيره لكن لابد من الدلالة على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ماعداه حتى يمكننا ان نفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء لكن هذا المقام ليس بيديهى فلعل من الماهيات المجردة مالايصح ان يعقل مع تعقل بعض الاشياء وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء ثم اثن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يمكن ان يكون معقوله مع كل ماعداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك فقد صح ان يكون ماهيتها مقارنة غيرها بلى لو ثبت ان العلم بالشى يستدعى حصول ماهية المعلوم فى العالم لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه اثن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانه لايمتنع ان يقارنها سائر الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة حاصلة لها عند كونها فى الخارج ولم لايجوز ان يقال شرط هذه الصحة حلولها فى النفس ان يقال ان وجودها الخارجى تكون مانعا من ذلك واما قوله لو وقعت صحة هذه المقارنة على حصولها فى النفس مع ان حصولها فى النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم آخر صحة الشئ عن وجوده وانه محال قلنا هذه مغالطة وبيانه وهو ان مقارنة الشئ لغيره على اقسام ثلثة احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وثالثها مقارنة الحالين فى محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول اثالما عقلنا شيئين عرفنا بذلك انه يصح على ذينك ان يتقارنا مقارنة حالين فى محل واحد واذا رأينا شيئا حال فى محل عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل وعرفنا ايضا انه يصح على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلثة من المقارنة كأنها انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم لاشك ان الشئ الذى يصح عليه نوع من جنس فانه لايجب ان يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لانقول ذلك والعرض يصح

كما يجئ بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده

* وهم وتنبيه * (ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان يستوى لها ان تتحرك الى اى جهة اتفقت فى نيل الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحته وان لم يكن الحركة فى اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك وايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها الامر ان مثل جهتى الحركتين ثم كان ان يتحرك النفع للسافل احترته بل اذا كان الاصل هو انها لاتعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع ويجب ان يكون هيئة الحركة كذلك) قال الشيخ فى سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لايجوز ان يكون لاجل شئ تعبر ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ماتحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف مايكون من كل واحد منها فى علم الكون والفساد اختلافا ينظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا الوارادان يمضى فى حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذى فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيرته ان يقصد الطريق الثانى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره فذا تقرير هذا الوهم ثم قال فى ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد تحصيل شئ معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لاتضرها

ان يقارن غير مقارنة الحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربعة من الجوهر يصح غيرها ان يقارن مقارنة المحل للحال من غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول انه لما ثبت الحجة ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئين علمنا ان الماهيتين المقولتين يقارنها في ذلك الجوهر

مقارنة حالين في محل واحدا فاردنا ان نبين ان صحة هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل لم يكفنا في هذا قولنا ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمحلها مخالفة لمقارنتها لما حل في محلها فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل ثم بتقدير ان يثبت ان صحة مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة اعني مقارنة المحل للحال ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال فقد تخلص الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صرفة ولئن وقعت المساعدة على ان هذه الانواع الثلثة من المقارنة متساوية في تمام الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم على ماهيته عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والانسان الخارجي يستحيل ان يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني ليس كذلك ﴿ اما ﴾ فعلنا انه ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم لئن وقعت المساعدة

في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الافضع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذا الحال في قصد السرعة والبطوء (قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو ناقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجل شئ آخر فهو ناقص وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشئ الاخس) فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى استناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى استناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله** (واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد) اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** (وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية) هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها

على ان الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لم لايجوز ان يلزمه يمنع عن ذلك كما ان الحيوانية التي في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لابد وان يكون مستعدة لقبول فصل الفرس الا ان فصله اللازم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك ههنا يجوز

اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعلياها يكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القرب بحيث يمكن ان يتشبه به لايتصور الابعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم لايجب لامر ثابت فاذن هي الافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى * زيادة تبصرة *(الان لبس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبيها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما نعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع) قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللايق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللايق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في صدوره تريثا من القوة لكن الكمال والتشبه امر ان يقعان على اشياء مختلفة الحقايق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحرك

ان يكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها ان يقارنها غيرها الا انه يلزمها والحال هذه لازم يمنع عن ذلك لمن يجيب عنه بانا بينا انه لامانع من التعقل الا المادة وكلامنا في المجرد فاذا ليس له مانع من صحة هذه المقارنة ولكنا نعلم ضعف هذا الجواب ثم ان وقعت المساعدة على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن سائر الماهيات على الاطلاق لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم صحة كون ذلك المجرد عالما بما عداه بل لو ثبت ان العلم والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا ولكن الاشكال ما مضى فهذه جملة الشكوك على هذه الحجة ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فالمراد منه ان كل من عقل غيره فانه لا يستحيل ان يعقل من نفسه كونه عاقلا لغيره واعلم ان على لفظ الشيخ استدراكا فان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا انها تكون لا محالة مقارنة للعدم لان القوة لفظة مرادفة للامكان المقارن للعدم ولذلك يقولون القوة طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل من عقل شيئا عقل بالقوة القريبة من الفعل انه عقله فان من الاشياء ما يكون افعله لكونه عاقلا بالفعل المحض ويكون منزها عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالباري عز اسمه والمفارقات واذا كان كذلك لم يجز ان يقال كل من عقل شيأ فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل بل يجب ان يقال كل من عقل شيئا فانه يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الشيء ويكون المراد بهذا الامكان الامكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل

في حقه واجب الحصول حتى ان الباري تعالى ومالا يكون كذلك بل يكون بالقوة القريبة من الفعل كما في حقنا واما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه ان كل من عقل انه يعقل غيره فقد عقل ان ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل اتصاف شيء بشيء فلا بد وان يعرف الموصوف والصفة معا وقد بينا ان هذه المقدمة وان كانت ضرورية لكنها لا تستمر على مذهبه واعلم ان على اللفظ استدراكا وهو ان قوله عقل منه لذاته توهم ان عقل الشيء لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فاني علمي بأني عالم بشيء علم متعلق نسبة مخصوصة بين ذاتي وبين العلم بشيء والعلم بتلك النسبة مغاير للعلم بكل واحد من المنتسبين فكيف يجوز ان يقال العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتي بل الواجب ان يقال علمي بكوني عالما بشيء يتضمن او يلتزم علمي بذاتي واما قوله فكل ما يعقل شيئا له ان يعقل ذاته ينتج كل ما يعقل شيئا له ان يعقل ذاته واما قوله وكل ما يعقل شيئا فمن شان ماهيتين ان يقارن معقولا آخر فالمراد منه بيان ان كل ما صح ان يكون معقولا فانه يمكن ان يقارن ماهيته ماهية معقول آخر واما قوله واذلك يعقل مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة فالمراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها وذلك لان كل ما صح ان يكون معقولا في نفسه صح ان يكون معقولا مع غيره فقد حصلت ماهيته مع ماهية غيره في الجوهر العاقل وذلك هو المقارنة واما قوله فان كان ما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول فالمراد منه انه لما ثبت ان المجرد لا يمتنع على ماهيته ان يقارن غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية موجودة في الخارج ﴿ ومنها ﴾ قائمة بذاتها وجب ان يصح عليها ان يقارنها تلك الماهيات لانها لما عرفنا في بعض الاحوال ان تلك الماهية يصح ان يقارنها بسائر الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن او في الخارج وجب ان يصح

يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم المحال وباعتباره مقيسا الى المبدء المفارق اسم المشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهيتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية المنوطة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثلا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي مبدء الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكات وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعالات تابعة لانفعالات تحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في اتباعها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كمالات مبداه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية متبعة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالاجتهاد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله * تنبيه * (القوة قد تكون على اعمال متناهية

مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والثانية غير متناهية وان كانتا قد تقالان لغير هذين المعنيين) النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له كم او شيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولاتناهيه

عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ههنا ان تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهني اولا يمنع عنها الوجود الخارجي لانه اورد فصلا للكلام في ذلك على ما سيأتي واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمعاوقة امور مانعة عن ذلك من مادة اوشيء

آخران كان فالمراد منه ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك المقارنة ابدا اللهم الا اذا وجد مانع من تلك المقارنة وهي المادة وعلائقها على ما مر فان تلك المقارنة تكون ممتنعة حينئذ واما قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فالمراد منه ظاهر ولكن على اللفظ استدراك لان عقله لذاته ليس جزأ من عقله لغيره وما لا يكون جزأ من الشيء لا يكون في ضمن الشيء بل الواجب ان يقال ومن اوادم عقله لغيره امكان عقله لذاته لزوم العلة معلولها * وهم وتنبيه * (واعلم ان تقول ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فبالها لا ينسب اليها انها تعقل فجوابك لانها ليست مستقلة قوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها اتحاقيا رنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فلا دخل له لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) * الشرح * هذا شك اورده على قوله الشيء المجرد متى قارنه غيره وجب ان يصير عاقلا لذلك الغير وتقرير الشك هو ان صورة

ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعالم ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها اقل عدد ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط وذلك تمثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما و بالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعينين يعني يقالان للكم ولما هو ذو كم * اشارة * (الحركات التي تفعل حدودا وتقطعها التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول

العقلية المجتمعة في العقل كان واحدة منها صورة مجردة مقارنة للاخرى مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها فبطل قولكم التعقل هو المقارنة واجاب عنه بان كل واحد من الصور ليس مستقلا في الوجود ولا قائما بنفسه فاذا كان كذلك لم يكن شيء منها قابلا للصورة المجردة المقارنة لها بل امثال هذه

الصور اذا قارنها صورة اخرى فانه لا يرتسم واحدة منها بالاخرى اذ ليس ارتسام البعض بالبعض اولى من العكس فلزم ان يكون كل واحدة منهما مرتسمة بالاخرى فيكون كل واحدة منها حالة فى الاخرى ومحلا لها وهو محال اولا يرتسم واحدة بالاخرى وهو المطلوب بل الحق ان المرتسم بها باسرها هو المحل القابل لها فثبت ان تلك

الماهيات متى كانت صورا موجودة فى العقل فانه لا يرتسم واحدة منها بالاخرى فلا جرم لم يكن شئ منها عاقلا للاخرى واما اذا وجدت تلك الماهية فى الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان يكون محلا لما يقارنها فلا جرم يكون عاقلا لها فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما قولكم ان تلك الصور ليس بان ترتسم واحدة منها بالاخرى باولى من العكس ففيه اشكال لان تلك الصورة العقلية المجتمعة فى الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما اولا فلانها لو كانت متماثلة لامتنع اجتماعها لامتناع اجتماع المثلين واما ثانيا فلان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول فى العاقل عندكم فاذا كانت المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصورة المطابقة لها مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور متخالفة فى الماهية لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان البطؤ لما كان مخالفا فى الماهية للحركة لا جرم كانت محلية الحركة للبطؤ اولى من العكس فهكذا ههنا ثم لئن وقعت المساعدة على انه يمتنع على تلك الصور ان يكون بعضها منطبعة فى البعض ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور لمحلها ولما يحل فى محلها غير مقارنتها لما يكون حالا فيها لان القسمين الاولين حاصلان والقسم الثالث ممتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضى شئ منهما كون المقارنة

عاقلا واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة فى العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما يكون موجودة فى الخارج وهى حينئذ يمكن ان يكون محلا لسائر الماهيات فلا جرم

موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمانا لا كالشئ مفارقا ومتحركا والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة) يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين به ان الحركة التى هى دلة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه فى آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا اوما بينا له بعد ان كان واصلا ايضا فى آن ولا يمكن اتحادا الآنين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالى آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر فى ابطال القول بالاجزاء التى لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون فى ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ فى الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التى هى حركته عنه انما يقع فى زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا فى ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظة المباينة لامماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجدة يتمشى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد

امكن كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشيخ لما حكم بان الجوهر المستقل اذا فارقه معقول فانه يمكنه ان يجعله متصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكون تلك الماهية متصورة لانه حكم بانه بعد حصول المقارنة يمكن جعله متصورا ولولا ان المتصورية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى اعترف الشيخ بان الشعور غير المقارنة سقط اصل الدليل على ما مر

* وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لامانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله فيكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وجد وهذا كله محال فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية بلى لعل الاستعداد ان الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلم نع بطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي)

* التفسير * هذا شك اورده على قوله ان الماهية لما صح عليها ان يقارنها غيرها حين كانت عقلية وجب ان يصح عليها هذه المقارنة مطلقا وتقرير الشك ان هذه الماهية الذهنية مخالفة للماهية الخارجية من حيث ان احديهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود الذهني كان شرطا لصحة تلك المقارنة والوجود الخارجي كان مانعا منها فلا جرم لم يحصل صحة المقارنة لتلك الماهية مع سائر الماهيات عند ما يكون موجودة في الخارج ثم اجاب عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان يقارنها غيرها فتلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية او لشيء من لوازمها كانت حاصلة

آخر ميلا و تلك العلة هي وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى باعتبار الا بصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الابعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن و يبقى زمانا ما فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا و بعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة يفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعل ذلك الحد وانما اورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الآتية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة 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 المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين و لم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا و يزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد

لها سواء كان في الذهن او في الخارج وسقط الشك وان كانت لا تحصل الا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لا يحصل الا مع اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعدادا الشيء حتى حصل فاستعداد له اولم يكن استعدادا لشيء وقد يكون ذلك الشيء وجد وهذا كله محال وتفسير هذه الالفاظ انه اذا لم يحصل صحة المقارنة الا بعد اكتساب المقارنة لزم احد امرين باطلين احدهما ان يكون استعداد تلك المقارنة متأخرا بالذات عن حصول المقارنة فذلك الاستعداد لا يحصل للشيء الا بعد وجود ذلك الشيء وذلك محال لان الامكان سابق على الحصول لان الحصول سابق على الامكان وثانيهما ان لا يكون لذلك الحادث استعداد وهذا ايضا محال لان الذي حدث كيف يقال انه لم يكن صحيح الحدوث بقي ههنا بحثان الاول ان قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك ولن كان انما يكتسبه عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة محيطة بطرفي النقيض ولكنه في قوتها فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل او لا يتوقف فان توقف لزم المحال المذكور وان كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل او في الخارج كان ذلك الاستعداد حاصلا له وهو المطلوب الثاني وهو انه لما ابطل القسم الثاني وهو ان تلك الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم انه بعد ذلك اشتغل ببيان انه لا يجوز ان يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بل انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم ان ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يقال الصورة المعقولة لو كان استعدادها ان يقارنها صورة اخرى موجودة في محلها مشروطا بكونها موجودة في العقل

الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا وشار 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 ثم صار غير موصل في زمان آخر فلابد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان عما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وقوع وجوب زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لاستحالة ان يسلب الحركة اعني الميلين معه وما وهو ههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل 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 او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل

لزم تأخر الصحة عن الوجود اولزم نفى الصحة وثانيهما ان يقال لوكان استعداد الصورة العقلية لان يقارنها غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحالان فاما الاحتمال الاول فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين فى محل على حلولهما فى ذلك المحل تأخر الصحة عن الوجود لان حلول الحالين فى محل شرط لصحة مقارنتهما

فى بعضه وقد قيل فى كله هذا خلف وان حصل شئ وكان الحاصل هو الذى سيحصل فى الجزء الثانى بعينه كان ذلك الشئ فى الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شئ على التدريج بل حصول اشياء كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالى الآنين الثانى لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا فى جميع الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة فى الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفى هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشئ الذى له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا فى زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هى شئ واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهى قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشئ فى ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول فى طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شئ وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما فى طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما فى زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والتربيع والى ما لا يكون حاصلا فى ذلك الآن كالا وصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل فى زمان وفى طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور

على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه قد يوجد لاحدى الصورتين عند عدم الاخرى فى تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذى ذكروه من هذا الاحتمال واما الثانى فحق لكنه غير نافع فى المطلوب اما انه حق فلان صحة اتصاف الماهية بمطلق المقارنة لو توقفت على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما انه غير نافع فلان الذى يلزم من هذا الكلام هو ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة اعنى حلولها فى المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة ان يقارن غيره عند وجوده الخارجى مقارنة المحل للحال على ما قررناه مع انه لا مطلوب الا ذلك واما قوله بلى لعل الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة فى العقل لا جرم كان هذا الاستعداد حاصلا لما يطلق عليه من الجائز ان يكون استعداده لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعداده لان يقارنه معقول آخر مثل ان العلم بالنتايج بواسطة العلم بالمقدمات الا ان ذلك غير قادح فى مطلوبنا واما قوله

وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الحسى استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما ذا يطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعى فاعلم ان المراد منه جواب عن شك يمكن ان يذكر وبيان ذلك الشك هو ان يقال هب انه تقرر لكم ان الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لان يقارنها المعقولات الا ان ذلك الذى وجد فى الذهن يستحيل ان يوجد هو

بعينه فى الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت فى الخارج يجب ان يصح عليها تلك المقارنة بل اكثر ما فى الباب ان تقولوا الموجود فى الخارج مثل الموجود فى الذهن فى الماهية ثم ان حكم الشئ حكم مثله فلم صحت هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها حين ما يكون خارجية فاذن هذه الحجة لا تتم آخر الامر الا بالبناء على ان حكم الشئ حكم مثله وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذى فى الانسان مثل الحيوان الذى فى الفرس نظرا الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذى فى الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو الصهال والحيوان الذى فى الانسان غير مستعد لقبوله والاصح ان يقلب الحيوان الذى هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشئ مستعدا لشئ كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشئ فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجى فاجاب عنه بان سلم ان الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وان ذلك الاستعداد حاصل له ابدا ولكن المستعد له انما لا يخرج الى الفعل لمانع يطول الكلام فيه واذا اعترف بان الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسى لازم له ابدا فلان نعترف بذلك فى الطبيعة النوعية اولى لكن الصورة الذهنية والموجود الخارجى متساويان فى الطبيعة النوعية فوجب الاستواء فى صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذى لكل واحد من الانواع فالحيوان الذى هو حصة الانسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق ﴿ يجب ﴾ لذلك الحيوان مانعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذى منع من مقارنة الصهال للحيوان الذى هو حصة الانسان بعد ان كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا قابلا لمقارنة الصهال فان قيل يجوز ان تكون

النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثانى ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة فى صدر هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذى يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التى يحصل فى ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا فى اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد فى الازمنة وفى اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة فى الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها فى الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده فى آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثانى بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما فى زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام فى كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** (فكل حركة فى مسافة تنتهى الى حد ما تنتهى الى سكون فيه فتكون غير الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان المتصل وهى الدورية) لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع فى المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة فى مسافة تنتهى تلك المسافة الى حد وتنتهى تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهى غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذى هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التى هو مقدارها

الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا عن صحة ان يقارنها شئ من المعقولات فنقول انا قد دللنا فيما مضى انه لا مانع من التعقل الا المادة وعلائقها وكلامنا في المجرد فاذن لا يجوز ان يكون لتلك الماهية المجردة عند وجودها الخارجي

مايمنعها من امكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضع واعلم انا انما بينا انه لا مانع الا المادة بالبناء على ان الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفته * تنبيه * (انك اذا حصلت ما اصلناه لك علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل) * لشرح * لما فرغ من بيان ان كل مجرد قائم بالنفس فانه يمكنه ان يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك انه اذا ثبت كل مجرد فانه يجب ان يحصل له كل ما لا يمتنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب كون المجرد عاقلا لغيره ولنفسه ثم لا شك ان هذا النوع من التعقل يمتنع عليه التبدل والتغير وذلك ظاهر لا شك فيه * القسم الثالث * في احكام القوة المحركة من قوى النفس قال الشيخ رحمه الله نحط بذكر الحركات عن النفس فان لما اورد فيما مضى من هذا النمط من احكام القوة المدركة ما رآه لائقا بهذا الكتاب انتقل الآن الى بيان احكام القوة الثانية من قوى النفس وهي القوة المحركة وفيه اربع مسائل * المسئلة الاولى * في اقسام القوى النباتية فصل واحد * تنبيه * (لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل * اشارة * اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال الى المشابهة سد البدل ما يتحال اوليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ

يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يستدلون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار * فائدة * (انما يجب ان يقال صار غير موصل

ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه اذ ليس تقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا وقع دفعة) هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شئ هو اولها الا ان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا اي مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشئ غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة بالملاصقة فغير منافي لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة * تذنيب * (فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير مشابهة هي الدورية)

قدمر فى الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التى لانهاية لها هى التى يكون على اعمال اوحركات غير متناهية وتبين فى الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هى الدورية فاذن الحركة التى يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية لاغير ولما كان هذا الحكم فرعا على ماتقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر فى هذا الفصل ايضا انه يريد بلانهاية القوة لانهايتها بحسب المدة والعدة * اشارة * (اعلم انه لايجوز ان يكون جسم ذوقوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لايمكن ان يكون الامتناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ يفرضه حركات لاتناهى فى القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدأ المفروض فيفع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال) يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لايكون محلا لتلك القوة اويكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثانى فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لايجوز ان يكون جسم ذوقوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لايمكن ان يكون الامتناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهى الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لانهاية لها بحسب الامتداد الزمانى او بحسب العدة فى القوة فان غير المتناهى لايخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول فى الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثانى اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولاشك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى مايزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا معلم بينه

فيضا وتبقى الغاذية عمالة الى ان تجبر فيحل الاجل * التفسير * القوة النفسانية المحركة اما ان تكون للاجسام العنصرية اوالاجسام الفلكية فان كان الاول فاما ان تكون تحريكها من غير شعور اومع شعور والاول يسميه الفلاسفة بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح اقسامها وهى ثلثة احدها القوة التى يكون المقصود من افعالها حفظ الذات وثانيها مايكون المقصود من افعالها تحصيل كمال الذات وثالثها مايكون المقصود من افعالها توليد المثل فاما القوة الاولى الغاذية وهى التى تتصرف فى مادة لتحيلها الى مشابهة المغتذى واعلم ان الغذاء الحقيقى هو الدم ومادة الاطعمة والاشربة فالقوة الغاذية تتصرف فى مادة الغذاء اعنى فى المطعوم والمشروب لتجعلها شبيهة بالبدن فيصلح لان تصير قائمة مقام الاجزاء المتحللة وهذه القوة الغاذية تخدمها اربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والهاضمة المهرية والدافعة للثفل واما القوة الثانية فهى المنمية وهى تزيد فى جواهر الاعضاء على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلق وفرق بين الانماء والاسمان فان النمو قد يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة فهى المولدة وهى التى تأخذ فضلا من الغذاء الحقيقى وتجعله مادة ومبدأ لشخص آخر واذا عرفت ذلك فنقول اما القوة المولدة فانها انما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولدة ملاءة اى زمانا

فى اجزاء المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلق اويحترز من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر وهذه ثلث افعال قوى اولها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان يهضم الهاضمة المهرية والدافعة للثفل والثانية القوة المنمية الى كمال النشو فان الانماء غير الاسمان ، الثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل

طويلا وتبقى الغاذية عاملة الى ان يعجز فيحصل الاجل والوجه فى عجزها انها لاتفى بايراد مثل مايتحال فيضمحل الموت ضروريا واعلم ان لنا فى هذه القوى إلتفاتة بحثا عميقة لخصناها فى الملخص *المسئلة الثانية *فى القوى المحركة الاختيارية فصل واحد *اشارة*(واما الحركات الاختيارية فهى اشخاص نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع مدعنا وموقفا عن خيال اووهم اوعقل يبعث منها قوة غضبية دافعة للضار اوقوة شهوانية جلابة للضرورى اوالنافع الحيوانيتين فيطيع ذلك ما ثبت فى الفصل من القوى المحركة الخادمة تلك الآمرة)* التفسير * مراتب الحركات الاختيارية اربع فان الانسان اذا عقل اوتوهم اوتخيل امرا من الامور فان كان ذلك الامر نافعا ولذيذا بحسب الامر فى نفسه اوفى اعتقاده انبعث الشهوة حينئذ وهى قوة جالبة للنفع وان كان ضارا اومولما اما بحسب الامر فى نفسه اوفى اعتقاده انبعث الغضب وهو قوة دافعة للؤذى ثم ينبع ايهما كان اعنى الشهوة والغضب حصول اجماع وعزم مؤكد من غير فتور ولا تردد ثم ينبع ذلك الاجماع تحريك القوى المبثوثة فى العضلات تلك الاعضاء وبواسطتها يتحرك الآلات فاقرب المحركات القوة العضلية ويليه الاجماع والعزم ويليه الشهوة والغضب ويليه التعقل اوالتخيل اوالتوهم وللناس فى كل واحد من هذه المراتب اختلافات اما المرتبة الاولى وهى القوة المبثوثة فى العضلات فمن الناس من انكرها وزعم انه لامعنى لهذه القوة الا المزاج المعتدل الذى للاعضاء وهذا عند العقلاء سفسطة باطلة فانا والان المزاج لامعنى له الا حرارة مكسورة وبرودة مكسورة وكيف ما كان فهو

الشيخ فى هذا الفصل الآنه تبين مما مر فى الفصل السادس من النمط الثانى ومما سيأتى ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الاخر الذى فرض إلانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لوحركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكهما اياهما متفاوتا و يلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية اوغير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه فى هذا الموضع هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذى اورده الفاضل الشارح عليه بجواز ان يكون التفاوت فى التحريكين بالسرعة والبطؤ وحينئذ لايلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هى التى لانهاية لها باعتبار المدة اوالعدة دون الشدة على مامر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهى الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان ذلك لما لم يكن لها مجموع موجود فى وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فان قائل ان يرد عليه ههنا بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التى تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود فى وقت ما فاذن لايصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولاشك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت فى القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا فى وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت فى تلك الافعال

من جنس الحرارة والبرودة فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما لامحالة ومقتضى هذه القوة ليس من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج واما المرتبة الثانية وهى الاجماع فمن الناس من انكره وقال الحيوان متى عقل كون الفعل نافعا اوتخيل ذلك اوتوهمه فانه يكفى ذلك فى تحريك القوى المبثوثة

في العضلات ولا حاجة الى توسط هذه المرتبة واما المرتبة الثالثة وهي الشهوة والغضب فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى للشهوة الا الارادة الجازمة لنيل اللذة ولا معنى للغضب الا الارادة الجازمة للانتقام والاكثرون فرقوا بينهما وقالوا ان المريض قد يريد شرب الدواء ارادة جازمة وان كان لا يشتهيه واما المرتبة الرابعة فهي

الشعور بكون الفعل نافعا اوضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا اوغير مطابق وبعضهم يسمي هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا في انه هل من شرط الفعل حصول الداعي اي هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك الفعل نافعا اوالذي ذهب اليه اكثرون سلموا ذلك قالوا الان القوى المؤثرة في العضلات صالحة للحركة وضدها فترجح احد المقدورين على الآخر لابد فيه من مرجح وهو الداعي والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وهذا محال ومنهم من قال لا حاجة الى هذا الداعي لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لابد وان يسلك احدهما دون الآخر لانه من المحال ان يقف هناك ليفترسه السبع ومن المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح لانا فرضنا استواءهما في جميع الامور فلابد وان يسلك احدهما دون الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان جدا اذا خير بين القدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع جدا اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه وضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل في استخراج ما به يترجح احدهما على الآخر فنفرض الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد الشيئين امكن حصول مثلها للآخر ولا يجوز ان يقال المرجح هو تعينه وتشخصه ﴿ بل ﴾ الذي لا يمكن ان يشاركه فيه غيره لان متعلق غرضه من المأكول والمشروب الماهية لا الشخصية فثبت بما ذكرنا ان الفعل لا يتوقف على الداعي واعلم ان الكلام في هذه المراتب الاربعة كثيرة جدا والمباحث فيها عميقة

وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وبالانتهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل اوفي الخارج مقدارا كان اوعددا فيكون لامحالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظار المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ قد تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحدا بالفرض وكانت مستمرة لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقدورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها * مقدمة * (اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا) لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اوليها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا عنه

ولكنا اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول الكتاب ولنرجع الى شرح المتن اما قوله واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية فمعناه ان القوى النباتية لما جعلها من القوى النفسانية مع انها تشبه القوى الطبيعية في عدم الادراك والشعور فهذه القوى الاختيارية اولى ان تكون نفسانية لما انها لا تحرك الا مع الادراك والشعور واما قوله ولها مبدأ عازم مجمع فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة الثانية وهي العزم والاجماع والارادة الجازمة الخالية عن الفتور واما قوله مذعنا ومنفعلا عن خيال اووهم اوعقل فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الرابعة واما قوله ينبعث منها غضب اوشهوة فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الثالثة وكأنه قال العزم يتبع الخيال اوالوهم اوالعقل حال ما يتبع احد هذه الثلثة الشهوة اوالغضب وحينئذ يكون العزم بالحقيقة تابعا للشهوة والغضب وهما تابعان للخيال اوالوهم اوالعقل واما قوله فيطيع ذلك ما ثبت في الفصل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة فاعلم ان معناه انه يطيع ذلك المبدأ العازم المجمع الذي بيناشانه وصفته فهذه القوى المنبثة في العضلات واعلم ان القوة المحركة في الحقيقة ليست الا هذه القوى العضلية وسائر المراتب فهي بالحقيقة كالآمرة ❊ المسئلة الثالثة ❊ في ان الفلك متحرك بالارادة فصل واحد ❊ اشارة ❊ (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع اوالمهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية ❊ التفسير ❊ لما تكلم في القوى

بل كان ذلك لقوة تحله كامر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والامكان الجسم من حيث هو جسم ما نعا عنه ❊ مقدمة اخرى ❊ (القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها اولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة) وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة طبيعية لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير ❊ مقدمة اخرى ❊ (القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى اوفصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر فيها باقوة شبيهة تلك وزيادة) وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام ويتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيتها والفاظ الكتاب واضحة ❊ اشارة ❊ (نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية) لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله (وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد) اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله (وليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة) اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى و قوله (بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان) اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله (فان حركا جسميهما

النفسانية المحركة للاجسام العنصرية اراد ان يتكلم فى القوى النفسانية المحركة للاجرام الفلكية وقبل ذلك تكلم فى ان حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل عليه ان حركاتها مستديرة بالطبع وكل ماكان كذلك فهو نفسانى فاما ان حركاتها مستديرة فالامر ظاهر وقولنا بالطبع احترازعن كرة الاثير فانها متحركة بالاستدارة لا بالطبع واما ان كل ماكان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته نفسانية فلان تلك الحركة اما ان تكون طبيعية اوقسرية اوارادية وباطل ان تكون طبيعية لان كل نقطة تفرض فى مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل اليها فانه يتركها وتركها لها بعيد توجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطلوبا بالطبع فلما كان ذلك محالا بطل القول بكونها طبيعية لا يقال اوكانت ارادية لكان هذا الاشكال واردا ايضا لانا نقول ذلك جائز فى الارادية اذا كان غرض المتحرك بالارادة امر الايتم الا بالحركة المستديرة وصار المطلوب فى وقت متروكا فى وقت آخر لان مطلوبيته ومتروكيته بالعرض لا بالذات وانما المطلوب بالذات ذلك الغرض الآخر واما فى الحركات الطبيعية فذلك غير متصور ومحال ايضا ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة واذ ليس هناك طبيعة استحال ان يكون هناك قسر وبطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية ✿ المسئلة الرابعة ✿ فى اثبات النفوس الفلكية اربعة فصول ✿ مقدمة ✿ (المعنى الحسى الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلى الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يتحمل ﴿ حركة ﴾ على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبرا بواحد شخصى كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك انسان) ✿ التفسير ✿ لما بين ان حركات الافلاك ارادية اراد ان يبين ان لها محركا هو صاحب ارادة كلية ومحركا آخر هو صاحب

من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ماذكرنا) تقريرالبرهان بالاحالة على مامر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت فى الجسانب الذى فرض غير متناه ويلزم منه تناهى الاقل كامر ✿ قوله (وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهى الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك فى الجملة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هى غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل المستلزم الخ من حيث ذكره وهو ان تناهى حركات الاصغر يقتضى تناهى حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على مامر فى المقدمة الثامنة فهذا تقرير ما فى الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فينبه بامتناع صدور قسمى التحريك عنها اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مما أخذ من الموضع الذى استعمله فيه فهذا البرهان الذى اقامه على امتناع صدور التحريك الغير المتناهى اخص تناولا من يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى اجسامها واما بالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع بسائطها على ماتبين فى مامر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة فى هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ✿ تذنيب ✿ (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى مفارقة عقلية) وفى بعض النسخ فهى غير جسمانية فهى مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود

ارادة جزئية وقدم الاول على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمة ينتفع بها فيه وذكر في تلك المقدمة امرين احدهما ان المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية واعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هي التي سميناها بالعزم والاجماع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الارادة تابعة للشعور فان كان الامر المشعور به امرا عقليا كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيا كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الارادة وثانيهما قوله كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك انسان وهذا ايضا ظاهر الاشكال فيه ✲ اشارة ✲ (حركة الجسم الاول بالارادة ليست نفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها وليس الاولى انها لا وضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك الارادة عقلية وتحت هذا سر) ✲ التفسير ✲ لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع الآن في بيان ان لحركات الافلاك مبدأ هو صاحب ارادة كلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة او غيرها والاول باطل لان الارادة اما ان تكون جزئية او كلية فان كانت جزئية فهي الارادة الحسية وان كانت كلية فهي الارادة العقلية فظهر ان كل ارادة فهي اما حسية واما عقلية وقد بينا في المقدمة ان الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ما هيتها انها كمال اول ليكون وسيلة الى الكمال الثاني واذا كانت ما هيتها انها تكون وسيلة الى شيء آخر استحال ان تكون هي نفس المطلوب فثبت ان مقصود

حركة غير متناهية و بان انها لا يكون الادورية و بان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما عقل او نفس والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالا له موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية ✲ وهم وتنبيه ✲ (ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يندفع ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين ✲ وهم وتنبيه ✲ (ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال يتفعل عن ذلك المبدأ الاول و يفعل واعلم ان قول الانعمالات الغير

الفلك من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لابد وان يكون بالقوة اعنى لابد وان يكون معدوما لان تحصيل الحاصل محال وان يكون ايضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع كمالات الفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضع معين شخصى والا لكان اذا وصل اليه وقف بل وضع معين كلى وكونه معينا لا ينافى كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة معين فهى متشاركة فى المعينية ومتمايزة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالمعين من حيث انه مطلق المعين امر كلى وهذا هو الذى اورده فى المقدمة ان المعنى اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص اولم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة امر كلى وذلك يستدعى قصدا كليا والقصد الكلى هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان للحركات الفلكية مبدأ هو صاحب ارادة كلية والقائل ان يقول لانسلم ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسيأتى تقرير هذا السؤل ان شاء الله تعالى واما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة فى هذا الكتاب فى اربعة مواضع وذكر فى جميعها ان هنها سرا لكنه فى ثلثة مواضع منها ذكر ان ههنا سرا وما فصل القول فيه وفى الموضع الرابع فصل القول فيه فالاول فى هذا الموضع والثانى فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس من هذا الكتاب حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية اوصاحب ارادة كلية يتعلق بها اليمال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث ذكر فى الفصل الرابع عشر من النمط السادس ايضا حين تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفى والرابع ذكر فى الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان يلوح ضرب من النظر مستورا الاعلى الراسخين فى الحكمة

المتناهية غير التأثير الغير المتناهى والتأثير الغير المتناهى على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية وانما يمتنع فى الاجسام احد هذه الثلثة فقط) معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لان ائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية فالدائمة هذا خلف وبنى على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلى غير متناهى التحريك يحرك قوة حالة فى جسم اى يتجدد منه فى تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية فى ذلك الجسم لاعلى انها يصدر عن تلك القوة او انفردت بل على انها تفعل دائما عن ذلك المحرك العقلى وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد فى البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة فى النفس الجسمية لايجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لايكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وح لايمكن القطع فى شئ من القوى الجسمية بانها لاتقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لاتوجد الا عند تجدد احوال فى محركها منسوبة الى ارادة اوميل طبيعى اوقسرى يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات فى المحرك والحركات فى المتحرك فاذن لابد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع فى الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة اوقسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بلازم على الشيخ لانه عين ماصرح به لكنه لايتصور فيما لايستمر انفعالاته وافعاله ✻ اشارة ✻ (فالمبدأ المفارق العقلى لايزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فايتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لايمكن غير هذا) فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة فى النفس

المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علا قة ما كالنفوسنا مع ابد الخلاف في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للفلك نفسا جسمانية هي صاحب الادراكات الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك بل هو

الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح * استشهاد * (صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان الحركات بعد الاول قد تحرك بالعرض لانها في اجسام والحق انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك لذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك لذاته وانت ان حققت لم تستجز ان تقول ان النفس الناطقة التي انت متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه) قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المشبه به في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان لمحركات السماوية هي نفوسها 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 متحرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو متحرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون لمحرك غير متحرك من جهة ما هو متحرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان كل محرك كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم فهو جوهر مجرد غني بذاته في جميع كمالاته عن الفلك واما النفس الناطقة وهي الجوهر الذي يكون مجردا بذاته ولكنه يكون محركا للفلك ومدبرا له ليستكمل به فقد اختلفوا فيها فالقدماء انكروها ومما قالوا به وللشيخ ميل الى اثباتها ثم انه في هذا الموضع من هذا الكتاب قد اقام الدلالة عليه لانه لما ثبت ان المقصود من الحركة الفلكية امر كلي والمقصود الكلي يستدعي قصدا كليا والقصد الكلي يستدعي ادراكا كليا وثبت فيما مضى من هذا النمط ان الادراك الكلي لا يحصل الا لما لا يكون جسما ولا جسمانيا فحينئذ ثبت من مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسماني ثم هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد لان كل ما يقصد الى فعل شيء فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل على ما ستنتم الدلالة عليه في اول النمط السادس وكل ما كان مستكملا لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا وقد ثبت القول بالنفس الناطقة الفلكية بهذا الطريق ولكن الشيخ لما ذكر اصل الدلالة ولم يتمها على التفصيل كما ذكرناها ولم يصرح بالنتيجة لاجرم ادى القول فيه وذكر ان فيه سرا * تنبيه *(الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده فالمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان

ذلك متمثلا عنده وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما تجد ذا الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مرادا كليا ولا يجب له تخصص جزئي ونحن ايضا فرغنا قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتينا هناك قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول) * الشرح * لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدأ ذا ارادة كلية شرع الآن في المطلوب الثاني وهو اثبات ان للفلك مبدأ ذا ارادة جزئية والدليل عليه ان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلي جزئي اولى من غير فاما ان يحصل الكلي وهو محال او لا يحصل شيء منها وهو المطلوب فثبت ان الذات الكلي لا يصدر عنه شيء جزئي وانه لا بد لذلك الجزئي من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك ولقائل ان يقول ادراك الشيء المعين نسبته بين القوة المدركة وبين ذلك الشيء المعين والنسبة بين الامرين لا يتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشيء المعين من حيث انه هو متوقف على حصول ذلك الشيء وحصول افعالنا متوقف على ايجادنا لها وتكويننا اياها فلو توقف تكويننا اياها على شعورنا اياها من حيث انها هي لزم الدور فانها لا توجد الا بعد ايجادنا لها ولا نوجدها الا بعد ان نعلمها بعينها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ولا تتعين هي الا عند وجودها فظهر ما قلنا لزوم الدور وايضا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا واختبرنا احوالنا علمنا قطعا انا متى حاولنا الحركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل

جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض و يشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان لمحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه و يتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح و يقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح و يقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه وجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق * اشارة * (الاول ليس فيه حيثيتان او حدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسيط اللهم الا بانتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي) يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسيط الا بانتوسيط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون

ذلك لاينافى الكلية فاما ان يقال انا نقصد ايجاد تلك الحركة المعينة من حيث انها هى فذلك غير حاصل وذلك
يوجب القطع بهذا الاستقراء والاختبار بان المؤثر فى الفعل الجزئى هو القصد الكلى وانه لايتخصص ذلك
الجزئى بسبب تخصص ﴿ ٢٨١ ﴾ المحل والوقت ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئى لابد

مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح
ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت فى النمط الاول ايضا انه
ليس ولاواحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا
الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه
او توجدهما معا ولايجوز ان يكون علتهما القريبة شئ غير منقسم فاذن
المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولاجزء جسم ولانفس يتعلق
بجسم بل هو عقل محض وانت بقد صح لك فى هذا النمط وجود عدة
عقول متباينة الذوات هى مبادى تحريكات الافلاك ولاشك ان هذا
المبدع الاول فى سلسلتها اى هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك
اوفى خبرتها العقلى ان لم يكن محركا لفلك اى يكون مشاركا لها فى التجرد
والبراءة عن القوة * تنبيه * (قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية
العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد) هذا الفصل مشتمل على اربعة
مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تنبيها
وتذكيرا على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية
والثانى معرفة كثرة محركاتها اعنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها
اعنى عقولها والرابع معرفة اختلافها الذاتية بعد اشتراكها فى بعض
الامور وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف علالها الفاعلية ووعد لبيان
ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه
قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك
العلوم فيه اجمالا فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك
اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا
والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لاغير والى معرفة
سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها
الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول
الحكمية وهى اننا ندرك حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك
مايحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة
البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها
وقد اختلف اهل العلم فى عددها اختلافا لايرجى زواله بعد ان قسموها

فى حصوله من ارادة جزئية لكن
ماذكرتموه معارض بنفس هذه
الارادات الجزئية الحادثة فانها
امور حادثة فلابد لها من امور اخر
حادثة جزئية ايضا ثم الكلام فيها
كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل
ثم هذا التسلسل اما ان يكون دفعة وهو
محال لاستحالة حصول علل ومعلولات
غير متناهية دفعة واحدة اولا دفعة
بان يكون كل سابق علة للاحق
وهو ايضا محال لان السابق معدوم
حال حصول اللاحق والمعدوم
لايكون علة للموجود وهذا متفق عليه
بين الفلاسفة ولانه لوجاز ان تكون
الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة
فلم لايجوز ان تكون الحركة الجزئية
السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة
وحينئذ يحصل الاستغناء عن اثبات
هذه النفس الجسمانية ثم ان وقعت
المساعدة على انه لابد مع الارادة
الكلية للحركة من سبب آخر فى حصول
الحركة الجزئية ولكن لم لايجوز
ان يقال ذلك السبب هو تخصص
القابل من غير حاجة الى نفس ذات
ادراكات جزئية وبيانه وهو ان الفلك
يستحيل عليه السكون ويستحيل عليه
الرجوع عن جهات حركاته واذا كان
كذلك فالنفس التى هى صاحبة الارادة
الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة
الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل
تخصص القابل فان جرم الفلك فى كل
وقت لايقبل الا حركة مخصوصة

معينة وعندكم تخصص ﴿ ٣٦ ﴾ القابل يجوز ان يكون سببا لحصول المعلول الجزئى فان المبدأ لجميع
الحوادث فى هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شئ دون شئ لتخصص
القابل فلا يجوز مثله فى هذه المسئلة ثم ان وقعت المساعدة على انه لابد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان

القوة التي تكون كذلك لابد وان تكون جسمانية فانه يلزم ذلك على مذهبكم المشهور من ان الادراك الجزئي لا يمكن الا بالقوة الجسمانية قد حققنا في هذا الاصل بما تقدم من الوجوه القاطعة التي لا مطعن فيها ثم وقفت المساعدة على جميع ما ذكرناه لكن غير مستقيم على اصولكم وذلك لان غرض

التشبه بالعقل المجرد ومعلوم ان الشوق الى التشبه لا يمكن الا بعد ادراك المتشبه به فاذا كانت النفس التي هي المحركة للجرم الفلك قوة جسمانية لا تقوى على ادراك المجردات والعقل جوهر مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق الى المتشبه به فان ما لا يكون معلوما استحال الشوق اليه والعلم بذلك ضروري فان قالوا هذا الالزام انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس الناطقة اما اذا اثبتنا النفس الناطقة اندفع فنقول على هذا التقدير ايضا لا يندفع مالم تتركوا مذهبكم في شيء من هذه المسائل لان المباشر القريب لتحريكات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لابد وان يكون صاحب الادراكات الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لابد وان تكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتحريك انما تباشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تباشر الافعال الجزئية وتدركها لابد وان تكون جسمانية ومن حيث انها تشتاق الى التشبه بالعقل مجردة فاذن لا خلاص عن هذه العقدة الا بان يقال لا حاجة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية او يقال الادراكات الجزئية يصح على الجوهر المجرد او يقال القوة الجسمانية يصح عليها ادراك المجردات او يقال ليس

﴿ والكواكب ﴾

الغرض من تحريك الفلك هو الشوق الى التشبه واي هذه الاقاويل ذكروه فقد تركوا مذهبا مشهورا من مذاهبهم وقولا معتبرا من اقوالهم فهذا ما نقوله في هذا الموضع ولنرجع الآن الى شرح المتن اعلم ان الشيخ ماقرر

الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لابد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوأ وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل تلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنطورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في جوف مشتمل عليها هو فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليوس الفاضل اثبتوا الكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركز مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه ومقعر بمحدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك اخراله يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل او المائل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن خارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ماخلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر بالقياس الى حركاتها الان بطليوس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط

في هذا الفصل الاان الرأى الكلى لا ينبعث عنه فعل جزئى فاما قوله لا ينبعث منه شئ بخصوص جزئى فاعلم ان هذا هو المطلوب فاما قوله فانه لا يتخصص بجزئى منه دون الآخر الا بسبب مخصص لامحالة يقترن به ليس هو وحده فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كليا كان بالنسبة الى كل الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض الا لمرجح ولقائل ان يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست امورا حاصلة متميزا بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم نحن سلمنا انه لابد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو تعين القابل والوقت واما قوله والمريد من الحيوان يقربه الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيله غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية فاعلم ان معناه انه اورد سؤالا على القاعدة المذكورة واجاب عنها والسؤال ان يقال ان الحيوان يريد غذاء كليا فانه يريد مثلا الخبز واللحم ثم ان تلك الارادة الكلية يكفى فى ان يتناول الخبز واللحم الحاضرين واجاب عنه انا لا نسلم ان ارادته للغذاء الكلى يكفى فى تناول الغذاء الجزئى بل الحيوان يتخيل غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله وان كان لو حصل له شخصى آخر يريده لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده فاعلم ان المراد منه ان قائلا لو قال الدليل على ان الارادة الكلية كافية فى تناول الغذاء ان ارى غذاء حضر يدلا عن الآخر لقام مقام الآخر فى كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان الارادة الكلية كافية فاجاب عنه بانا لا نسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان انما تخيل غذاء جزئيا واراده الا انه لما احس بغذاء آخر قام هذا الجزئى مقام الاول فتعلقت ارادة جزئية اخرى به بعد اما قوله وكذلك فى قطع

والكواكب الستة مركوزة فى تداويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة فى الخارج المركز وذات والعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثانى اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل فلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثمانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها والكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطويلة من هذه الحركات على التفصيل المذكور فى كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبى الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغى ان ينسب مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل فى عدد الافلاك * **قوله** * (ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها لابان يخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك فى ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد واوجيه وانه لو كان هناك اخراق بوجيه جريان الكواكب اوجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك)

المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد فمعناه ان الارادة الكلية لاتكفي في حصول الخطوات بل لابد مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو اما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لايمنع

كالايمنع في الحركة فمعناه ان التخيل الجزئي ربما كان مقطوعا اي ربما انقطع فينقطع الحركة هناك لكن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطعت التخيلات الجزئية الموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن مقطوعا بل كان متجدد الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لايمنع من كون ذلك التخيل شخصيا لان هذه التخيلات كما انها حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما ان الاتصال في الحركات الجسمانية لايمنع من شخصيتها فكذلك في هذه التخيلات التي هي حركات نفسانية اما قوله ولمثل هذا ما تختص الارادة بشئ جزئي حتى تكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي فمعناه ان الارادة الكلية مالم تختص بشئ لم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية مقابلها ومقتضاها مراد كلي والكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فيستحيل ان يحصل فيه تخصص جزئي واما قوله ونحن فربما فضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتيعناها قضاء جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعينا ان مضمرا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير مرادة لاجل المراد الاول فمعناه انا ربما حكمنا حكما كليا ان الشئ الفلاني

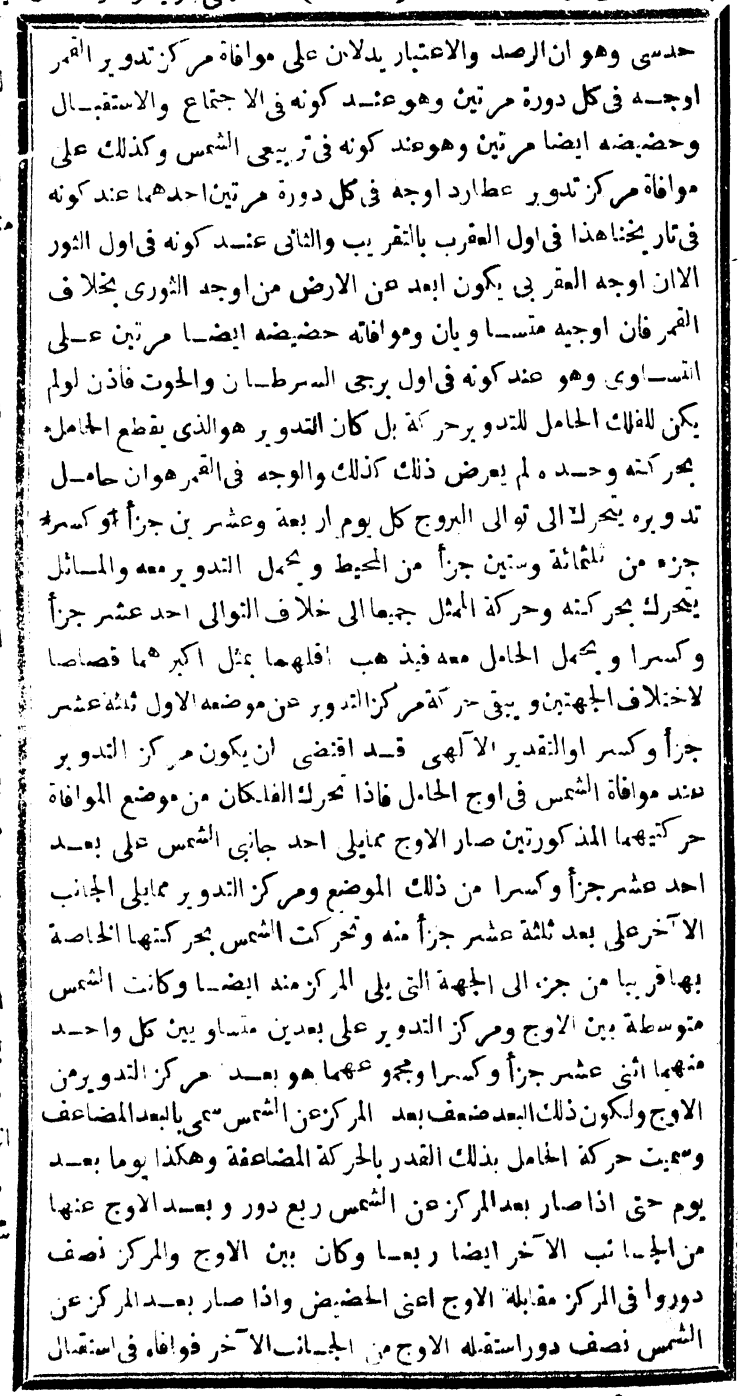
﴿ حدسي ﴾

ينبغي ان يفعل ثم نتبع هذا الحكم الكلي حكم آخر جزئي ثم نتبع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فينبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية تلك الارادات الكلية ولكنها ما كانت كافية بل

وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها بمنزل مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكواكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية بعد ذلك وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ خبر محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوه خيالا يتراءى فيه بالانعكاس كما ترى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لايكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لايتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في الماء فان القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لابان يخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان

لابد معها من الارادات الجزئية ولقائل ان يقول لانزاع انه لابد من ارادة حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة ايضا كلية لان الحركة الجزئية طبيعة كلية لانه يصح فيها ان تكون معقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية فهي جزئية والحركة الجزئية يتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا المفهوم كليا فارادته يكون ارادة للكلي لا للجزئي بل ارادة الجزئي لا يمكن ان تكون مؤثرة لان ارادة الجزئي نسبة خاصة للارادة الى الجزئي والنسبة متأخرة عن المنسوبين فتعلق الارادة بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون مؤثرا فيه * موعد وتنبيه * (اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فوعد بيانه بعد ما نحن فيه الآن يجب ان تعلم انه لا ن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العقلي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والسامي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حالة ما مملولة وازالة وصب ما فان النائم يتخيل وا عضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه سببا مخوفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او الطرب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل هو ذا تخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين) * التفسير * لما بين ان المقصود من الحركة الفلكية امر سوى ما هو بين ان ذلك الامر هو وضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين الكلي ليس مقصودا بالذات انما هو بالتشبه بالعقل المفارق وهذا انما بينه في النمط السادس من هذا الكتاب لا جرم وعد بان بيانه سيجيء فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد مرت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه

حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في ثار يخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الاان اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزأ وكسرا جزء من ثلثمائة وستين جزأ من المحيط ويحمل التدوير معه والمسائل يتحرك بحركته وحركة المثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزأ وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثل اكبرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزأ وكسر او التقدير الآلهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزأ وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزأ منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين بين كل واحد منهما اثني عشر جزأ وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وا في المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال



اعادها ههنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم اوظن او اعتقد ان ذلك الفعل اولى له من عدمه ثم انه قنع بالدعوى وماشيدها بحجة والحجة فيه ماذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع بعد ذلك فى الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهى امور احدها الافعال العبثية صادرة لاعن الداعى فانه

لامنفعة للانسان فى ان يتعبث بالتبنة الملقاة فى الطريق وان يتعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته فاجاب بان فى ذلك التعبث ضربا خفيا من اللذة واما التعبث بالشعرة المعينة فلان اليد ربما كانت اقرب اليها منها الى غيرها وثانيها الساهى والنائم يفعل افعالا من غير الداعى والجواب ان الافعال الصادرة عنهما لاجل امور وهى اما لاجل تخيل لذة او تبديل حالة مملولة اوازالة وصب ما والنوم لاينافى التخيل اوان كان منافيا له فانما ينافيه النوم العرفى وعند ذلك لانسلم انه يفعل شيئا فاما الحالة التى تكون بين النوم واليقظة فهى غير منافية للتخيلات اوان يكون ذلك الفعل ضروريا كالنفس اويصير ضروريا كمن يرى فى منامه شيئا مخيفا جدا اوحبيبا جدا فربما انزعج للهرب اوللطرب واما قوله واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هو ذا تخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شئ وليس يجب ان ينكر التخيل لاجل فقد ان احد الامرين فاعلم ان الغرض منه انه لما ادعى ان الفعل لايتأتى بدون التخيل اوالظن اوالعلم واجاب عن سؤال النائم بان له تخيلا ايضا امكان ههنا لسائل ان يقول لوكان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصول ذلك التخيل له حالة النوم ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لانسلم انه لوكان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شئ والعلم بكونه متخيلا فى الحال شئ آخر ويذكر انه كان متخيلا فى الوقت الذى مضى شئ ثالث ولايلزم من فقد ان هذا التذكر فقد ان الامرين الاولين وبالله

الشمس وكذلك فى التربيع الآخر فاذن المركز يوافى الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين واما عطارد فلما كان له فلك خارجا المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة المثل البطيئة المنتهية فى زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالى قدر مسير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان التقدير الالهى مقتضيا ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الوضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف مسير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكبر قصاصا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز فى هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان فى الاوجين معا ويكون اقرب مايكون المركز من الارض فى موضعين متساوى البعد عن الاوجين المتقابلين وتكونان لامحالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد فى اوجيهما اى فى وصولهما الى اوج الحامل مرتين فى دورة واحدة وذلك مما يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لاالى الكواكب انفسها فاذن لايقع خرق فى اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم منه الحصول فى تلك الجهة فاوانتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة فى جهتين سواء كان الانتقال ان بالذات اوبالعرض او بهما ثم قال لايقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لايجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لايعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لايتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوى مجموعها وان كانت فى جهتين متضادتين

التوفيق وهذا آخر الكلام في هذا النمط ﴿ النمط الرابع ﴾ * (في الوجود وغلله) التفسير لقائل ان يعترض على هذا العنوان فيقول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لكان واجب الوجود مفتقرا الى العلة لكونه موجودا وجوابه انه لايلزم من قولنا للوجود علة قولنا الوجود من حيث هو وجود له علة بل يحتمل ان يكون افتقاره الى العلة لا لكونه وجودا فقط بل لكونه وجودا مع قيد آخر ولفظة الوجود لفظة مهملة فلا تقتضي الكلية فاندفع السؤال واعلم ان المطالب المتصودة بالذات من هذا النمط ثمانية و (ا) الرد على من زعم ان مالايكون محسوسا لايكون معلوما ولامتصورا (ب) تفصيل القول في العلل (ج) اثبات واجب الوجود (د) وحدة واجب الوجود (ه) تبرئة ذات واجب الوجود عن الكثرة ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من الاجزاء العقلية ولامن الاجزاء الحسية (و) لاضد له ولا ند (ز) عاقل ومعقول (ح) بيان ان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اجود من اثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية واكثرها مما يأتي الا بفصول وسيأتي على شرح كل واحد منها كيفية ارتباط بعضها بالبعض ان شاء الله تعالى * المسئلة الاولى * في الرد على من زعم ان ما لايكون محسوسا لايكون معلوما وفيه اربعة فصول * تنبيه * (انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان مالاينله الحس بجوهره فرض وجوده محال وان مالا يختص بمكان او موضع بذاته كالجسم او بسبب

احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض اوسكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة يتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لايتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولاينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولايكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ماهي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه لايلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال * **قوله** * (وتعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال مايقال ان السافل منها مشوقه الخاص هو ما فوقه) وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما يقال اشارة الى انه مذهب اقوام ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو مايقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعها دليل * **قوله** * (وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاولي ليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع

ماهو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لا نك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لاتشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود في ذلك

المعنى الموجود لايخلو اما ان يكون بحيث ينا له الحس اولا يكون فان كان بعيدا من ان ينا له الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ماليس بمحسوس وهذا العجب وان كان محسوسا فله لامحالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لايتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل ﴿ ٢٨٨ ﴾ محسوس وكل متخيل فانه

شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة) وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات التى هى مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هى مختلفة بالانواع وكل نوع منها لايوجد الا فى شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هى مبدأ جنس يشتمل عليها وهى التى يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة **قوله** (فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض فى الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا تقع منا بيان ذلك) هذا هو الحث على تعرف المبادى الفاعلة لهذه الاجرام اهى اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك * هداية * (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة وجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلا فى الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه اوغير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فى نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لمماسته وللمحوى فيه) قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهى ان تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشئ من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولايجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلاواسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهى العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام

يتخصص لامحالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن معقولا على كثيرين يختلفون فى تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحدا لحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التى لاتختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال فى كل كلى) *التفسير* والدليل على فساد قول من قال مالا يكون محسوسا لايكون معقولا ولامتصورا هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية فى حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة فيها اما ان يكون لها شكل معين وقدر معين وحيز معين واما ان لايكون له شئ من ذلك فان كان الاول لزم ان لايكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان كل شئ معين فانه يخالف كل ماعداه وان كان الثانى كان ذلك القدر المشترك اذا اخذ من حيث انه هو فقط لم يكن له قدر ولا شكل ولا حيز ومثل هذا لايكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل مايقال مالايكون محسوسا لايكون معقولا بل البحث والتفتيش قد اخرج من المحسوس ماليس بمحسوس ولنرجع الى التفسير قوله انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب على اوهام الناس ولم يقل على خيالات الناس لما بيناان القوة التى تحكم على غير المحسوس ﴿ العالية ﴾ بالمحسوس ليست الا اوهم واما قوله وان مالا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فمعناه ان مالايكون محسوسا حقيقة استحال ان يكون له وجود واما قوله وان مالايتخصص بمكان اوموضع كالجسم اوبسبب ماهوفيه كاحوال

قول هؤلاء فمعناه ان هؤلاء زعموا ان ما ليس بمحسوس فليس له وجود وهذا باطل لانك اذا تأملت في المحسوسات عرفت ان فيها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التي حررناها بعبارات واضحة غنية عن الشرح ولقائل ان يقول الشيخ في هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا موجود الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لانه بين ان الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن وانما وجودها في الذهن والقوم انما منعوا من وجود شيء غير محسوس في خارج الذهن والحاصل ان القوم منعوا من وجود شيء غير المحسوس خارج الذهن والشيخ اثبت امرا غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلا لمقالة اولئك والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا فيما مضى ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد انه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت بسائطه ايضا موجودة فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شيء موجود لكن الانسان لا بشرط شيء غير محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود

العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او حلوله في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو وعلة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوى واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفي ما يتصور فيه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني

 محسوسا فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود والثاني لو سلمنا ان الامر الكلي ليس الا في الذهن لكنا نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس ان لا يكون ماهيته معقولة متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا

هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة
في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض *وهم وتنبيه *(ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث
له اعضاؤه من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو ﴿ ٢٩٠ ﴾ كذلك فهو محسوس فنبهه

فنقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته اوتركته كالحال في الانسان نفسه)
*التفسير *توجيه هذا السؤال ان يقال انكم ذكرتم ان القدر المشترك
في الانسانية بين زيد وعمرو وغيرهما امر مجرد عن جميع اللواحق وهذا
ممنوع بل القدر المشترك بينهما ان يكون هيكلا مركبا من اعضاء
مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه الاعضاء محسوس
واجاب عنه بان الحجة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة بعينها
في كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد وعمرو مشترك في كونها
يدا ومتباينة بخصوصياتها وحينئذ تقوم الحجة بتمامها في هذه الاعضاء
*تنبيه *(انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس
والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق
يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس الشئ من العشق والخجل
والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي
من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة
الذوات عن درجة المحسوسات وعلايقها) *التفسير * قال هذه حجة
ثانية على فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم
وتقريرها ان من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلابد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل ﴿ استناد ﴾
واحد منهما غير محسوس بشئ من الحواس ولا بمتوهم ايضا فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم
الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وايضا فكل عاقل لا ينكر عقله نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم واما قوله

وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود
المحوى في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور
معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكمنا بامتناع
افادته وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم يكن
معلولا للحاوى اما مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب
بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك
الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي
الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي
وانما اوردنا لها كليا غير مختص بهذا الموضع تمهيدا لايراده
مختصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله
واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان ذلك الحكم
الكلي وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوى هما معا
استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه
عاد وجعل التالي مختصا بهذا الوضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى
العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على
تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان
كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه ايضا لما
بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان
كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوى فهو ممكن في نفسه واجب
بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شئ من
السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره
اولا والاولى حذفه اذ لا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه
وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف
في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا
بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان
المحوى ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه
اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك اصار البرهان حينئذ مقتضيا الامتناع

ومن بعد هذه الاصول الخ هناه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل واما هذه الصفات الاخر فليس كذلك اى ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بهما ولكنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئا منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت ان فى الموجودات المحسوسة امورا غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا * تذنيب * (كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به يشتمل كل حق وجوده) * التفسير * قوله كل حق اى كل موجود وحاصله ان كل موجود فانك اذا اخذت ماهيته مجردا عنها مشخصاته فانها تكون غير محسوسة ولا موهومة واذا كان الامر فى كل الحقايق كذلك كانت الحقيقة التى هى علة جميع الحقايق اى علة وجود جميع الحقايق اولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية * المسئلة الثانية * فى تفصيل القول فى العلل الاربعة التى هى العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين غرضه من هذه المسئلة فى فصول ثلثة من هذا الكتاب * تنبيه * (الشئ قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه وهو ما به من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته ويكون جزأ من احدها وتلك هى العلة الفاعلية او الغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) * التفسير * الشئ الذى يفتقر اليه الشئ اما ان يكون جزأ منه او لا يكون فان كان جزأ منه فاما ان يكون هو الجزء الذى لاجله يكون الشئ بالقوة وهو العلة المادية مثاله السطح فانه مادة

استناد شئ من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته فلما تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما ورد فى المتن فالاصوب ان تقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقريرا تاليا للمتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذى هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعية فى المرضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والثانى على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما مر فى النمط الاول **قوله** (واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن) لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثانى وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه

الثلثة للمثلث واما الذى لا يكون جزأ من الشئ فاما ان يكون مؤثرا فى وجود الشئ وهو العلة الفاعلية اومؤثرا فى علية العلة الفاعلية وهى العلة الغائية فان

لاجل غرض فلولا ذلك الغرض لبقى فاعلا بالقوة كما كان فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بذلك العرض * تنبيه * (اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان لم ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود فى الاعيان * التفسير * لما ذكر ان علة الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا الكلام فرع على كون الماهية مغايرة الوجود احتج ههنا على ذلك بانك تعلم حقيقة الشئ عند شكك فى وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم وهذه الحجة فى هذه المسئلة قد ذكرها فى اول المنطق وذكرنا ما فيها وعليها فلا حاجة الى الاعادة * اشارة * (العلة الموجودة للشئ الذى له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة اوبجميعها فى الوجود وهو علة الجمع بينها والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة لماهيتها ومعناه علية العلة الفاعلية ومعلولة لها فى وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها * التفسير * الغرض من هذا الفصل احكام الاقسام الاربعة من العلل فمن احكام العلة الفاعلية انها اذا كان الشئ مركبا من الاجزاء فقد يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد يكون علة

بجميعها اما الاول فكالماهية فكما يقال للبناء انه هو الفاعل للدار اى هو المحدث لصورتها فى مادتها والافعال البشرية كلها كذلك واما الثانى فكالمفارقات التى هى علل الهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما ومن احكام

بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو حل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك لانه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل برهانى وللبرهن ان يستعمل كل شئ فى اثبات ما يناسبه على ما بين فى صناعته * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد لذلك من ان

تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد اوعن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للسماوى وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين) تقرير الوهم ان يقال لو سلمنا ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة اوعن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد اوعن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى اولزوم علتهما عن واحد اوعن اثنين قيل ولو كان الحاوى والمحوى اوعلتاهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم الحاوى تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوى وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى عن واحد اوعن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى

العلة الغائية انها علة فى ماهيتها العلية العلة الفاعلية بالفعل ومعلولة فى وجودها للعلة الفاعلية اما الاول فكما بيناه واما الثانى فلان العلة الفاعلية انما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لاجله ولقائل ان يقول قولك للعلة الغائية علة بماهيتها العلية العلة الفاعلية فيه اشكال لانكم تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا روية لها ولا شعور لها اصلا فماهية العلة الغائية ههنا لا يمكن ان يقال انها موجودة فى الذهن لانه لا ذهن ههنا ولا شعور وغير موجودة الخارج لان وجودها فى الخارج معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لا يمكن ان يكون علة للامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائية ولا خلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه فى اول طبيعيات كتاب الشفاء واما قوله ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية اما القسم الاول فغاية فعله لابد وان تكون حادثة فاما القسم الثانى فغايته لابد وان لا تكون حادثة فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكفى القول فى العقول واما قوله وليست علة لعليتها ولا بمعناها فالمراد منه ان العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل ان يكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور * اشارة * (ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود ولعله حقيقة كل وجود فى الوجود) معناه ان كان فى الوجود شئ هو علة اولى فهى علة لوجود كل شئ ولوجود علل ماهيات الاشياء ايضا وهذا ظاهر * المسئلة الثالثة * فى اثبات واجب الوجود والكلام فى هذه المسئلة مبنى

عن واحد ان يكون احدهما يتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حله اختلف القائلون باستناد السماوات الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشئ مما ذكر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب ما يملأه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا ان يكون التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك * وهم وتنبيه * (لعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التى تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علة وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه ثم

على امور احدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن لابد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لابد وان يكون موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ماذكر ابطال الدور ههنا لعلة سنذكرها بعد ذلك ونحن نشرح كلامه فى هذه

تنبيه * (كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه اولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علة صار ممتنعا ومثل شرط وجود علة صار واجبا واما ان لم يقرن بها شرط لاحصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لايجب ولايمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته) *التفسير * كل موجود اذا اعتبر حاله فاما ان يكون بحيث لايصح العدم عليه لما هو او يصح والاول هو الواجب لذاته والثانى هو الممكن فكل موجود اما واجب واما ممكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا اعتبرت حقيقته من حيث هى هى واما اذا لم تنظر اليها من هذا الاعتبار فربما لايبقى ممكنا بل يصير واجبا اوممتنعا فانك لواخذته بشرط وجوده اوبشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل ان يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال حضور سببه الموجب له يستحيل ايضا ان يكون معدوما وحال كونه معدوما ﴿ لما ﴾ اوعند حضور سبب عدمه يستحيل ايضا ان يكون موجودا ولكن كونه بحيث لما هو هو لاينافى كونه واجبا اوممتنعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب فى هذا الفصل غنى عن الشرح * إشارة * (ما حققه فى نفسه الامكان

تحدد الحاوى لاسبق له على المحوى وليس كل ماهو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولامعلولية لم يجب قبلية ولابعدية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون مامع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان) اقول هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه الجواب هو الذى سبق مع مزيد ايضاح وهو غنى عن الشرح * وهم وتنبيه * (واعلم ان تقول ان الحاوى والمحوى جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبى الوجود فجاز امكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشئ ولامكان ان لم يملأ كل خلا وانما يعرض مايعرض اذا كان محددا فيلزم مع تحدد ان يكون الحد محيطا بملاء اوغير محيط بملاء فيكون خلاء) اقول هذا الفصل واضح وقدمر بيان ماينا سبه فى اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى * اشارة * (وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوى اونفسه التى يكون كصورته اوالى جملته) اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوى اونفسه التى يكون مبدأ لصورته اوتكون هى كصورته اوعين صورته اوجعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة مالم يتم وجودها لاتكون علة واى هذه الاشياء يفرض علة فانه لايتم موجودا الامع الجميع * تذنيب * (قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط مافيه قوامها ولاتوسط للجسم بين الشئ وبين مالايس بجسم من هيولى اوصورة حتى يوجدهما اولا فوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لاتكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر اوصور مايتجدد عليها اواعراض)

فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ اوغيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) * التفسير * لما تكلم فى ماهية الواجب والممكن تكلم الآن فى ان الممكن لابوجد الا لسبب و بين ذلك بان ابطل كون الممكن

لما بين امتناع كون كل حاوى السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهانى ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ فى النمط السابع على ان علم البارى بغيره صور فى ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا شئ واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور فى ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقترن صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثانى قابلها على ان الحق فى ذلك ما سنذكره فى موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهى كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها

موجودا من ذاته فان الممكن مما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء احدهما اولى منها باقتضاء الآخر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت انه موجود بغيره واقائل ان يقول ذكرتم فى هذا الفصل امرين احدهما ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته والثانى انه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد وان يكون وجوده من غيره اما الاول فمستغنى عنه لان الممكن معتبر بما لا يقتضى لذاته الوجود ولا العدم واذا كان الممكن معتبرا بذلك كان الاشتغال بان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جاريا مجرى بيان ان ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه واما الثانى فلا بد فيه من بيان زائد لانه لا يلزم من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهى ان لا يكون وجوده من شئ اصلا لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله اما بادعاء الضرورة او بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يقل شيئا من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم لما كان معلوم البطلان بالضرورة فلا جرم لم يلتفت الشيخ اليه * تنبيه * (اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته وجملة متعلقة بها فيكون غيرواجبة ايضا ويجب لغيرها ولنزد هذا بيانا) * التفسير * لما بين ان الممكن لا بد له من سبب تكلم ههنا فى فساد التسلسل وقد كان من الواجب عليه ان يتكلم

قول هذا الفصل فى بيان ان السبب المؤثر لايجوز ان يكون متقدما تقدما زمانيا على المسبب فانه لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله ولا الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا قام الدلالة على ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معا وذلك عنده محال والبرهان الذى ذكره ايضا مختص بهذه الصورة فكان الاولى تقديم الكلام فى هذه المسئلة على هذا الموضع لكنه لما كان فى عزمه ان ذكره فى موضع آخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لاجرم تساهل فيه ههنا ثم اعلم ان البرهان المذكور على فساد التسلسل تارة يذكر على وجه لايحتاج فيه الى التقسيمات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ اورد الوجه الاول اولا ثم اردفه الوجه الثانى وبيان الوجه الاول ان يقول لو تسلسلت تلك الاسباب التى هى باسرها ممكنة فلابد من افتقاره الى موجود آخر فاذن لابد من شئ يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع احادها وجب ان لايكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها لاخارجا عنها فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب وانطبق هذا المعنى على لفظ الكتاب فنقول قوله اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب الوجود ويجب لغيرها فاعلم ان معناه انها وان لم يتسلسل فقد انتهت الى سبب غنى وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لاجرم لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الآخر فهذا هو السبب فى حذف احد جزئى المنفصلة واما ان تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن والجملة متعلقة بتلك الآحاد ممكنة فالجملة والآحاد باسرها ممكنة فيكون الجملة يصدر بوساطة تلك المراد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لاتسخن اى شئ اتفق بل ماكان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيئ كل شئ بل ماكان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لاعواد الاجسام كالنفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هى نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لايمكن ان يكون فاعلا لما لاوضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئه اعنى مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها يعنى النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط الجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لاتكون اسبابا للهيوليات الاجسام ولا الصور هاتيجة وهناك يتبين امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصورها يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور فى الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التى تجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التى تعد الاجسام للتسخن ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات

﴿ الاصول ﴾

والآحاد مفتقرة الى شئ آخر والا لكان الممكن غنيا عن السبب والذى يغاير جميع الممكنات وجميع آحادها لابد وان لايكون ممكنا واذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب ﴿ شرح ﴾ (كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها وذلك لانها اما ان لاتقتضى علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها واما ان يقتضى علة هى الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شئ واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة واما ان يقتضى هى بعض الآحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك واما ان يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها هو الباقى) * التفسير * قال رضى الله عنه وارضاه لما قرر البرهان على الوجه الاجمالى شرح ذلك الوجه الاجمالى بهذا الوجه التفصيلى فنقول لو قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد منها معلول فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها اولا يكون والاول باطل لان كل جملة فهى مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل جملة فهى مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكنا لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت ان هذه الجملة ممكنة فهى اما ان تفتقر الى مؤثر اولا تفتقر والثانى باطل والا لكان الممكن غنيا عن المؤثر ولما استند شئ من الممكنات الى شئ آخر ولو كان كذلك لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى سبب فثبت ان تلك الجملة مفتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون هو ذلك المجموع واما ان يكون سببا داخلا فيه واما ان يكون سببا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع

العقول * هداية وتحصيل * (فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لايشاركه شئ آخر فى جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هى من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لايجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا لابتوسط احدهما ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا ولن يكون لجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات) قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مران واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع فى بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما اوجسمانيا اونفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثانى ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل * زيادة تحصيل * (وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها و يلزم الجسم السماوى عن آخرها لان لكل جسم سماوى مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوى بتوسط جرم سماوى فيجب ان تكون الاجرام السماوية تبتدئ فى الوجود مع استمرار باقى فى الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة فى استفادة الوجود مع نزول السماويات) هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لايمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة فى استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم

هو نفس تلك الجملة والشئ الواحد من الاعتبار الواحد لايكون مؤثرا فى نفسه واما القسم الثانى فهو ينقسم الى اقسام ثلثة لانه امان يكون المؤثر فى تلك الجملة كل واحد من آحادها واما ان يكون العلة واحدا منها غير معين او يكون العلة واحدا منها معينا والاول باطل لان كل واحد واحد من آحادها غير مستقل بتحصيل الجملة والثانى ايضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على التعيين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة وحده فرجع الى القسم الذى قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد يفرض على التعيين فانه لايكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلة علته الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شئ خارج وهذا آخر ما قررناه فى هذا الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح * اشارة * (كل علة جملة هى غير شئ من آحادها فهى علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) * التفسير * انا انما ابطلنا القسم الثالث من اقسام القسم الثانى وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين ان قلنا انها ليست علة لبعض آحاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لابد لها من الدلالة فنذكر فى هذا الفصل ما يدل عليها وهى ان كل ما كان علة لجملة فاما ان لا يكون علة لشئ من اجزائها واما ان يكون علة لبعض اجزائها دون البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم يكن علة لشئ من اجزائها استحال ان يكون علة لها لان جميع اجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع اجزاء الشئ كان حصول ذلك الشئ واجبا حينئذ

﴿ بالاجمال ﴾

بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالهما فى علية الافلاك المتوالية ولا بمساوات العقول للافلاك فى العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف * زيادة تحصيل * (فى الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى) اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدء بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلى وجرم سماوى معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضى بالضرورة صدور جرم سماوى وجوهر عقلى معا عن جوهر واحد عقلى ولكن القول بصدور شيئين عن شئ واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فى بادى الرأى بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضى اذا فهم على الاطلاق الذى يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما فى سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط اكثر من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالظاهر لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت 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 والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله (ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع فى معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عنه معلولاته) فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره

يكون حصول ذلك الشيء غنيا عن تلك العلة لايقال لم لا يجوز ان يكون اجزائها غنية باسرها عن العلة الا ان تلك الجملة لايحصل الاعند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع مفتقرة الى تلك العلة لانا نقول ذلك الاجتماع اجزاء ماهية ذلك المركب فاذا افتقرت فى ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم يكن غنية عنها فى جميع اجزائها بل يكون مفتقرة اليها فى بعض اجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثانى وهو ان يفتقر بعض اجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لاتكون علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط واما القسم الثالث وهو ان يكون علة الجملة علة لجميع اجزائها فهو المقصود وظهر حينئذ ان علة كل جملة فلا بد وان يكون علة لجميع اجزائها * اشارة * (كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلولة) * التفسير * ولما ثبت افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شئ خارج عنها فذلك الخارج وجب ان لايكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك لكان احد تلك الجملة لا يكون شيئا خارجا عنها واعلم انه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كأنه فى الوسط والواجب لايستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهى طرف بمعنى فهى واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا فهى معلولة معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير معلولة هذا خلف * اشارة * (كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية اوغير متناهية فقد ظهر انها اذا لم تكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لامحالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهى

بالاجمال وبقى ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن (ا) وصدر عنه شئ واحد وليكن (ب) فهو فى اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شئ وليكن (ج) وعن (ب) وحده شئ وليكن (د) فيصير فى ثانية المراتب شيئان لاتقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن (ب) بالنظر الى (ا) شئ آخر صار فى ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شئ وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معا ثالث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) معا خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادى عشر وعن (ج د) معا ثانى عشر ويكون هذه كلها فى ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى مافوقه شئ واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى تكون فوق واحدة صار ما فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لايحصى عددها فى مرتبة واحدة الى مالانهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شئ كان ذلك الشئ هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذاهوية فما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثانى هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لولم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لاوحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك

الى واجب الوجود بذاته) كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية اوغير متناهية فلا يخلو حالها من احد قسمين فاما ان يكون جميع آحادها معلولا اولا يكون بل يكون فى آحادها مالا يكون معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب وهو الطرف فلتلك الجملة طرف ولن كان القسم الثانى وهو ان تكون فى جملة احادها مالیس بمعلول والذى لا يكون معلولا فهو واجب لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة فهى لامحالة منتهية الى واجب الوجود لذاته وهو الطرف وهذا آخر كلام الشيخ ههنا فى اثبات واجب الوجود وقد بقى ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور وهو ان يكون هذا يترجح بذلك وذلك يترجح بهذا واعلم ان الدور باطل والمعتمد فى ابطاله ان يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ولقائل ان يقول اما ان تعنى بتقدم العلة على المعلول التقدم بالزمان او بالذات او بمعنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وايضا فاذا انفكت العلة عن المعلول فى زمان واحد جاز انفكاكه عنه فى سائر الازمنة وماكان كذلك لم يكن علة للشئ وايضا فاذا وجدت العلة فى الزمان الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول فى الزمان الثانى فتأثير العلة فى المعلول اما ان يكون فى الزمان الاول او فى الزمان الثانى فان كان الاول كان وجود المعلول متأخرا ❊ احدهما ❊ عن وقت وجود العلة وقد بينا انه متى كان كذلك انسد على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود وان كان الثانى لم يكن العلة متقدمة على المعلول فى الزمان لانه انما صار علة لذلك المعلول فى الزمان الثانى وقد حصل

له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا الا اول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها فى اولى المراتب هو الوجود وثلثة فى ثانيتها هى الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الاول واثنان فى ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما فى ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان فى ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان فى انهما حال ذلك المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان فى انهما حاله فى ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان فى انهما حاله المستفادة من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هى التى يعبر عنها بالثلثيث الموجود فى العقل والاولى والثانية تشتركان فى انهما حاله فى ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المراد ان من قول من ذكر الثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقى شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورى ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلى سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول ❊ **قوله** ❊ (وعلى حيثيتى اختلاف هناك الا ما لكل شئ منهما انه بذاته امكانى الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول) اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الدنى هو المعلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هى الاربعة التى ذكرها لا غير ❊ **قوله** ❊ (فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنه مبدأ الشئ) اشارة الى امرين

المعلول معه فى ذلك الزمان والثانى ايضا باطل لانا سنبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى انا لا نعقل من التقدم بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة فى المعلول فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع معناه الى انه لو كان شيئان كل

واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر ولا يبقى حينئذ

احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثانى ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالاته المذكورتين التى بها صار مبدأ لعقل آخر * **قوله** * (وبما له من ذاته مبدأ لشئ آخر) اشارة الى حاله فى ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التى بهما صار مبدأ للفلك * **قوله** * (ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات) اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه فى اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ واحد كما مر * **قوله** * (وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب) اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما الاوصاف المذكورة * **قوله** * (ثم يجب ان يكون الامر الصورى منه مبدأ للكائن لصورى والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة) اى ينبغى ان تستند عليته للعقل الذى تحته الى حاله التى له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذى تحته الى حاله التى له فى ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول بشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك * بقوله * (فيكون بما هو عاقل الاول الذى وجب به مبدأ لجوهر عقلى وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى) ثم اشار * بقوله * (ويجوز ان يكون الآخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة جسميتين) اى تفصيل حاله فى ذاته الى الحالتين المذكورتين اعنى التى له من حيث كونه بالقوة والتى له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ للهيولى الفلك التى يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثانى صار مبدأ لصورته التى يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين فى ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه ومتأخرة عنها من وجه كما مر فى النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ فى الترتيب كان

فرق بين التالى والمقدم اصلا بلى لو فسرنا تقدم العلة على المعلول بما مر وراء التأثير لكان الكلام مستقيما ولكن الشان فيه واما الثالث فلابد من بيانه ثم لئن وقعت المساعدة على ذلك لكن فى قولنا المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ كلام فان ذلك التقدم ان كان بالزمان كان صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناها فى كتاب النهاية والانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ انما تركه لذلك

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ فى وحدة واجب الوجود خمسة فصول قال رضى الله عنه البرهان الذى تمسك الشيخ به فى اثبات هذا المطلوب مفتقر الى مقدمتين فلاجل ذلك تكلم الشيخ اولا فى تينك المقدمتين ثم خاض بعد ذلك فى البرهان * اشارة * كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق فى امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف فيه فيكون لمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف به وهذا ايضا غير منكر واما ان يكون ما يختلف فيه عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير

منكر) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان احدى المقدمتين اللتين ذكرهما وقبل الخوض فى تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين فالاولى ان كل شيئين او اكثر فلابد وان يكونا متخالفين او يتشابهان او تشخصهما لان تشخص هذا لو كان حاصلا لذلك الكان هذا ذلك لاغيره هذا خلف الثانية

أن الاشياء قد تكون متوافقة فى شئ من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس وقد لاتكون متوافقة فى شئ من المقومات كالاجناس العالية فانها لاتكون متوافقة فى شئ من المقومات وان كانت ربما توافقت فى شئ من الصفات العرضية واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول

كل اشياء فهى مختلفة باعيانها كما بيناه فاذا اتفقت فى امر مقوم لها كان مابه الاختلاف مغايرا لمابه الاشتراك لامحالة فيكون هوية كل واحد منهما مركبة شارك الآخر ومابه امتاز عن الآخر وعند ذلك اما ان تكون مابه الاشتراك لازما لمابه الاختلاف او بالعكس او يكون مابه الاشتراك عارضا مفارقا لمابه الاختلاف او بالعكس فهذه اقسام اربعة لامزيد عليها فلنعتبر احوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون مابه الاشتراك لازما لمابه الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبايع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمعقولات وكالتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للحقايق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان فى كون كل واحد منهما ضدا للآخر وانما اوجبنا اختلاف مقدمتى الشكل الثانى فى السلب والايجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات فى الوصف الواحد ممكنا كما ان اشتراك المتماثلات فيه ايضا ممكن لاجرم لم يمكن الاستدلال بالاشتراك فى الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها واما القسم الثانى وهو ان يكون مابه الاختلاف لازما لمابه الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له لكان حاصلا معه ابدا ولو كان حاصلا معه ابدا لما وقع الاختلاف فيه مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل انما حصل الحيوان ولو كان كذلك استحال ان يتميز لاجله حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو

﴿ تخلف ﴾

للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ماوردنا ببيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول و يجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم واسندوا معلولا الى مابليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر فى الشرح ان الشيخ خبط فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر فى موضع من كتبه التى وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب فى كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى مايخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلى ماذكره ولامنافضة بينهما كما مر واما الحجة التى ذكرها ان كانت فهى لاتدل فى هذا الموضع على قصور بل لعمرى قد كفى للشيخ بحجة فى موضع خرست السن الفصحا فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لاتصلح للعلية فى هذا الموضع وكرر ماذكره مرارا من كونها امورا عدمية اوامورا مشتركة متساوية فى جميع الماهيات وما يجرى مجراه والجواب بعد مامر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هى شروط وحيثيات

ن يكون مابه الاشتراك عارضا مفارقا لمابه الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان يكون مابه الامتياز عارضا مفارقا لمابه الاشتراك ومتى وقفت على ماقلنا معرفت مافى الكتاب فان الفاظه فى هذا الفصل بنة جلية * اشارة * (قد تجوز ان تكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل الخاصة ولكن لايجوز ان تكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب ماهيته التى ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولامتقدم بالوجود قبل الوجود) * التفسير * هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها فى تقرير البرهان الذى ذكره فى التوحيد وهى ان ماهية الشئ يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته ويجوز ايضا ان تكون صفة لماهية سببا لصفة اخرى ولكن لايجوز ان تكون الماهية ولاصفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما تقدم الشئ على نفسه او ان يكون الشئ موجودا مرتين وهو محال ولانا ننقل الكلام حينئذ الى الوجود الاول والكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل مافى هذا الفصل واعلم ان الكلام فى هذه المسئلة من اجل المباحث الالهية وقد اضطربت العقول والافهام فيه وانا اشير الى النكت المعتبرة فيها واخيل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فاقول لاشك ولاشبهة فى ان الله تعالى موجود فلا يخلو اما ان يكون قول الموجود عليه

تختلف احوال العلة الموجدة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس كما ظنه بل هى مما يقع على مايقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر فى الوجود ثم قال المعلول الاول لايجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كما لاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكما لاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شئ من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثانى لايصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك فى الشفاء فى هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لانمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة اومعلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة كلها بلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لايجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضى كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجرى مجرى الاجزاء فى العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصورى والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذى عول عليه فى سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذى قال فى برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلمى يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية

وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك المعنوى والاول هو ان يقال وقوع لفظة الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته واللون على السواد والبياض وقد اتفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب اليه طائفة من حذاق المتكلمين واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بامور الاول انا نعلم بالضرورة ان مقابل

فى هذه المباحث العلية اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لايمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمى وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ فى سائر كتبه فى هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلى البرى عن الامكان لا يتبع حال علته فى ذاتها اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها اعنى الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادى يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج فى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ماهو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا فى كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح بنحل بما مر ❊ وهم وتنبيه ❊ (وليس اذا قلنا ان الاختلاف لايكون الاعن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لاينعكس كليا) تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة فى العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدر ان معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولايلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لاينعكس كليا والعلة فى ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات ❊ تذكير ❊ (فالاول الحق يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتى يتم الاجرام السماوية وينتهى الى جوهر عقلى لايلزم عنه جرم سماوى) اقول لما كان الابداع ايجاد شئ بلا توسط آلة اومادة اوزمان اوغير ذلك وكان العقل الاول هو الذى اوجده الاول تعالى من غير

ان الا بداع

جزل

يقال العين اما ان يكون

وسا اللهم الا ان يكون

راد المسمى بلفظ العين اما هذا

واما ذاك وحينئذ يستقيم التقسيم

ويكون المورد امرا معنويا مشتركا

لان كون الشئ مسمى باللفظة الفلانية

حالة نسبية معقولة وهى مشتركة

بين الامرين والثالث وهو انا اذا

اقمنا الدلالة على ان العالم لابد له

من مؤثر موجود قطعنا بوجود

المؤثر ثم لو تشككنا فى ان ذلك الموجود

واجب اوممكن اوجوهر اوعرض

لم يقدح تشككنا فى كل واحد

من الاقسام فى قطعنا بانه موجود

واعتقدنا انه واجب ثم تشككنا

فى انه ممكن فانه لايبقى فى هذه الحالة

اعتقاد كونه واجبا فلولا ان كونه

موجودا امر مشترك بين جميع هذه

الاقسام والالوجب ان لايبقى القطع

بكونه موجودا عند الشك فى هذه

الاقسام كما لايبقى القطع بكونه

واجبا عند الشك فى كونه ممكنا

والرابع وهو ان من قال بان الوجود

امر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا

فيه من حيث لايشعر به لان الوجود

فى كل شئ لما كان يخالف وجود

الآخر لم يكن ههنا شئ واحد يحكم

عليه بانه غير مشترك بل ههنا منهومات

لانهاية لها ولابد من اعتبار كل واحد

منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا

فلما لم يحتج الى ذلك بل الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه مطرد فى جميع الموجودات ❊ توسط ❊

علمنا ان الوجود غير مشترك الخامس انا كما نعقل فى السوادات انها متساوية فى السوادية وكذا القول فى جميع الطبايع النوعية فكذلك نعقل فى الموجودات انها متساوية فى مجرد الوجود فلو جاز انكار هذه القضية لجاز ايضا

انكار تلك القضايا وذلك يفضي الى ان لايقطع بتماثل شئ من الاشياء اصلا السادس وهو ان رجلا لوذكر شعرا وجعل قافية جمع ابياته لفظة الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة ولو جعل قافية جميع ابياته لفظة العين مثلا بحيث

يكون اللائق بكل بيت معنى من معاني لفظ العين فانه لايقال فيه ان القافية مكررة ولولا ان العلم الضروري حاصل للكل بان المفهوم من لفظ الموجود واحد في الكل والا لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا به في الصورة الاخرى فهذا جملة ماذكره في ابطال قول من يقول ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة ففساده كالمجمع عليه بين الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فحينئذ تقول لو ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مقارنا لماهية اخرى واما ان لايكون والقسم الاول مذهب كثير من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته تعالى وصفة من صفات حقيقته والقسم الثاني مذهب اكثر الفلاسفة ويقولون ان وجوده تعالى عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان انيته عين ماهيته تعالى والشيخ ابطل هذا القول بالدليل المحكي ولا بأس بان نعيده مع مزيد تقرير نضمه اليه من قبلنا فنقول وجود الله تبارك وتعالى لو كان زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا لان وجوده تعالى على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته الله تعالى ولايتقرر الصفة بدون الموصوف فيكون وجوده تعالى مفتقرا الى ماهيته تعالى وكل مفتقر الى غيره فهو

ممكن فثبت انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا لابد له من سبب لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب وذلك السبب اما ماهيته او غيرها والثاني باطل لان وجوده تعالى لو كان مستفادا من شئ آخر لكان الباري تعالى معلولا مفتقرا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل

توسط شئ آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقربه هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا يستند الى شئ غير علتها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه اعادة تصور الجميع معا ﴿ اشارة ﴾ (فيجب ان يكون هو لي العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون بعد جرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها مالم يقترن بها الصورة) يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في الاجرام

لان ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ماقول الشيخ عليه في ابطال قول من يقول ان وجوده تعالى مغاير لماهيته تعالى واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو الذي اختاره الشيخ من ان وجوده تعالى يساوي وجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشئ من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه ادلة قوية جلية ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول ان الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو موجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يكون غير عارض لها او لا يقتضي ولا واحد من القيدين فان اقتضى ان يكون عارضا للماهية وجب في كل وجود ان يكون عارضا لها الان لازم الحقيقة الواحدة حاصل انها حصلت فيلزم ان يكون وجود الله تعالى عارضا لماهيته وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا لشئ من الماهيات وجب في كل وجود ان لا يكون عارضا لماهيته فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهيتها هذا خلف بالاتفاق وايضا فالممكنات موجودة فاذا لم تكن موجودة بوجود عارض لها وجب ان يكون وجود بوجود هو نفس ماهيتها فحينئذ يكون قول الموجود على الموجودات بالاشتراك وهو عود الى القسم الذي ابطلناه واما ان قيل الوجود لا يقتضي ان لا يكون عارضا لماهيته ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ لم يتقيد باحد هذين القيدين الا بسبب منفصل فلا يتحقق وجود ذات واجب الوجود من حيث انه هو الا بسبب خارجي فلا يكون واجب الوجود ﴿ يحدث ﴾ واجب الوجود هذا خلف الثاني وهو ان الحكماء اتفقوا على ان العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الاله تعالى واتفقوا على انها مدركة لوجوده تعالى وكيف ومطلق الوجود عندهم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضي

اسماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردهما الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بهما الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نقيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزأ من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في الافاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حيزه كما مر ﴿ قوله ﴾ (واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة) لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض من هذا المفارق صورة خامسة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي

ان يكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذى ابدأ عليه يعولون وبه يقولون فى ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها فانهم يقولون اناقد نعقل ماهية المثلث مع الشك فى وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهنا ايضا لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وجب ان يكون الوجود مغايرا للحقيقة والا لافرق الثالث وهو انه لو لم يكن حقيقته تعالى الانجرد الوجود مع سائر القيود السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخل فى علية وجود الممكنات لان العدم لايكون علة للوجود ولاجزأ منها واذا خرجت تلك القيود السلبية عن ان يكون معتبرة فى علية الممكنات كانت علية للممكنات ليس الا لذلك الوجود فاذا كان ذلك الوجود مساويا لوجود سائر الموجودات يلزم ان يكون سائر الموجودات مساوية لوجوده تعالى وعليته للممكنات فيلزم ان يكون وجود كل شئ مساويا لذات الله تعالى فى صفته واقوله الرابع هو انهم اتفقوا على الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها مايصح على سائر افرادها وهذه المقدمة استدلوا على اثبات انهيولى للافلاك وعلى ابطال مذهب ذيمقراطيس فى الجزء الذى لايتجزى على ما قررنا هذين المقامين فيما مر وبها استدلوا ايضا على فساد القول بالابعاد الخالية فقالوا لما افتقرت الابعاد فى بعض المواضع الى المادة وجب افتقارها اليها ابدا لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لايختلف واذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود مخذوفا عنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز ان يختلف مقتضاها واذا كان كذلك فالوجود فى حقنا عرض مفتقر الى المهية محتاج اليها فكيف نعقل انقلاب مثل هذا الوجود فى حق الله تعالى جوهرا قائما بالنفس بحيث يكون اقوى الموجودات واشدها قياما بالنفس فاما الحجة التى عول الشيخ عليها فى بيان انه لايجوز ان يكون وجود الله تعالى

يحدث عنه فى المستعد امر مايصير مناسبته لذلك الامر بشئ بعينه اولى من مناسبته بشئ آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ماهو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهوؤ الاول العام التشابهت نسبتها الى الصور الا مايكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة لا لامر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لابد فى وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق * **قوله** * (ولابد ألا اختلافا تها الا الاجرام السماوية بتفصيل مايلى جهة المركز مما يلى جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور العناصر) يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة يلى المركز مما يلى جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالى واما التفصيلى فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر فى الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعنى الكندى ومن تبعه بعده قالوا لان الفلك مستدير فيجب ان يستدير على شئ ثابت فى حشوه فيلزم من محاكاته له التسخن حتى يتحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا ومايلى النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار ومايلى الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذى يلى الارض هو البارد والذى يلى النار هو الحار فهذا سبب كون العناصر ثم قال الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضى ان يكون الوجود اولا جسما وليس له فى نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لاستكمال له وجود بمجرد الصورة

﴿ ٣٠٧ ﴾ لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وجب ان يكون

زائدا على ماهيته تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لوكانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا نمنع هذا التقدم و بيانه من وجوه الاول انا سنبين ان شاء الله تعالى فى النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة ﴿ ٣٠٨ ﴾ على المعلول بالذات ان اريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لايؤثر فى المعاول الابعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعى ان المؤثر فى وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لاباعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك مما لافائدة فيه وان اريد بالتقدم امر وراء المؤثرية فذلك غير متصور فضلا عن ان يكون مصححا به الثانى انا نزلنا من هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهى متقدمة بالوجود على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فماهياتها علل قابلة لوجوداتها فى هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك فلم لايجوز مثله فى العلة الفاعلية وايضا فالشيخ ذكر فى اول هذا الفصل من هذا الكتاب انه قد يجوز ان يكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته فنقول الماهية اذا كانت مؤثرة فى صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولايجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والالم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه مسلم ان العلة هى نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لايجب ان يكون ﴿ حصول ﴾ بالوجود فان قيل اذا لم يكن الوجود معتبرا فى كون الماهية مؤثرة وكل ما لايكون موجودا كان معدوما فحينئذ يلزم ان يكون الماهية حال عدمها مؤثرة فى وجود نفسها وذلك محال فنقول انه لايلزم من قولنا انه لايتوقف عليه الماهية

الجسمية التى هى الابعاد فقط مالم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يتبع فى وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لايصير جسما بحيث يتبع غيره فى الحركة اويسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ بصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التى تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة فى اربع جمل عن كل واحد منها مايهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقسامها من الاسباب الخفية علينا * قوله * (ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلى الذى هو رب هذا العالم) اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التى هى مبادى التركيبات فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثانى امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع و بتوسط الضوء لتسخينها و بتوسط السخونة تخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعى و بسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التى بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التى هى مبادى حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة فى موادها وموادغيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هى منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التى تعد موضوعاتها لان تكون مبادى افعال تخصها و بعد

لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال عدمها مؤثرة فى الوجود كما انه لايلزم من قولنا انه لايتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق ان الماهية من حيث هى هى

مغايرة لوجودها وعدمها ونحن انما جعلنا المؤثر فى الوجود نفس تلك الماهية فقط وذلك لايمنع من خلوها عن الوجود فهذا تمام الكلام فى هذه المسئلة ويجب ان يعلم انه لايمكن ان يحصل فى هذه المسئلة قول وراء الاقوال الثلثة التى ذكرناها ويجب ايضا الاحتياط فى تمييز كل واحد من هذه الاقوال عن الآخر ليتضح الكلام فى هذه المسئلة سريعا * اشارة * (واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره اوصفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون معلولا وان كان ماتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية مالذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه تعين اول سابق فكلامنا فى ذلك وباقى الاقسام محال) * التفسير * قال رضى الله عنه لما فرغ عن تقرير المقدمتين شرع الآن فى ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واجبى الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للآخر فى تعينه ومشاركا له فى وجوب وجوده ومابه الاشتراك مغاير لمابه الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما مركب من الوجوب الذى شارك به الآخر ومن التعين الذى به امتاز عن الآخر وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة المذكورة فى المقدمة الاولى واحدها ان يكون الوجوب الذى به الاشتراك لازما للتعين الذى به الامتياز وهذا القسم وان كان قد بينا انه صحيح فى الجملة لكنه باطل فى هذا الموضع بالدلالة

حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره فى النمط الثانى * قوله * (وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهى المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملت ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان) يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلى هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا فى اول ابداعه بريئا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بالحدوث مادة كان كماله متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التى تعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام فى هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن العقول السماوية يقتضى اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لايصدر عن الاجسام فلا كلام فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه ومالم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا ينا قض قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب فى ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه الى الشهرستانى ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا

التى قررناها فى المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على ما مر واما القسم الثانى وهو ان يكون التعين لازما للوجوب وهذا يقتضى ان يقال ايضا حصل

الوجوب حصل ذلك التعين فكل واجب وجوده فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا واما القسم الثالث والرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين او يكون التعين عارضا للوجوب فهما باطلان لوجوه كثيرة واقربها ان كل عارض مفارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم افتقار كل واحد من واجب الوجود الى علة خارجية اما فى وجوبه او فى تعينه وذلك يخرجهما عن الوجوب بالذات ويقتضى امكانهما وهذا تمام تقرير الدلالة ولقائل ان يقول اما ما ذكرتموه فى افساد القسم الاول من ان التعين لو كان علة للوجود للزم تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه مامر فى الفصل السالف ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الوجوب وصف سلبى وبتقدير ان يكون الامر كذلك يبطل هذا الدليل يقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتى امران الاول ان الوجوب مناقض للامتناع الذى هو امر عدمى ومناقض العدم ثبوت فالوجوب امر ثبوتى الثانى وهو ان الوجوب عبارة عن تأكد الوجود ولو كان الوجوب عدما والعدم مناقض الوجود لكان الوجوب متأكدا بمنافيه ومناقضة وهو محال والجواب عن الاول ان الوجوب كما انه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع بالامكان الخاص فالامكان الخاص ان كان

﴿ مرتبة ﴾

عدميا مع انه ينافى الامتناع الذى هو امر عدمى فحينئذ يكون المنافى للامر العدمى عدميا ايضا ويبطل دليلكم وان كان وجوديا مع ان الوجوب ينافيه وعندكم المنافى للوجودى عدمى فيلزم ان يكون الوجوب

كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة فى نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه فى النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاجرام السماوية الحادثة يقتضى اسناد تلك الاجرام الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شئ الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

﴿ النمط السابع فى التجريد ﴾

اقول يريد ان يبين فى هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات فى الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر فى الكائنات مع تعقله اياها من حيث هى خيرات تابعة لذاته التى هى منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية * تنبيه * (تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد) اقول لما ذكر فى آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ فى هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدأ الاول هى

عدميا والثاني ان قولكم الوجوب تأكد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته و يمتنع زواله ثم زعمتم
ان هذا الاستحقاق وزوال الامتناع ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عنيتم به شيئا آخر فافيدوا
تصوره ثم التصديق به ﴿ ٣١١ ﴾ ثم ان سلمنا ان ماذكرتموه يدل على كون الوجوب امرا ثبوتيا لكن

مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير و بعده مرتبة النفوس السماوية
الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى و بعدها مرتبة
الصور من صور الفلك الاعلى الى صور العناصر و بعدها مرتبة
الهيولیات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية
و انها ينتهى مراتب البدو و يكون بعدها مراتب العود اعنى
التوجه الى الكمال بعد التوجه منه و اولها مرتبة الاجسام النوعية
البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض و بعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة
بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها و بعدها
مرتبة النفوس النباتية بامرها و بعدها مرتبة النفوس الحيوانية
على اختلافها و بعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
بجميعها و المرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور
جميع الموجودات كما هى اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى
مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ
الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر
ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتب فى صفى المراتب على التكافى منها
من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهى فى نهاية
الخسة وتحاذيها فى الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها * قوله *
(ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوعة ما للصور المعقولة غير
منطبعة فى جسم تقوم به بل انما هى ذات آلة الجسم فاستحالة الجسم
عن ان يكون آلة لها وحافظ للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل
يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر العلوية) لما كانت النفس
الناطقة واقعة فى اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد
تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة
وما يتبعها و بانها غير متعلقة الوجود بشئ غير مبادیها الدائمة الوجود
على ما ثبت فى النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار
بلفظة لما الى ما ثبت فى النمط الثالث من عدم ارتباع النفس فى الجسم
و بقوله التى هى موضوعة ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية
معها ببقائها التى بها استدل على امتناع انطباعها فى الجسم و بقوله
بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم

هو كون الشئ واجب الوجوب وهذا نسبة مخصوصة بين لذات والوجود والنسبة بين الشيئين متأخرة
عن كل واحد منهما وهذا يقتضى ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزأ منها واما ثالثا
فلانا نعقل الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته وقسم

هنا ما يدل ايضا على كونه عدميا
من وجوه الاول ان الوجوب لو كان
امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا
او لا يكون فان لم يكن واجبا جاز
زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق
الواجب واجبا فالواجب لذاته
غير واجب لذاته هذا خلف وان
كان واجبا وجب ان يكون وجوبه
صفة اخرى وجودية زائدة عليه
ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز
ان يكون الوجوب واجبا هو
نفس ذاته المخصوصة لانا نقول
هذا ممنوع لان الوجوب بتقدير
كونه موجودا مساويا لسائر
الموجودات فى الوجود ومخالفا لها
فى الماهية وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فوجوده مغاير لماهيته
فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان
واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة
خاصة واسطة بين ماهيته ووجوده
واذا كان كذلك وجب ان يكون
وجوبه مغايرا لماهيته ووجوده
لان الاية التى بين شيئين مغايرة لهما
لامحالة والثانى ان الوجوب لو كان
امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس
الذات الواجبة واما ان يكون
جزأ داخلا فيها او امرا خارجا عنهما
والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه
امرا ثبوتيا باطل واما قولنا ان القسم
الاول باطل اما اولا فلانا نصف الذات
بالوجوب ووصف الشئ بنفسه غير معقول
واما ثانيا فلان المعقول من الوجوب

الثانى ايضا باطل لان الوجوب انما يكون جزأ من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزء آخر وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل ان تكون مركبة وايضا فلا يخلو اما ان يكون بين هذين الجزئين ملازمة اولا يكون فان كان الاول فاما ان يكون الوجوب لازما للجزء الآخر او بالعكس والاول

باطل لانه ما لم يجب الجزء الاول لم يجب به غيره فان كان وجوبه نفسه كان وجوب الشئ نفسه وقد ابطلناه وان كان غيره فذلك الغير اما ان يكون هو هذا الوجوب فحينئذ يكون وجوبه خارجا عنه وهو القسم الثالث الذى سيأتى الكلام عليه واما ان يكون وجوبا آخر فيعود التقسيم المذكور فيه والثانى وهو ان يكون الجزء الآخر لازما للوجوب فهو ايضا باطل لانه ما لم يكن الوجوب الذى هو الملزوم واجبا لم يجب به غيره فيكون الوجوب واجبا اما ان يكون نفسه او غيره والكلام فيه مامر قبله واما ان لم يكن بين الجزئين ملازمة فان كان الجزآن واجبين كان واجب الوجود اكثر من واحد وهو يبطل اصل الكلام وان لم يكونا واجبين كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب هذا خلف فثبت انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزأ من ماهية الواجب واما القسم الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل لان كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة اليها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الا لوجوب سببه فلا بد وان يكون لتلك الذات وجوب آخر قبل هذا الوجوب ليجب الوجوب المتأخر بسبب الوجود المتقدم ثم الكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل وهو باطل

منه احتياجها فى وجودها وكما لاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعها بعد لفظة اما وتمام مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ماذكره الشيخ ابو البركات البغدادى واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة فى النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان افساد المزاج المنتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشئ مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل * تبصرة * (اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بآلتها لا بالتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة ولو عرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة للقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فى نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه) اقول التبصرة جعل غير البصير كالاعمى يبصر والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا فى تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشئ الحاضر امامه انما يكون فى نسبته الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل

الاقسام الثلاثة ثبت ان الوجوب لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا واذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك الاشياء الكثيرة فى الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفات فى الماهية قد تشترك فى السلوب من غير وقوع التركيب فيها فان كل بسيطين يفرضان فانهما

يشتركان فى سلب كل ماعداهما عنهما لامحالة وان كان الاشتراك فى السلوب يقتضى الكثرة لما كان الامر
كذلك لايقال هب ان الوجوب امر سلبى لكنا نقول لابد وان يكون بين هذا الامر السلبى وبين التعينات التى
بها يختلف كل واحد منهما الآخر ملازمة فاما ان يكون السلب ملزوم التعين

لذاته بذاته وماعداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقد ان الآلات تكرار لماسلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لايضرها فى بقائها فى نفسها ولافى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست بالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى مامر فى النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لابالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة فى ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج بنى كل واحدة فى هذا الفصل وهى استثنائية متصلة مقدماتها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهى قوله لكان لايعرض الآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها فى تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التى تصدر عنها بالالات البدنية ويختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار والانسان فى سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو باوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لايكون احد سمعا ولا بصرا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالى وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض الالات كلال يعرض للنفس فى تعقلها كلال بل قد يكل الالات ولاتكل هى فى تعقلها بل اما يثبت واما يزيد وينمو كما فى سن الانحطاط وايضا

والتعين ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامر السلبى نفى محض وعدم صرف ومعلوم ان الاعتبار الذى ذكره لايجرى فيه ثم لئن سلمنا ان الوجوب وصف ثبوتى لكن لانسلم ان تعين كل واحد من تلك الاشياء المتعينة وصف ثبوتى وبيانه من وجوه الاول ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان لكل واحد من افراد ماهية التعين تعين زائد عليه ولزم التسلسل لايقال لم لايجوز ان يكون التعين متعينا بنفسه لانا نقول ان التعين بتقدير كونه ثبوتيا اما ان يكون تعين زيد هو تعين عمرو اوغيره فان كان الاول لم يلزم من وحدة التعين وحدة المتعين وعلى هذا التقدير تحمل ان تكون الاشياء الواجبة لذاتها يكون لها تعين واحد وحينئذ نختار من الدلالة المذكورة فى توحيد القسم الثانى وهو كون التعين لازما للوجوب ويلزم انه ايضا تحقق الوجوب تحقق ذلك التعين ونقول مع ذلك انه لايلزم نفى التعدد كما فى هذا الموضع واما الثانى وهو ان يكون تعين زيد مغايرا لتعين عمرو فالتعينان متشاركان فى اصل ماهية التعينية ومتمايزان بكل واحد منهما عن الآخر تعينه الخاص وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك يقتضى ان يكون تعين المتعين زائدا عليه ويلزم التسلسل والثانى وهو ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود ذلك الغير فى الخارج ووجود ذلك الغير فى الخارج يتوقف على تعينه لان مالا يتعين لايوجد فى الخارج فان كان تعين ذلك التعين فى الخارج هو التعين الاول والذى فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه لاينضم اليه ذلك التعين الا بعد وجوده فى الخارج

ولا يوجد في الخارج الا بعد انضمام ذلك التعين اليه وان كان تعين آخر لزم ان يكون الشيء تعينان فيكون متعينين فيكون الواحد اثنين وهو محال ولان الكلام في كيفية انضمام التعين الثاني اليه كالكلام في كيفية انضمام التعين الاول اليه ويلزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعين الشيء

لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما لان الاختلاف في الامور السلبية لا يوجب الكثرة على ما مر لا يقال هب ان الوجوب والتعين امر سلبي لكن لا بد وان يكون بين الوجوب وبين التعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامور السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتموه ثم لئن سلمنا ذلك على هذين المقامين ولكن هذا المحال لازم ايضا على القائلين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى يشارك الممكنات في الوجود ويمتاز عنها بتعينها وتشخصها ومابه الامتياز مغاير لمابه الاشتراك فذات الله تعالى مركبة من الوجود الذي تشارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز عن غيره فيه فاما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة او لا يكون فان كان فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك المعين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات لا يقال لا نسلم ان واجب الوجود يساوي الممكنات في الوجود ومن سلمنا ولكن لا نسلم ان التعين امر زائد لانا نقول

﴿ ما ﴾

اما عن الاول فعلى خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلو جاز ان يقال الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لا يجوز ان يكون الواجب معقولا على الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي

كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقصود وهو ان تعقلها ليس بالآلة بديهة وههنا قدمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي ما هو ممكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة كان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءه ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاخلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فصحة قابلة للازدياد والانتقاص وذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مفنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعات العلمية تكون هكذا الا على

وحينئذ يندفع اصل الحجة وعن الثاني انكم اذا منعتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطل اصل حجتكم وههنا اسؤلة اخرى ولكن فيما اوردناه كفاية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله (واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره) فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك التعين فان على هذا التقدير يلزم ان يقال ايضا حصل الوجوب حصل معه ذلك التعين وكل واجب فهو ذلك الشخص فيكون الواجب واجبا لاغير واما قوله (وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلنا فيه الواجب معروضا ذلك التعين لان ذلك التعين اذا كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان يكون معلول سبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعين معلول سبب منفصل فيكون واجب الوجود بتمام تعينه مستفيضا من السبب منفصل هذا خلف واما قوله وان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره اوصفته وذلك محال) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين وانما ابطل ذلك بانه لو كان الوجوب معلولا للماهية لكان متأخرا عنها بالوجود فيكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال واما قوله (وان كان عارضا فهو اولى بان يكون معللة) فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب عارضا لذلك التعين ولاشك في فساده وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام الثلثة وبه يتم الدلالة واما قوله (وعند ذلك وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو معلول) فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر في ابطاله الا ان قال لو كان تعينه لا لكونه واجبا بل لامر آخر فهو معلول ثم انه رد هذا الكلام مرة اخرى وزاد في بيان ابطاله بان قال ان الذي جعلتموه علة التعين واجب الوجود اما ان يكون تلك التعينه الذي به صارت ماهيته مشخصة فحينئذ يكون العلة علة لخصوصية ما بالذات بحسب وجوده وهو محال

مايستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل مايفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار يشمل التجربيات ومايجري مجراها مما يعد من البديهيات * زياده تبصرة * (تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرايحة الضعيفة اثر القوية) يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية بامرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لاتصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات في تلك القوى كأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لايكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لايكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقهورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى * قوله * (وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ماوصف) هذه القضية هي صغرى القياس وكبراه مامر وتقريره ان يقال العاقلة قد لايكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية والمقدمة الاولى ظاهرة مع انفعال ما الكنها لاتضعف ولاتكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ماوصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لالذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولايوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض افاضل الشراح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لايبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور ياباه واما قوله الخيال يدرك

واما ان تكون علة لتعين آخر بعد التعين الاول السابق وكلامنا فى ذلك التعين السابق وباقى الاقسام الاخر محال فاعلم انه لو ذكر هذا الكلام حين مايعرض لابطال القسم الثانى لكان التقسيم اقرب الى الضبط فاما الآن فقد ظهر المقصود ايضا * فائدة *(اعلم من هذا ان الاشياء ﴿ ٣١٦ ﴾ التى لها حد نوعى واحد فانما يختلف احوال اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهى المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين تعين كل واحد لعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضوع وفيما يجرى مجراه) * التفسير * قال رضى الله عنه الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما يتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص لمعين منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية لكان ايضا حصلت تلك الطبيعة النوعية حصل ذلك التعين فكل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها فى شخصها اى لا يوجد من تلك الحقيقة الا شخص واحد واما اذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلا بد وان يكون لعلة خارجية وليست تلك العلة الا بعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة اجتماع المثلين فى محل واحد لان علة المغايرة بين المثلين اذا لم يكن الا تغاير القوابل فحيث لا يحصل تغاير القوابل لا يحصل التغاير بين الامور الحالة ولقائل ان يقول لم قلتم انه لا علة لتغاير الاشياء المتماثلة الا تغاير محالها وبيانه هو ان تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحال محال اخر الى غير النهاية ولا دافع لذلك ﴿ اما ﴾ الا احد امرين احدهما انتهاء المحال الى ما لا يوجد لكل واحد منها ما يماثله وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان متماثلان قط ويقتضى صحة القول بمذهب ذيمقراطيس فى الاجزاء التى لا تتجزى وقوعا وان كان يتجزى

البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس بشئ لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره فى الحاسة وضعفه * زيادة تبصرة * (ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل فى الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكا تها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا آلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) اقول هذه حجة ثالثة وهى اوضح من المذكورتين قبلها وهى مبنية على قضية واضحة هى ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له فى شئ لا يمكن ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هى كبرى هذه الحجة وهى قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ادراك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان تتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا العاقلة مدركة لذاتها ولا دراكاتها ولجميع مايظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر فى النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة فى الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التى لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لا يضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شئ * زيادة تبصرة *(لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة) وهذه حجة رابعة وهى اوضح الحجج على هذا المطلوب وهى مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها فى آلته وهذان مما مر بيانهما فى النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها فى افعالها وهذا مما مر بيانه فى النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة فى الماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة

وهما والآخر ان تعلل تغاير المحلين بالحالين ومغايرة الحالين بالمحلين وهذا باطل لانا لو علمنا مغايرة كل واحد منهما بمغايرة الآخر لزم الدور وان علمنا مغايرة كل واحد منهما بذات الآخر فهو باطل لانه لو لا مغايرة المحلين لما تغاير الحالان ولو لا مغايرة الحالين لما تغاير المحلان فعلمنا ان الامر لا يكون الا بالوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم ان وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لا تمشي على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن مع ان الوجود الواجب مجرد عن الماهية والقابل واذا كان الامر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل ان يكون شخصها في نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم ههنا وجودات اخر وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فقد جعل قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك انه باطل وهم لا يقولون به واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب ان الحجة التي ذكرها في الفصل السالف حجة عامة في ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون جنسا تحته انواع او نوعا تحته اشخاص والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا تحته اشخاص لان اشخاص النوع الواحد انما تتكثر اذا كانت مادية كما بينه ولما استحال في الاشياء الواجبة ان تكون مادية استحال ان يكون الواجب نوعا تحته اشخاص * تنبيه * (قد حصل من هذا ان واجب الوجود بحسب تعين ذاته وانه واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه) * التفسير * قال رضي الله عنه هذا الكلام غني عن الشرح * المسئلة الخامسة * في تنزيه ذات واجب الوجود تعالى عن الكثرة خمسة فصول واعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها لافتقارها اليها على ما سيأتي

اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغاير الانسان للكلي من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ قد تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة * قوله * (لانها انما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها) وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها * وقوله * (فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن 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 اللازم لتجدد التعقل * وقوله * (ولانها مادية) اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية * وقوله * (فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل هي في مادته موجودا في مادتها ايضا) اشارة الى المقدمة الثانية * وقوله * (ولان حصوله مجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته بالعدد) اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور * وقوله * (فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا) اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتنافها اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة * وقوله * (وقد سبق بيان فساد هذا) اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة فظهر من ذلك ان العاقلة

ان شاء الله تعالى ببيانه واعلم ان الكثرة الواقعة فى الشئ تارة تكون حسية كتألف الجسم من اجزائه الجسمانية وقد تكون عقلية كتألف الجسم عن الهيولى والصورة وتألف الانواع من الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع التركب ثم اردفه بالبراهين الخاصة * اشارة *(لو التأم ذات واجب

اواشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها اوكل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لاينقسم فى المعنى ولافى الكم) *التفسير* الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية متركبة عن امور فانها مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل ماهية متركبة فهى مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية متركبة فهى ممكنة ولاشئ من الواجب لذاته بممكن فالواجب لذاته لايكون مركبا اصلا لايقال لم لايجوز ان يقال تلك الماهية وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجى وذلك لان اجزاءها واجبة ويلزم من وجوب اجزائها وجوبها واستغناؤها عن السبب فنقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقى معلولاته وذلك الجزء الواحد البسيط كان الشئ الذى هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من الواحد كان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر ان هذه المسئلة مبنية على التى قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين اواشياء يجتمع لوجب بها فاعلم ان معناه انها لو كانت مركبة ﴿ فظاهر ﴾ لكانت مفتقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكان الواحد منها اوكل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فمعناه انه اذا كانت الجملة مفتقرة الى تلك الآحاد كان كل واحد من تلك الآحاد متقدما

انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله (فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لاتنتهى تكون الصورة التى للشئ الذى فيه القوة المتعقلة * **وقوله** * (والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما) اشارة الى معيتهما فى جميع الاوقات * **وقوله** * (فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما اولا يحتمل التعقل اصلا) انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى تالى تلك المتصلة * **وقوله** * (وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) استثناء لنقيض التالى بفساد قسمى المنفصلة معا الان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراضات على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية والاجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ماهو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام المعقولية اى ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساوات واما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية

على واجب الوجود ومقوماله لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم اصلا ثم لقائل ان يقول لم قال ولكان الواحد منها اوكل واحد منها قبل الواجب الوجود وما الفائدة فى هذا التزييد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من اجزائها

وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ فانه مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا تتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى تقدم بالوجود على الجسم وان كان جزأله فههنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لا نعتقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل بما يوافق اصوله هو الواجب * اشارة * (كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له لماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره * التفسير * لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق فى ذاته شرع الآن فيما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره ان كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزأ من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزأ من ماهيته فهو محال اما اولا فلانه يصير ماهيته تعالى مركبة وقد بان فساده واما ثانيا فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان احد الجزئين خارج عن الآخر فالجزء الذى هو الوجود خارج عن الجزء الآخر فاما ان يكون هذا الوجوب قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشئ آخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لا جزأ منها فثبت ان الوجود لا بد

فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا فى محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا فى محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هى عرض قائم بنفس مالم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت فى العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين فى محلها لان احداهما حالة فى العاقلة والاخرى فى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة فى محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة الجسم لما مر فى المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فاذن العاقلة ليست بجسمانية واو كانت محلا لصورة حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة فى العاقلة وفى محلها معا والاخرى حالة فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشئ باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية فى محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة فى الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب الوجود ليس بعرض حال فى محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هى متخالفة بالحقايق ومتشاركة فى لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التى سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضى اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشئ منها فى وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذى ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس

وان يكون امانفس الماهية اوخارجاعنها واما القسم الثالث وهوان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذى يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك ولنرجع الى شرح المتن اما قوله كل مالايدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير

منه ان الشئ الذى لايكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون ايضا جزأ من ماهيته على مابيناه ويجب ان نفسر قوله كل مالايدخل الوجود فى مفهوم ذاته بمالايكون الوجود تمام ماهيته اذلو حملناه على ظاهره لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لافرق بين قولنا الوجود غير داخل فى ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل مالا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ من ذاته فاما اذا فسرناه بماذكرناه استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فيبقى ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذى لا يكون الوجود نفس ذاته لايجوز ان يكون جزأ من ذاته فقد ثبت فيما مر انه لايجوز ان يكون خارجا عن ذاته لازماله فلم يبق الا ان يكون مستفادا من الغير ولما استحال ذلك فى حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان الكلام المستقصى فى هذا المعنى قدمر * تنبيه * (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لابذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وايضا فكل جسم محسوس سيجد جسما آخر من نوعه اومن غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود معلول) * التفسير * غرضه من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس من قبيل الاعراض ﴿ فى ﴾

لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى مايجب لها بعد مفارقتها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثانى الاحالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة * تكملة لهذه الاشارات * (فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته) لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها شرع فى اكمال الكلام فى بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة * قوله * (ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه) هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال فى شئ من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق فى الحالتين فهو اصل بالقياس اليهما واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والالكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفين والاصل لايمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذهو بسيط فالنفس ان كانت اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اى لم يكن بسيطا غير حال كانت اما مركبة واما حالة والثانى باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنى الاصل موجود فى المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات * قوله * (والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة فسادها وجدوثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب) هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لاينافى بساطتها ولامن قبيل الاجسام وقدمر ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض وقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لابذاته معناه ان كل ما كان حالا فى محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمشكل ههنا

فى ذواتها اما اما لايكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطته * قوله * (واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها) اى اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم تكن هى ومايجرى مجراها مما لاتركيب فيه ولا هو بحال فى غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لايجتمعان فى البسيط والاول حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن النفس لايمكن ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقائها يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة تخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقى منها هيولياها وحدها لما كان الباقى من النفس هو النفس بل جزأ منها وحينئذ يجوز ان لايكون كلا تها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع اوغير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لايكون جزأ لما لا وضع له والثانى لايخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها اولم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على مامر وكانت هى النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير فى اقامتها اولم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على مامر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير فى اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لايجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لايوجد الامستندا الى جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ماذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ماذكره وعلى جزئى الجسم بالتشابه والا فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان فى احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان اوفى استغنائهما عن ذلك

واجبة بالجسم الذى حلت الاعراض فيها وهذا خطا لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لايجب به بل لسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة النوعية الى هيولى وصورة فاعلم ان الغرض منه بيان انه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولاشئ من الواجب لذاته فيه كثرة اما الصغرى فبيانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثانى ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم محسوس فسنجد جسما آخر من نوعه اومن غير نوعه الا باعتبار جسميته فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا بد وان نجد جسما آخر من نوعه المعين اوان كنت لاتجد جسما من نوعه الخاص الا انك تجد مايشاركه فى الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول قد وجدت اشخاصا تساويه فى نوعه الاخير وقد عرفت ان ماكان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثانى فهو يشارك ذلك الغير فى كونه جسما ويخالفه فى خصوصية نوعيته ومابه الاشتراك مغاير لمابه الامتياز فيكون ذات

كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه ان كل جسم وكل عرض فانه لابد وان يكون معلولا ممكنا فلا يكون شئ منها واجب الوجود * اشارة * (واجب الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لماسواه مقتضية لامحالة الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لايدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لايشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي ﴿ ٣٢٢ ﴾ فلا يحتاج الى فصل

عنها لمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) * التفسير * الغرض من هذا الفصل تنزيهه تعالى عن ان يكون مركبا من الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة وهي ان حقيقته تعالى لايساوي حقيقة شيء آخر البتة لان ماعداها من الحقايق مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم تكشف عن اختلاف الملزومات فاما قوله فاما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لايدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فاعلم ان هذا الكلام كأنه جواب عن سؤال من يقول انك ذكرت ان حقيقته تعالى لايساوي حقيقة غيره البتة وهذا لايستقيم على قولك لان من مذهبك ان وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود فاذا كان كذلك كان وجود جميع اشخاص الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس هو نفس حقايقها بل هو امر عارض لماهياتها وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب ان الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لايخرجه عن كونه في نفسه ماهية لان المعروض كما ان له ماهية فكذلك ﴿ او كان ﴾ العارض له ايضا ماهية واذا كان كذلك كان لحقيقة الباري تعالى امور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها وايضا فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجود وسائر الماهيات

فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس و يلزم منه انعدام المشروط عند فقد ان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ماهو مباين القوام له اولامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد وذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ الحدوث صورة انسانية يقارنه و يقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ماهو مبدأها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدء الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذ البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ماهو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استحباب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استحبابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا الان مايقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها ومايقتضي فساد معلول لايقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما او كان عدميا * وهم وتنبيه * (ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فانقض الجوهر العاقل عقل ( )

تقتضي الامكان فنقول ايضا فذاته تعالى يقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات يقتضي الامكان والافتقار الى الغير فان كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير مساوية لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة وحينئذ لا يبقى الاحد

وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فهو (ا) عقل اولم يعقلها فان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط) لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى اخره وهو ظاهر * زيادة تنبيه *

(وايضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) ايكون كما كان عند ما عقل (ا) حتى يكون سواء عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه هو انه يلزم انه اذا عقل (ا) صار (ا) فاذا عقل (ب) فان بطل كونه (ا) فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي (ا) ولم يصير (ب) ناقضوا مذهبهم فان بقي (ا) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا * وهو آخر تنبيه * (وهؤلاء ايضا

قد قالوا ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا

المذهبين الآخرين احدهما القول بان لفظ الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة لحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية على ما مر بيانه ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب الوجود لا يشارك شيئا في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو ينفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير ولكن فيه اشكال من وجهين الاول ان قوله انه تعالى منفصل عن غيره بذاته لا يستقيم على قوله لان ذاته تعالى اذا كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعنده ان امتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن البعض لابد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته تعالى عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء فقال الوجود لا يشترط امر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي

الثاني ان قوله فذاته تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا في المنطق ما فيه من البحث * وهم وتنبيه * (ربما ظن ان معنى الوجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس

يعني به الموجود بالفعل وجودا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة ان ما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع) * التفسير * لما ذكر انه تعالى ليس بمركب من الجنس والفصل اورد على نفسه سؤالا وهو ان الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى تحت الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم اجاب عنه بانا اذا قلنا في الجوهر انه الموجود لا في موضوع لا نعني به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لا في موضوع لوجهين الاول انا نعرف ان زيدا جوهر وان كنا لا نعلم وجوده فضلا عن ان نعلم ان وجوده لا في موضوع الثاني ان الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لا في موضوع فقد سلبي وهذا ايضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد من القيدين خارجا عن الماهية استحال وجود مجموعهما فيها بل

واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة) هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى * حكاية * (وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو خشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل ونا قض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول) الخشف اردء التمر ويقال للضرع البالي ايضا خشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي * اشارة * (اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول) لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصار شيء ما ويضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء

بل المراد انه الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشيء الذي ماهيته مغايرة لوجود الله تعالى وليس كذلك فلا يكون داخلا تحت جنس الجوهر وهذا حاصل الكلام في هذا الفصل فان قيل ﴿ ٣٢٥ ﴾ لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذ الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لاحق من لواحق ذاته تعالى وذلك لا يصلح ان يكون جنسا لا فيه ولا في حق غيره وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * المسئلة السادس * في نفي الضد والند عنه تعالى * اشارة * (الضد عند الجمهور يقال على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طبعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه * تنبيه * الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) قال وهذان الفصلان جليان ظاهران غنيان عن الشرح * المسئلة السابعة * في انه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد * اشارة * (الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته)

آخر الى الشيء الصار فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقائم اشتغل بذكر الحجة على فساده * قوله * (فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميز ان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر اولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى) تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامر ان موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخران يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر اولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو وهذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين

* التفسير * اقول ذات الباري تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزهة عن التغير وقد عرفت في النمط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم انا قد تكلمنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية * المسئلة الثامنة * في ان الطريق الذي سلكه الشيخ

اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر مابعده فى الوجود والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى *سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق * اقول هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) * التفسير * من الناس من اثبت بحدوث العالم او امكانه ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وهذا الطريق وان كان جيدا لكن الطريق الذى سلكه فى هذا الكتاب اجود لانه اعتبر حال الوجود فقال لاشك ان ههنا موجودا وكل موجود اما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا افتقر الواجب فلابد من الواجب على كل حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان منزها عن جهات الكثرة وان لايكون جسما ولاجسمانيا ويلزم من الامرين ان يكون العالم المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا ويلزم من مجرد كونه غير جسم ولاجسمانى كونه عاقلا ومعقولا ويلزم من وحدته ان يكون الصادر عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر عقلا وان يكون العالم واحدا فبهذا الطريق صار ذات البارى تعالى وصفاته معلومة من غير حاجة الى اعتبار افعاله تعالى ﴿ عنه ﴾ ثم استشهد بالآية التى ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والكلام فيه ظاهر * النمط الخامس * (فى الصنع والابداع)
الصنع فى اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذى يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع

فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعنى التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى * تذنيب * (فيظهر لك من هذا ان كل مايعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ آخر) لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ماذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ فى شئ آخر والجلية فى اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين * تنبيه * (الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم بصيرها وجود من خارج مثل ماتعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون مايعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى) لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى مايكون علالا لوجود الاعيان الخارجية التى هى صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى عليا فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثانى عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره * تنبيه * (كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى مصور لوجود الصورة فى الاعيان اوغير موجودها بعد فى جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لامن غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته) هذه قسمة اخرى الكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشئ موجود فى الاعيان اعنى كل تعقل انفعالى اولشئ لم يوجد بعد فى الاعيان اعنى كل تعقل فعلى فاما ان يحصل من سبب عقلى كالعقل الفعال يصورها فى جوهر ماعاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لامن شئ خارج

مختص بالممكن الذى لا يكون كذلك وفى هذا النمط عشر مسائل * المسئلة الاولى * فى ان علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان وان الشئ حال بقائه لا يستغنى عن السبب وفيها ثلثة فصول * وهم وتنبيه * انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى به يسمى العامية المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول اوجاز على البارى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى فى آن اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى تعالى ايضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيم يجب ان يعتقد فى هذا * التفسير * قال رضى الله عنه المشهور ان احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال بقائه حتى لو فنى الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بامور احدها ان البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون له اثر فى الفعل او لا يكون فان كان له اثر فذلك الاثر اما الذى حصل اولا وهو محال واما غيره فحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث واما الباقى فهو غنى عنه واما ان لم يكن له فيه اثر كان ذلك اعترافا باستغناء

عنه والحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كامرا وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان فى وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفى وجود الانفعالات منها ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجى كامر فى النمط الثالث * اشارة * (واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا) لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلى ذاتى اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق فى النمط الرابع و يعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها الذاتية وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها و يعقل سائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى * اشارة * (ادراك الاول للاشياء من ذاته) فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبايع عقلى متبدد المبادى والمناسب) اقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال المدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ما هيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخييلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلا

الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو ان افتقار الحادث الى الفاعل ليس الا في الامر الذي يستفيده من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لافتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل آخر ووجود مسبوق بالعدم وذلك يقتضي ان يكون علة الحاجة هي الحدوث والمرجع الى تفسير المتن قوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ يتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر واما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الموجود واما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا ان علة حاجة الفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكما زعموا انها هي الامكان والمتكلمون لا يطلقون اسم الفعل الا على ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما اثر في ايجاد الشيء بعد ان لم يكن مؤثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يفتقر اليه الغير وهذا البحث الثاني لغوي صرف واما البحث الاول فعقلي صرف واما قوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا فاعلم ان المراد منه ان المحدث حال بقائه يستغني عن السبب عندهم وانما قال وقد يقولون لان المتكلمين باسرهم لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم ذهبت الى ان الباقي انما يبقى ببقاء قائم وذلك البقاء غير باق بل الله تعالى ﴿ على ﴾ يخلقه حالا بعد حال وعلى هذا الباقي لا يكون غنيا حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى حال المفتقر الى الفاعل ومنهم من انكر ولكن زعم ان الجوهر مفتقر حال بقائه الى اعراض اخر غير باقية فيكون الجوهر

اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا ان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما الوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبايع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل منصور بصور المعقولات 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 بمايشابهه وتارة الى العلم بمايقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا يتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحد احقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم فيه ميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة بها وجاءت ايضا

على هذا التقدير ايضا مفتقرا الى الفاعل حال بقائه بالطريق الذى بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لاجرم ما حكى عنهم باسرهم انهم يقولون باستغناء الباقى عن الفاعل مطلقا بل حكى عنهم انهم قد يقولون ذلك اما قوله كما يشاهد ونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم ان هذا اشارة الى الحجة الاولى التى حكيناها عنهم واما قوله وحتى ان كثيرا منهم لا يجدون شيأ ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة اخرى الى حكاية اقوالهم من استغناء الفعل حال بقائه عن الفاعل واما قوله لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى فى آن اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود على العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى العدم حتى يحتاج الى الفاعل فاعلم ان المراد منه ما حكيناه عنهم فى الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن له فيه حال بقائه تأثير فهو المطلوب وان كان له تأثير فهو محال لان تأثير الفاعل فى اخراجه من العدم الى الوجود لكن اخراجه من العدم الى الوجود حال بقائه محال فاستحال افتقاره الى الفاعل واما قوله وقالوا لو كان مفتقرا الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر والبارى تعالى ايضا كذلك الى غير النهاية فاعلم ان المراد منه ما حكيناه فى الحجة الثالثة واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه الدلالة فى هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب عنها فى سائر الكتب

على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة اللوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته) تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هى صور متباينة متقررة فى جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون متكثرا 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 لازم معلول له فصور الكثرة التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولا شك فى ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبائنه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى ولولا انى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط اعلى ومع ذلك فلا اجد من نفسى رخصة ان لا اشير فى هذا الموضع الى شئ من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة

* تنبيه * (يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله فى العرضى دخول عرضى فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له مفعول ولا بالى لان كان احد هما محمولا على الآخر مساويا

اواعم اواخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ بحركة من الشئ ومباشرة وبآلة وبقصد اختيارى اوغيره اوبطبع اوتولد اوغير ذلك اوبشئ من مقبلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا اوكان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كأنه قال انسان حيوان فاذا كان مفهوم الفعل هذا اوكان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك فى غرضنا ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس لفعل فاعل ولاجعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا العدم الجائز لايمكن ان يكون الا بعد العدم فنى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود مالیس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم) * التفسير * قال الشارح رضى الله تعالى عنه الشئ اذا وجد بعد عدمه بعدية زمانية ففيه بحثان احدهما لفظى والآخر معنوى اما اللفظى فهو ان لفظ المفعول ولفظ المحدث الزمانى هل هما متساويان حتى يكون كل محدث زمانى مفعولا وكل مفعول محدثا زمانيا ويكون احدهما اعم من الآخر واعلم ان المتكلمين باسرهم اتفقوا على ان المفهوم من لفظ المفعول فى اللغة العربية اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزمانى لان لفظ المفهوم لايتناول على سبيل الحقيقة

خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لايحتاج فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك و بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فاظنك بحال العاقل مع مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولاتظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعقل الفعال لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هى حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل مالیس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهى تعقل الاول الواجب ولاموجود الا هو معلول للاول الواجب كانت جملة صور الموجودات الكائنة والجزئية على ماعلمه

الا لمحدث الصادر عن القادر المختار فلما الذي لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان المفعول اعم من المحدث الزماني لانهم يسمون العالم مفعولا للباري تعالى والباري فاعلا له مع ان العالم عندهم غير محدث حدوثا زمانيا فظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على ان لفظ المحدث لزماني ولفظ المفعول ليسا متساويين بل احدهما اعم من الآخر الا ان المتكلمين زعموا ان لفظ الفعل اخص من لفظ المحدث والفلاسفة زعموا انه اعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك لكان قول القائل فعل بالاختيار تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزأ من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا ولكان قوله فعل بالطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزأ من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متناقضا واعلم ان هذا البحث بحث لغوي صرف والمتكلمون زعموا كون الاول تكريرا وكون الثاني تناقضا وهذا هو صريح مذهبهم ونص قولهم فلا معنى لالزام ذلك عليهم والانصاف ان الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة الاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان كذلك صح ما قلناه واما البحث المعنوي فمن وجهين احدهما ان المفتقر من المحدث الى الفاعل الى شيء هو هو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما ان علة افتقاره الى الفاعل ما هي اهي العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم او امر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحتمل لكل واحد من هذين الامرين وان كان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم في كل واحد من الموضعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز ان يكون المفتقر الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفي محض وعدم صرف فاي تأثير يكون للمؤثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له

الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى * اشارة * (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه مختصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير ادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقتا كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع اولم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان عالما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ازيين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده) يريد التفرقة 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 بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة

والوجود وان لم يكن واجب الحصول له ولكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشئ ببعض الصفات جائزا لذاته بحيث متى اتصف به فانه يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت ان الحدوث صفة ﴿ ٣٣٢ ﴾ واجبة استحال افتقاره

الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود الحاضر فهذا اذا بحثنا عن المفتقر الى الفاعل واما البحث عن علة الافتقار فنقول العدم السابق لا يجوز ان يكون علة لذلك الافتقار لانه نفي محض ولا لذلك الحدوث لانه كيفية مفتقرة الى الوجود المفتقر الى الايجاد المفتقر الى احتياجه الى ذلك الموجد المفتقر الى علة احتياجه اليه فاوجعلنا العلة هي الحدوث لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب لكن لابد منها في اثبات المطلوب فهذا ما حصل ما في هذا الفصل وانرجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شئ من الاشياء معدوما الى قوله فلسنا نلتفت الآن الى ذلك فاعلم ان المراد منه ان الشئ اذا وجد بعد عدمه لا يبقى شئ آخر فانا نسميه مفعولا سواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم الاول او اعم او اخص واما قوله على ان الحق ان هذه امور زائدة الى قوله فليس يضرنا ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد منه البحث اللغوي الذي قررناه واما قوله ففي مفهوم الفعل الى آخره فالمراد منه البحث المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر الى الفاعل او البحث عن علة الافتقار لكن الاول اولى لانا لو حملناه على البحث الثاني لم يكن كون الحدوث صفة واجبة للحدث ﴿ معين ﴾ منافيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للحكن وذلك لم يقدح في كونه علة للحاجة فكذلك ههنا وايضا فبتقدير ان يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن قوله علة للحاجة اما العدم السابق او الوجود الحاصل او الحدوث تقسيما حاصرا الان الحق

توجد في شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب اتصاف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل و يتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك حال الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتجدد بعضها بعض على وجه لا يفوته شئ اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة او المتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها بشئ و يكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا لطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف

عنده ان علته احتاجه الى المؤثر هى الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلاثة التى ذكرها فظهر ان حمل هذا الكلام على الاول اولى وقوله فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ماليس بواجب الوجود واما وجود مايجب ان يسبق وجود العدم معناه انه لما اطل القسمان الاولان بقى ان يكون المفتقر الى المؤثر اما الوجود الممكن او الوجود المحدث * تكلمة واشارة * والان لنعتبر انه لاى الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لايمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو فى مفهومه اخص من مفهوم المقول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى الاعم بذاته اولا والا خص بعده لان ذلك المعنى لايلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لوجاز ههنا ان لايكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره و يمكن له فى حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المحدث ولان ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل)

معين فى وقت محدود من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت الذى سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك انما قل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعنى كون القمر فى اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح * تنبيه واشارة * (قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه) هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على ان الصنف الاول من الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة فى الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة فى ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهى تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف * قوله * (منها مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة) هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل * قوله * (ومنها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق مالابد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ماضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل للذى قبله) وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التى لا تتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ وهى كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها

* التفسير * لما بين فى الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل اما الوجود الممكن او الوجود المحدث قال فى هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره ممكن تقسيمه الى الدائم وغير الدائم فغير الدائم يكون احد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فثبوته اولا وبالذات وللخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزمانى

لو عقل ان لا يكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ محتاجا الى الغير والشئ متى ثبت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كيف كان فظهر منه ان الدوام لا ينافى الافتقار الى المؤثر ولقائل ان يقول الشيخ فى هذه المسئلة يتكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فى المحتاج اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب فى الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحدث وذلك مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء فيكون الاطناب فيه حشوا واما انه لم يتكلم فى المحتاج اليه فلان موضع البحث ان علة الحاجة هى الحدوث ام لا وان الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا والشيخ صادر على هذا المطلوب فى هذا الفصل من غير دلالة اصلا فان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى وقتا ما معناه ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا فى وجوده الى المؤثر فيقال له وهل النزاع وقع الا فيه فان ذلك قضية اولية بديهية فلم تثبت بهذه التطويلات بل كان من الواجب ان يقول فى اول الامر العلم بافتقار الممكن سواء كان دائما او لم يكن الى المؤثر علم بديهى اولى وحينئذ يصير جميع ما ذكرته من اول هذا النمط الى آخر هذا الفصل حشوا وان كان ذلك قضية برهانية فاين البرهان وان ما ذكرته ليس الا اعادة الدعوى والذى قاله من ان التعلق بالغير اعم من كونه محدثا حدوثا زمانيا فهو عين المطلوب والذى قاله ايضا من ان المحدث لو عقل كونه غير ممكن لما كان ايضا مفتقرا الى المؤثر وهو ايضا غير محل النزاع فان الذى زعم ان علة الحاجة هى الحدوث لا الامكان زعم انه متى تحقق الحدوث وجبت الحاجة الى السبب سواء حصل الامكان اولم يحصل واما اذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم يكن الحاجة الى السبب حاصلة فظهر انه ما تكلم فى هذا الفصل الا بالمصادرة على المطلوب واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه المسئلة فى اول هذا النمط وان الغرض

يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهى بقتضى كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلى لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف بخلاف المقابل للاول لانه صفة مقررة ذات اضافة والاول مقررة عارية عن الاضافة

* قوله * (ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ ويصير عالما بان الشئ ليس ثم فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك فى ان يكون عالما جزئيا جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم المعدمة وغير هيئة حقيقتها لا كما كان فى كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شئ وبهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا) وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التى يتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وهى كالعلم فانه صورة مقررة فى العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين و يتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا تتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلى اولا وبسببه بالمقدور الجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلى فلا يتعلق بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى البتة الا اذا استؤنف العلم وجدد فتعلق بذلك الجزئى تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم بكون الانسان

الكلى من هذا النمط بيان ان العالم ازلى دائم الوجود بدوام البارى تعالى والسؤال المشهور عليه ان يقال لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة احتياج الازلى الى الصانع والفاعل والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان ان كونه ازليا لا ينافى احتياجه الى الفاعل واعلم ان التحقيق انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة الا فى الاطلاق المتكلمين اتفقوا

جسما مالم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التى تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا فى اضافات فقط بل وفى نفس تلك الصفة * قوله * (فليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات) لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهى ان كل مالا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التى تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التى لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك فى اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون فى اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضى التغير فى نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلى واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه فى الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التى يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشئ الذى يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة فانه كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشئ بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير فى الشئ بل يحدث منه تغير فى الامر المعقول فقط * نكتة * (كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك فى حالة متقررة فى نفسك يتبعها اضافة لازمة اولا حقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة) اشار الى الصنف الثانى من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر * تذنيب * (فالواجب

على ان مجرد كون العالم ازليا لا ينافى كونه معلول علة ازلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لا لهذه الدلالة بل للدلالة الدالة على ان المؤثر فى وجود العالم يجب ان يكون قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا للفاعل لا يفعل الا بالقصد والاختيار واذا كان الامر كذلك ظهر حصول الاتفاق على ان كون الشئ ازليا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف فى هذه المسئلة بقى الخلاف فى ان العالم بتقدير كونه معلول علة ازلية هل تسمى فعلا وهل تسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف فى ذلك ليس الا فى اللفظ المحض واللغة الصرفة والمرجع فيه الى اهل اللغة فظهر ان الكلام فى هذا الموضع قليل الفائدة جدا وان بتقدير ان يكون كثير الفائدة لكن الشيخ اطنب فيما لا حاجة اليه واهمل ما يحتاج اليه * المسئلة الثانية * فى ان كل حادث مسبوق بزمان لا اول له فصل واحد * تنبيه * (الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بهما ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية قبل ايضا لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هو نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير ان يتألف من غير منقسمات) * التفسير * الغرض من هذا الفصل الاستدلال على يقدم

الزمان وتقريره ان كل ماحدث بعد مالم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس نون هذا العدم قبلا للوجود مثل كون الواحد قبلا للاثنين لان الواحد والاثنين قد تحصلان معافي الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الحاضر لاتقاربان ثم هذه القبلية اما ان يكون عبارة عن نفس العدم او عن نفس الفاعل او عن امر زائد لاجائز ان يكون عبارة عن نفس العدم لان عدم ذلك الشيء قد يحصل بعد وجوده والقبلية يستحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير ولاجائز ان يكون عبارة عن ذات الفاعل لانها قد تحصل قبل وجود الشيء وبعده ومعه والقبلية لاتكون كذلك فاذن هذه القبلية امر زائد عليهما ثم تلك القبلية ايضا امر حادث فهي مسبوقة بشيء آخر والكلام في الاول كالكلام في الثاني فيلزم ان يكون قبل كل حادث حادث لابذاته ثم نقول وهذه القبليات والبعديات مطابقة للحركات التي يستحيل تألفها من امور غير منقسمة والا لكانت المسافة كذلك ايضا ولزم القول بالجزء واذا كان كذلك استحال ان يكون الامر الذي تلحقه القبلية والبعدية متألفا من امور وغير قابلة للقسمة ولقائل ان يقول لانسلم ان القبلية والبعدية والمعية امور ثبوتية وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان هذه الامور لو كانت امورا وجودية في الخارج فهي متى نسبت الى غيرها فلابد ان تكون موجودة اما قبل ذلك الغير او معه او بعده فيلزم ان يكون للقبلية قبلية اخرى او معه او بعده ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل لايقال القبلية يكون قبلا لذاتها لانغيرها فانقطع التسلسل لانا نقول كون الشيء قبلا لشيء آخر اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافة العارضة للشيء بالنسبة الى الغير متأخرة عن المعروض والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون نفس الشيء وعينه فاذا كون القبلية قبلا لشيء آخر او معه او بعده الى التي يستحيل ان يكون عين ذاته وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فتلك القبلية لابد وان تكون مسبوقة بقبلية اخرى فيكون احدى القبليتين بعد الاخرى فيكون احداهما موصوفة بالبعدية بالنسبة الى شيء وبالقبلية بالنسبة الى

الوجود يجب ان لايكون عالما بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون عالما بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر) هذا الحكم كالنتيجة لماقبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على مابينا في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ماليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لايتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لامحالة فالقول بانه لايجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضة في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولايجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولايوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس ومايجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لامحالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لايكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل مالايكون موضوعا للتغير بل كل ماهو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ماهو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني * قوله * (ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط اوبغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان مالا يجب لايكون كما علمت) هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية

شئ آخر وما كان كذلك لايكون كونه قبلا لشئ وبعد الشئ آخر نفس ذاته بل اضافات زائدة على ذاته عارضة لها ويعود المحذور الثانى ان القبل قبل بالنسبة الى البعد والمضافان لايوجدان فى العقل والخارج الامعا ولوكانت القبلية صفة وجودية لما وجدت الامع البعد فيلزم ان يكون البعد الزمانى من حيث انه بعد زمانى موجودا حال القبل الزمانى من حيث انه قبل زمانى وذلك بين كونه قبلا وبعدا الثالث وهو ان المقدمة الاولى من المقدمات هذه الحجة التى ذكرتموها ان عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم بالقبلية فلوكانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالوجود وانه محال وان تركوا تلك المقدمة وذكروا بدلها مقدمة اخرى وهى ان كل محدث فهو مسبوق بوجود شئ آخر كان ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعله مقدمة فى اثباته واذا ثبت ان القبلية والبعدية ليستا من الامور الثبوتية لم يكن هنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك الشئ موصوفا بالقبلية ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول هذا الاشكال وارد عليكم ايضا لان كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الآخر وليس هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لاتوجد معا وان كان هذا النوع من القبلية لايحصل الابالزمان ثم انه حاصل ايضا فى نفس الزمان فليفتقر الزمان الى زمان آخر وان كان لايفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال بالكلية لايقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض من وجهين الاول ان الزمان موجود منقض لذاته يعنى ان ماهيته وحقيقته تقتضى لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فلاجرم اتصفت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر فاما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يمتنع حصوله متأخرا بالعكس فلاجرم لم يمكن كونها قبلا وبعدا لنفس

التى لانهاية لها حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها كان ايجاد مايتعلق منها بالمادة فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذهى غير متأنية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج مافيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع فى الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مرتبة بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله عز من قائل (وان من شئ الاعندنا خزائنه وما ننزله الابقدر معلوم) والجواهر العقلية ومامعها فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية ومامعها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شئ بوجوده الاول بوسط اوبغير وسط يتأدى قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تأديا على سبيل الوجوب * اشارة * (فالعناية هى احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل) هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقدمر فى النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالى لايفعل لغرض فى السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفى ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده فى النمط السادس لغرض ماوهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله لاتجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد * اشارة * (الامور الممكنة فى الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لايمكن

ذاتها فلا بد وان يكون لامر آخر الثانى وهو انا لو اعتقدنا ان كل واحد من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك فى حصول معنى القبلية والبعدية لان المعنى يكون اليوم متأخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس فاذا لم تثبتوا قبل اول ﴿ ٣٣٨ ﴾ الحوادث شيئا اصلا لم يمكنكم

ان يشيروا قبل اول الحوادث الى شئ ما حتى تقولوا بان المعنى بحدوث هذا الشئ انه لم يكن حاصلا عند حصول ذلك الشئ فظهر الفرق لانا نجيب عن الاول من وجهين الاول ان الاجزاء المفترضة فى الزمان اما ان يكون متساوية فى الماهية اولا تكون فان كانت متساوية استحال ان يكون بعضها لذاته متقدما على البعض والا لزم كون كل واحد منها متقدما على نفسه لان الاشياء المتساوية فى تمام الماهية متشاركة فى جميع اللوازم واما ان لم تكن متساوية لزم تركب الزمان من الآنات المتمايزة لان انفصال كل واحد من الاشياء المختلفة بالماهية يكون انفصالا بالفعل لا بالقوة الوهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصلة عن الجزء الآخر بالفعل قابل للانقسامات الوهمية لكن الكلام الذى ذكرناه يعود الى الاجزاء الوهمية لذلك الجزء الواحد فانها ان كانت متساوية فى الماهية يستحيل ان يكون لبعضها تقدم بالذات على البعض وان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد فرض بالقوة هذا خلف الثانى سلمنا صحة كون بعض اجزاء الزمان سابقا على البعض لذاته ولكن بهذا البيان الذى ذكرتموه عرفنا انه ليس كل ما كان سابقا على البعض لذاته ﴿ دلك ﴾ غيره لذاته فانه يصح ان يوجد معه بل بان يصح فيه ذلك كالعلة مع المعلول وايضا الواحد مع الاثنين وبان لا يصح ذلك فيه كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف تحققه على حصول زمان

ان تكون فاضلة فضيلتها الا تكون بحيث يعرض منها شرما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفى القسمة امور شريفة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثانى يجب فيضانه فان فى ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به محرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تنفصل فضيلتها ولا تكمل مؤنتها فى تكميل الوجود الا ان تكون بحيث توذى وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها فى حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار فى تلك ايضا الى احتراقات ومصاكات موذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التى فى العالم الى ان يقع لها خطأ فى حقد ضار فى المعاد وفى الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار فى امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغنى غناها ويكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبتهم هيجان وذلك فى اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفى اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم فى العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل فى القدر بالعرض كأنه مثلا مرضى به بالعرض) لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر فى قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض فى المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هى غير مؤثرة كفقدان كل شئ مامن شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضى منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذى يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك فانا اذا تأملنا فى ذلك وجدنا البرد فى نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امرا جهتها الشر بالذات هو فقدان الثمار كما انها اللائقة بها والمعد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه

محيط به فاذا كان كذلك فلا يجوز ان يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقع على هذا الطريق وحينئذ يبطل ماذكروه بالكلية وعن الثاني ايضا من وجهين الاول ان قولنا في اليوم انه متأخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد واليوم غير متأخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم متأخر عن الامس هو انه لم يوجد حين كان الامس حاضرا والثاني ان قولكم ان الامس كان مشعرة بحصول الامس في زمان مضى وان اليوم ما حصل معه في ذلك الزمان وحينئذ يلزم ان يكون للزمان زمان آخر والثاني ان المعقول من تأخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد مع الامس لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية ولا يمكن ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما لما بينا ان المعية اضافة عارضة لكل واحد منهما بالنسبة الى الآخر والعوارض متأخرة والمتأخر عن الشيء ليس عين ذلك الشيء فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع الامس انه ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل ولاذا فع لهذه الاشكالات الا ان يقال القبلية والبعدية والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك ظهر فساد حجتهم بالكلية واعلم ان الالزام الذي اورد نافي تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض يمكن ايراده في كون الزمان مع الحركة فانه يقال ان معية الحركة الى الزمان ليست نفس الزمان والحركة لما بينا ان المعية اضافة فتكون مغايرة ثم يعود البحث وههنا الزام آخر وهو ان الله تعالى سابق على العالم ويستحيل ان يكون سبقه عليه بالزمان والا لزم كونه تعالى زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير فيلزم كونه تعالى متحركا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم حصول الزمان فاما قوله في آخر هذا الفصل وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير

ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم ولذا يسامن حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا يشر بل هما من تلك الحيثية كالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم اوالى السياسة المدنية اوالى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كالموت وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها اوصدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود اوعدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لايق به اوغير مؤثر عنده . ان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كالاتها لانذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة ونما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ولنعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى مالا شر فيه اصلا والى مافيه ماهو شر وما ليس بشر والى ماليس فيه ماليس بشرا صلا والقسم الثاني ينقسم الى مايغلب فيه ماليس بشر على ماهو شر والى مايتساويان فيه والى مايغلب فيه ماهو شر وهذه خمسة اقسام الاول مالا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني مايغلب فيه ماليس بشر على ماهو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللايقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تفرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق وهو شر ولا يمكن لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التصادم المقتضي لصدور البعض ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء

ان يتألف من غير منقسمات فالمراد منه بيان ان الامر الذي يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات لايجوز ان يكون مؤلفا من امور غير منقسمة لان هذا امر مطابق للحركة والحركة منقسمة دلى ما مر بيانه في الفصل الاول والمطابق للمنقسم منقسم لان كل مايفرض له شيئا غير منقسم فالحركة الواقعة فيه منقسمة ويكون احد نصفي الحركة سابقا دلى النصف الآخر فيكون تلك المدة ايضا منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف * المسئلة الثالثة * في بيان ان الزمان هو مقدار الحركة فصل واحد * اشارة * (ولان التجدد لايمكن الامع تغير حال وتغير الحال لايمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني يتغير ومتغير لاسيما مايمكن فيه ان يتصل ولاينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يمثل التقدير فان قبلا قد يكون البعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لامن جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان) * التفسير * لما اثبت ان كل حادث فهو مسبوق بالزمان واثبت انه لايجوز ان يكون الزمان مؤلفا من امور غير منقسمة اراد في هذا الفصل ان يتكلم في ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة لانه متى ثبت له ذلك لزم من قدم الزمان قدم الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم وبيان ان الزمان هو مقدار الحركة مبني على امرين احدهما ان الزمان مفتقر الى الحركة والمادة وثانيهما انه مقدار اما الاول فالدليل عليه انا انما اثبتنا الزمان لانه لما كان عدم الحادث كان قبل وجوده وكانت هذه القبلية والبعدية امورا وجودية لاجرم افتقرنا الى اثبات شيء يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات واذا كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته لابد مع ما هو بعد لذاته ولذلك فان شيئا من اجزاء الزمان لايستقر ولايبقى مع الجزء الآخر واذا كان كذلك

﴿ تمثيلات ﴾

العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي مالبس بشر فغير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لامحالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة دلى الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات التحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي اقسمة امور شريرة اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج دلى وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله وفي اوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لامن حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين وتضرره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ماينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة لمختلفة الافعال لابغنى غناها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لامن حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لايمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لايستقيم الامع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لايكون السؤال بلم عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملازمة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم

كانت اجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة اى لا بد له من شئ يوجد فيه قوة ذلك التغير اى امكان وجود ذلك التغير على ما سيأتى بيانه فى الفصل الذى يأتى بعد هذا الفصل ثم ان حصول الزمان فى المادة ليس الا لواسطة الحركة لان القبلية والبعدية لا يحصلان الا عند حصول التغير فان

تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون فى وجوه استعمالاتهم ويتحصون ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى غايته انه فى الباب انه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال التى لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى وان الخير هو اما عدم الالم يعنى السلامة واما ضده يعنى اللذة واطال كلامه فى بيان ان الآلام فى الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضى كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافى القول بتعليل الشر فذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن فى هيئة ثالثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال من اسر ببالغ فيهما وحال القبيح والسقام واسقيم والاول والثانى بنا لان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس فى هيئاتها ثالثة حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق ولها الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما فى المعقولات الان جهله ليس على الجهة المضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالسقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاعلى النجاة غلبة وافرة) لما كان قوى الانسان التى بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى الجهل

الشئ الواحد يستحيل ان يكون قبل نفسه فظهر ان الزمان متعلق بالحركة وبالمادة ولما دلت الادلة المذكورة فى الفصل السالف على ان الزمان يستحيل ان يكون له بداية ونهاية فوجب ان يكون الحركة الحاصلة له ازلية وابدية وهذه الحركة ليست الا الوضعية كما سيأتى بيانه فى النمط السادس حيث تبين ان كل حركة مستقيمة فهى منتهية الى سكون وانقطاع واما انه من مقولة الكم فلانه يحتمل لذاته التقدير فان السنة الماضية والشهر الماضى كل واحد منهما قبل هذا اليوم لكن قبلية السنة الماضية بمدة اطول من قبلية الشهر الماضى وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم اذا تقرر انه ثم انه اما ان يكون كما متصلا وهو باطل لما مر فى الفصل السالف انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من امور غير منقسمة والكم المتفصل مؤلف من الوحدات واما ان يكون كما متصلا وهو المطلوب وحينئذ نقول فى تعريف الزمان انه كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان واما كونه كمية الحركة فقد ظهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة كذا فلان الحركة يعرض لها التقدم والتأخر من وجهين احدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدأت من موضع الى موضع فالجزء الذى وقع من الحركة فى السير الاول ميلا من المسافة قبل الجزء الواقع منها فى السير الثانى وهلم جرا الى هذا الترتيب فهذا نوع من القبلية والبعدية عرض لاجزاء الحركات لسبب تقسم بعض اجزاء المسافة على البعض وما بينهما لا لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة فى الساعة الاولى قبل

الجزء الواقع منها فى الساعة الثانية فههنا اجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض واجزاء الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق ان الجزء المتقدم من المسافة يوجد مع الجزء المتأخر عنه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع المتأخر عنه واذا عرفت ذلك ظهر ذلك معنى قوله

لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فان الزمان له لاحق وهو التقدم وسابق وهو التأخر اللذان لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر البين كان ذلك رسما جيدا فاعلم ان لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركات اشكالات قوية ذكرناها فى كتاب الملخص * المسئلة الرابعة * فى ان كل محدث مسبوق بمادة فصل واحد * اشارة * (كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قبل فى المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع بل هو اضافى فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان كل حادث له مادة سابقة عليه و بيانه ان كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما ان يكون ممتنعا او واجبا ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامان عن القضايا العقلية ولجاز ان ينقلب جميع الممكنات واجبة و بالعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته

والا لكان موجودا قبل ان كان موجودا هذا خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتى والوجوب الذاتى تعين القول بالامكان فثبت ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا

وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما فى الآجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد اليقين اعنى الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعلم الفاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد كثير ضرر وكذلك فى القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشى هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والرذالة وشبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة الغايتين او فى القبح والمرض الغايتين او فى الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجئ بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الاخرة يقال هو عرضة الشئ وعرضة للشئ اذا كان منتصبا لشئ لا يتعرض ذلك الشئ لغيره وباقى عباراته واضحة * تنبيه * (لا يقعن عندك ان السعادة فى الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا باستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منها ذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان) يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يتمسك به مثلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما انما يقتضى ان شقاوة منقطعة او لا يقتضى ان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل (ورحمتى وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون) فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثانى عن

لاجائز ان يكون عدميا لانه لافرق بين قولنا ليس للشيء امكان وبين قولنا امكان عدمي الذوكان بينهما فرق لزم وقوع الفرق في الامور العدمية وذلك محال لان الفرق والامتياز لاتحصلان الا عند اختصاص كل واحد من تلك الامور المتمايزة بخاصية بها تمتاز عن الآخر ولا معنى للموجود الا ما كان كذلك

لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على ما بينا) وهذا الفصل غني عن الشرح * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع مايتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فيؤثر في الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم ولم يكن هنالك الاجانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لايلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لايلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما مايورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من القضيات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها مايصح بالبرهان بحسب بعض الانفعالين واذا حققت الحقائق لبقيت الى الواجبات دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضعها) تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث مايحدث منها في هذا العالم مطابقة لما تمثل هنالك فلم يعاقب الانسان على شيء يصدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب

فيلزم انقلاب المعدوم موجودا وذلك محال واذا ثبت ان كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان امر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي لايخلو اما ان يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه واما ان لايكون كذلك والاول باطل لانا نعلل صحة الاقتدار على الشيء بكونه ممكنا فانا نقول هذا الشيء ممكن فيصح ان يكون مقدورا وهذا ممتنع فلا يخص ان يكون مقدورا فاذا علمنا صحة الاقتدار بالامكان وجب ان يكون الامكان العائد الى المقدور مغايرا لصحة اقتدار القادر عليه لان المعلل بالشيء مغاير لذلك الشيء لامحالة فثبت ان الامكان امر ثبوتي عائد الى المقدور وهو اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه او لايكون كذلك والاول باطل لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه فاذن لابد وان يكون صفة فلابد لها من محل فاذن كل محدث فلابد وان يوجد قبل وجوده شيء يحل فيه امكان وجوده وذلك الشيء هو مادة الشيء وهو لاء كالطين الذي يوجد فيه امكان حدوث الكوز ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة كانت قديمة فثبت ان كل حادث فهو مسبوق بامكان سابق عليه وبمادة موصوفة بذلك الامكان وان تلك المادة قديمة واقول ان يقول لانسلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس بشيء معين حتى يحكم عليه بانه اما هذا او ذاك بل هو نفي محض وعدم صرف وليس له تعين ولا تميز وقولنا ليس له تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا عليه على التعين

بانه ليس له تعين ولكن ذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما فى التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشئ ليس هناك امر متعين متميز بل ليس الا النفى الصرف واذا كان كذلك كان القول بانه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا فاسدا لان الحكم يستدعى محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه اصلا استحال الحكم وهذا الكلام متين لولا انه معارض بانا نصف الشئ قبل حدوثه بانه مقدور للقادر وانه ايضا فى نفسه متميز عن العدم فلولا تميزه لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالممتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعى كونه فى نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة فكذا هذا ثم لئن سلمنا على انه قبل الحدوث ممكن لكن لم قلتم ان الامكان صفة ثبوتية والذى يدل على انه لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا امور فالاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل لانه وصف غير مستقل فى نفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف لكان وجود الممكن شرطا فيما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشئ الواجب بذاته اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا هذا خلف واما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الامكان ممكنا نفس ذاته فتسقط التسلسل لانا نقول هذا الاحتمال محال لان امكان الشئ وصف عارض لماهية الشئ بالنسبة الى وجوده والعارض متأخر والمتأخر مغاير فيكون الامكان ممكنا مغايرا لذاته لا محالة وحينئذ يعود الاشكال الثانى وهو ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ﴿ ليست ﴾ ان يكون حالا فيه او فى غيره ومحال ان يكون حالا فيه لان الشئ قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال ان يكون حالا فى غيره لان وصف الشئ نعت له ونعت الشئ لا يكون حاصلا فى غيره ولو عقل ذلك لعقل ان يكون الحركة

﴿ محكوم عليه ﴾

تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما سنعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتوهما وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكأنها يكون من داخل ذاتها * وهو نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة * لكن الآيات الواردة بالوعيد فى الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسمانى وارد على بدن المسيئ من خارج على ما يوصف فى التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما فهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه فى الحكمة الالهية اى ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتى واستدل على ذلك بان وجود التخويف فى مبادى الافعال الانسانية حسن لنفعه فى اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لاصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ فى ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال بإثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات

حالة فى محل ويكون الموصوف بها محلا آخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشئ بالنسبة الى وجوده وشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوت الماهية وثبوت

الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون

ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعنى الاشخاص الانسانية على ما مر فى المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبنى على وجوب التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف فيكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة فى بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول الملبين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة بخلاف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر فى الوجود الا الله والجواب الذى ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف فى الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافى كونه من القدر لان جميع ما فى القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام فى القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثانى ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين الملبين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية فى هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما ينا قض هذا الحكم * النمط الثامن * (فى البهجة والسعادة) البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التى تكون او تحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال * وهم وتنبيه * (انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هى الحسية وان ما عداها

ما بالغير اقدم مما بالذات هذا خلف واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود الامكان فى الخارج لكنه قضى بامكان الوجود فى الخارج والذى ذكره من انه لا فرق من عدم الامكان وامكان العدم والا لزم وقوع التفرقة فى العدمات فهو منقوض بالامتناع ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضى عدم المسبب والمشروط وعدم المسبب والمشروط لا يقتضى عدم السبب والشرط ولولا التميز فى العدمات والا لما عقل ذلك ثم لئن سلمنا كون الامكان امرا وجوديا وانه يلزم افتقاره الى المادة ولكنه منقوض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة فانها ممكنة الوجود وامكانها غنى عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى فكذلك ههنا لا يقال هذه الاشياء امكانا تها حاصلة فيها لانها ازلية واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن ان يكون امكاناتها حاصلة فيها لانا نقول لو كان الامر كما قلتموه لكانت امكاناتها مفتقرة اليها والشئ لا يتصف بصفة موجودة الا بعد دخوله فى الوجود فيكون وجودها شرطا فى اتصافها بتلك الامكانات لكن اتصافها بتلك

الامكانات ليس بالفاعل بل بذواتها وما كان شرطا للامر اللازم للشئ لذاته كان اولى ان يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هى هى فتكون واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال انا لا ندعى ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفتقر الى المادة بل نقول كل

حادث فلم يصر اولى بالوجود لم يوجد لانه اولى على ما كان عليه من قبل الاستواء في الوجود والعدم كان وقوعه في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وانه محال فثبت انه لا يحدث الشيء الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود ولا يصير اولى بالوجود الا اذا كان له مادة لانا نقول المقدمتان ممنوعتان

فلسنا نسلم انه لا يدخل في الوجود الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود والذي يحقق هذا الكلام ان هذه الاولوية اما ان تكون حاصلة عند حدوث الحادث او سابقة عليه فان كان الاول كان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في الحادث الاول فيفضي الى علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان الثاني فهو محال لان حدوث الحادث اما ان يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فحينئذ يجب حصولها معه لا سابقا عليه هذا خلف او الى عدمه لكن عدمه كان حاصلا قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان حدث بمدة مديدة هذا خلف ثم لئن وقعت المساعدة على انه لا بد من حدوث هذه الاولوية لكن لا نسلم ان حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة فلئن عادوا الى ان هذه الاولوية صفة وجودية فافتقرت الى مادة عدنا نحن ايضا الى الوجود المذكورة في بيان ان الامكان لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا * المسئلة الخامسة * في ان كل ممكن محدث بالذات فصل واحد * تنبيه * (الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا الى الآخر وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحركت المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول

لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له ليس الذي تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان الممكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يناضه من لذة الغلبة او همية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمه فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجآت العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات توثر ما والدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حياتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فاقولك في العقلية) اقول العطب لهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بعيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة اوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما يوثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه توثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يوثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يوثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة

ب يدى اوثم عمرو ب يدى ان كانا فى الزمان معا فهذه بعدية فى الذات ثم انت تعلم ان حال الشئ الذى يكون للشئ باعتبار ذاته مخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد دل عن غيره ﴿ ٣٤٧ ﴾ فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى)

ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بذيها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش و بقاسى اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات تضاف اليها كبرى مشهورة هى ان كل ماهو آثر عند شخص فهو اذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فنتيجان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات مايشارك الانسان فى ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التى ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ماسأتى ﴿ تذييب ﴾ (فلا ينبغى لنا ان نستمع الى قول من يقول انا اوحصلنا على جملة الانأكل فيها ولانشرب فيها ولانتكح فاية سعادة تكون لنا والذى يقول هذا فيجب ان يبصر و يقال له يامسكين اهل الحال للملائكة ومافوقها الذوا بهج ونعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها) القائلون بان السعادة هى اللذة الحسية ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ماذكره فى الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح فى هذا الفصل بارد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذييب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة ومافوقها و بين حال الانعام وماتجرى مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كاليهما فى الماهية ﴿ تنبيه ﴾ (ان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر) يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمى ان السعادة بالمعنى

* لتفسير * المطلوب من هذا الفصل بيان الحدوث الذى للممكنات لكنه قبل الخوض فيه بين حقيقة كون الشئ بعد غيره بالذات واعلم ان الشئ قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وهما مشهوران وقد يكون بعد غيره بالذات ومثل هذا البعد قد يمكن وجوده مع القبل فى زمان واحد ثم هذا على قسمين احدهما ان يكون القبلية علة للبعدية كحركة اليد فانها علة لحركة الكم والثانى ان لا يكون كذلك كالواحد فانه متقدم على الاثنين وان لم يكن علة له ولقائل ان يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فذلك حق لكنه كلام لافائدة فيه لانه لا معنى لكونه علة له الا كونه مؤثرا فيه فاذا قلنا العلة متقدمة على المعلول وعنينا بالتقدم التأثير كان معنى الكلام ان المؤثر فى الشئ مؤثر فيه فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحدا وذلك هذر لافائدة فيه وان كان المراد بالتقدم امرا وراء التأثير فلا بد من افادة تصور ذلك الامر اولا ثم من اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ فى بيان هذا التقدم امران احدهما ان الشئ اذا كان علة لشئ فالوجود ماوصل الى المعلول الا بعد وصوله الى العلة ومروره بها واما فى جانب المعلول فليس كذلك وذلك يقتضى تقدم العلة على المعلول وثانيهما انه يقال فى المشهور انى حركت يدى فتحرك المفتاح اوثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم ان الاول ضعيف جدا لان قولنا الوجود مر بالعلة ثم وصل الى المعلول كلام مجازى لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة مؤثرة فى المعلول فهذا مسلم لكنا بينا ان ذلك لا يقتضى

التقدم وان كان المراد شيئا آخر فلابد من بيانه فان الرد والقبول لايمكن الا بعد التصور والثانى ايضا ضعيف لانه تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم ان اهل العرف تصوروا من ذلك الا ان حركة اليد مؤثرة فى حركة المفتاح فان ادعيت انهم ارادوا بهذه الصيغة امر اورآه التأثير فهو ممنوع ولابد من الدلالة عليه ثم انه بعد تقرير البغدية بالذات شرع فى بيان ان كل ممكن محدث فان وجوده بعد عدمه بعدية بالذات لان الامر الذى يكون للشئ من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا بغيره فانه يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد وهذا يقتضى تقدم لا كونه على كونه تقدما بالذات وهذا هو الحدوث الذاتى ولقائل ان يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل ان كان ولابد فتوجد آخر والذى اورده فى اول هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذن ما اورده قبل الشروع فى المقصود غير متفع به فيه والذى ينفع به فيه هو القبلية الذاتية لا على سبيل العلية كما بينه وما ذكر فكان الكلام مستدركا من هذا الوجه ثم لئن تنزلنا عن هذا المقام فنقول لانتازع فى ان ماللشئ من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لكن لانسلم ان الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذى يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعا لذاته والممكن لذاته لايكون ممتنعا لذاته بل الممكن يصدق عليه انه لايستحق الوجود من ذاته لكن لايصدق عليه انه يستحق اللاوجود من ذاته والفرق بين استحقاق الوجود وبين استحقاق الا وجود ظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم ان تثبتوا ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد فيه مغالطة لانه ان اردنا بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هى هى مع قطع النظر عن وجود علته

﴿ اللذة ﴾

الذى يفهمه الجمهور للذوات العاقلة انما منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هى ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لايكون الا بحصول ذاته واللذة لاتتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لايدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معا لافتقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للمتلذذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شئ وهو لايعتقد كماليته وخيريته فلا يتلذذ به وقد لايكون كذلك وهو يعتقده فيتلذذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا فى نفس الامر والكمال والخير ههنا اعنى المقيسين الى الغير هما حصول شئ لما من شانه ان يكون ذلك الشئ له اى حصول شئ يناسب شيئا ويصلح له ويليق به بالقياس الى ذلك الشئ والفرق بينهما ان ذلك الحصول بقتضى لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشئ فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خيرا والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافى ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره فى هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذى هو عند الشيخ امر وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما فى اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما فى الالم فلا ن العدم لايحس به فان فسروا الخير باللذة اوما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع التعريف الى قولنا

وعدم علته فلانسلم انه فى هذه الحالة يستحق العدم لذاته اذلو كان كذلك لكان ممتنعا لامكنا وان اراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده فى هذه الحالة لاشك انه يستحق العدم لكن لالذاته بل لعدم علة وجوده فان علة عدم المعلول عدم علة وجوده عندهم واذا كان وجود المعلول لاجل وجود تلك العلة وعدمه لاجل عدمها كان كل واحد منهما حاصلا للشئ من غيره وعلى هذا التقدير لايظهر للعدم تقدم اصلا على الوجود واعلم انا ان اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن لذاته يقتضى ان لايكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث الذاتى ولنرجع الى تفسير المتن واعلم ان من اول الفصل الى قوله ثم انت تعلم ان حال الشئ الذى يكون للشئ فى اعتبار ذاته فى بيان ماهية البعدية الذاتية ومنه الى آخر الفصل فى بيان ان كل ممكن محدث بالذات فاما قوله الشئ يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية فمعناه ظاهر واما قوله وانما يحتاج الآن من الجملة الى مايكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون فى الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاعلم ان معناه ان القبلية الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذى وجد فى الزمان المتقدم كان يصح حصوله فى الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول فى القبلية بالمكان واما القبلية الواجبة فهى ان تكون وجود هذا عن ذاك ووجود ذاك ليس عن هذا فهذا الكلام ليس بمشعر بان القبلية الواجبة لاتتحقق الامع العلية وفيه نظر كما بيناه او يحمل قوله وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه لاعلى معنى العلية بل على معنى اعم منها بحيث يندرج فيه تقدم الواحد على الاثنين واما قوله فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه

اللذة هى ادراك اللذة اومايكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه بحصول شئ لشئ من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهى غنى عن التعريف واقول ماذكرناه فى تفسير قول الشيخ يغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه فى ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ماذكرناه فى باب الادراك بعينه * **قوله** * (وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم اللذيذ والملمس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوى العقول فى ذلك مختلفة) مراده بيان ان الخير الواقع فى ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافى الذى لايعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة التى يتعلق الافعال الارادية بها اعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله فى الخير العقلى فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخيرات التى تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهى التى تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقلى الصرف فلا يختلف البتة * **قوله** * (وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به ويحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك) اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول والشئ لايقصد شيئا ولايميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما يطرؤ على الآخر ولا يكون الشئ الذى يحوه ذلك الشئ باستعداده الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارى كالانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل

الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه ويصل الى ذلك الا ما راعلى الآخر فاعلم ان المراد منه ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده واما المعلول فليس بمتوسط بين ذات العلة ﴿ ٣٥٠ ﴾ ووجودها واما قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدى فتحرك المفتاح الى قوله فهذه بعدية بالذات فالمراد منه الحجة الثانية واما قوله ثم انت تعلم ان حال الشئ الذى يكون للشئ باعتبار ذاته قبل حاله من غيره قبلية بالذات فعناه ظاهر واما قوله وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاعلم ان معناه ظاهر وقد عرفت ما فى هذه المقدمة من الاشكال واما قوله فان لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى معناه انه يلزم من المقدمتين المذكورتين ان لا كون متقدم على الكون اى العدم متقدم على الوجود تقدما بالذات وهو المطلوب ❊ المسئلة السادسة ❊ فى ان العلة متى كانت مستجمعة جميع الامور المعتبرة فى عليتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها فصل واحد ❊ تنبيه ❊ (وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان يكون من خارج لها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الآدمى الى الصيف او الى الداعى حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال ﴿ و ﴾ الى زوال الدجن وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل سواء كان ذاتها على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا فاذا لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس

ثم ذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الزائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيدما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الى آخره لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراكه من حيث هو كذلك فان المطلوب فى هذا النمط مبنى عليه ❊ وهم وتنبيه ❊ (ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض الوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مخافصة غير خفى التدريج لذة عظيمة) الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى (وله الدين واصبا) والثوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمخافصة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما واراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات تدخل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضى للادراك يلتذ ان جدا ❊ تنبيه ❊ (واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهى اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير) اقول كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم

لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة اوارادة جازمة اوغير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما

واذا جاز ان يكون شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا معلولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى) * التفسير * اقول وجود المعلول مفتقر الى ان تحصل العلة مستجمعة جميع الامور التى لا يتم عليته بالفعل الا معها وتلك الامور اما ان تكون صفات عائدة الى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة الجازمة وغيرهما واما ان تكون خارجة عن ذاتها وذكر من تلك الامور ههنا ستة اشياء احدها آلالة مثل حاجة النجار اليها والثانى المادة مثل حاجة النجار الى الخشب والثالث المعاون مثل حاجة النشار الى نشار آخر ورابعها الوقت مثل حاجة الآدمى الى الصيف فان كثيرا من الافعال لا يمكنه الاشتغال بها الا فى هذا الوقت لاسيما اتخاذ الاديم واصلاحها وخامسها حصول الداعى مثل حاجة الاكل الى الجوع الذى هو شهوة الاكل وسادسها زوال المانع مثل حاجة الغسال الى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن بالكسر الغيم اليابس وقد دجن يومنا يدجن بالضم دجنا ودجونا والدجن المطر الكبير وسحابة داجنة وقائل ان يقول انكم جعلتم زوال المانع جزأ من العلة من حيث انها علة بالفعل وذلك خطأ لان زوال المانع قيد عدمى والقيد العدمى لا يجوز ان يكون جزأ من علة الشئ الموجود اذ لو جاز ان يكون العدم جزأ من علة الوجود لجاز ايضا ان يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول فانه متعلق بان لا يوجد العلة مع جميع الامور المعتبرة فى عليتها اما لان شيئا من هذه الاحوال والشرائط مختل

وتنبيه بخلاف الاول * تنبيه * (اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غناء ما سلف عنه اذا تلطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة هى ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل المحتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال ما نعه عادت لذته وشهوته وتاذى بتأخر ما هو الآن يكرهه) عاف الطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ار الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقى ظاهر * تنبيه * (وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة سالمة كما فى قرب الموت من المرضى اومعوقة كما فى الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر * تنبيه * (انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا تجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل

وان كانت ذاته موجودة واما لان ذاته قد عدمت وفنيت واذا عرفت ذلك فنقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات المعتبرة فى العلية وجب حصول المعلول معها وان لم يوجد وجب عدمه واى القسمين فرض ابدا كان المعلول ايضا ابدا وايهما فرض وقتا ما كان بازائه من المعلول ايضا كذلك واذا فرضنا شيئا

لفظة الذوق ههنا فى جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة اوالاحساس باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى فان معنى الادراك والنيل ومايجرى مجراهما داخل فى مفهوم اللذة كما مر ✻ تنبيه ✻ (كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لاشك فى ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لاعن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة مايرجوه اومايذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر مايمكنه ان ينال منه بهيأته الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ماهو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لايمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل وماسلف فهو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خاص الى الكتنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقلى لايكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول ومايتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين) يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيرى يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به اى كل مايعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل لمدرك ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوة على مايقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هى شئ حلو اوكانت حادثة فى العضو لاعن سبب خارج فان كليهما فى افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة

متشابه الحال فى جميع هذه الامور ممتنع التغير وله معلول وجب ان يجب ذلك المعلول عنه ابدا لان جميع الجهات المعتبرة فى عليتها اذا كانت حاصلة بالفعل وهو ممتنع التغير وثبت ان ثبوت المعلول على العلة واجب لزم لدوام تلك العلة دوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك فان لم يسم هذا المعلول مفعولا لاجل انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الالفاظ بعد ظهور المعانى واعلم ان الغرض من هذا الفصل التنبيه على الحجة التى لايزال القائلون بالعدم يتمسكون بها ويعولون عليها وهى ان الامور التى بها تتم مؤثرية البارى تعالى فى العالم اما ان يكون باسرها ازلية اولا يكون والثانى باطل اذلو كان شئ منها حادثا لافتقر حدوثه الى مؤثر آخر والكلام فى كونه مؤثرا فى ذلك الآخر كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور المعتبرة فى مؤثرية الله تعالى فى العالم ازلية وايضا فمن الظاهر ان المؤثر متى حصل مستجمعا جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية وجب ترتب الاثر عليه لانه لوجاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة المستجمعة لجميع تلك الامور المعتبرة فى المؤثرية ولاصدوره عنها على السواء ولوكان كذلك لما ترجح الصدور على اللاصدور الا لمرجح آخر فلم يكن جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد وكما فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف

واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم البارى تعالى قدم افعاله فهذا تحرير هذه الحجة ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يلزم فى الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلا احتمال ان يقال انه كان فى الازل مريدا لاحداث العالم فى وقت

دون وقت فاذا قال افعل اراد احداثه فى ذلك الوقت دون ماقبله اوما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور فى سائر كتبنا على وجه الاستقصاء * المسئلة السابعة *(فى تفسير لفظ الابداع فصل واحد) * تنبيه * (الابداع هو ان يكون من الشئ

وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة اوآلة اوزمان

اليقظة وكذلك فى سائر الحواس الظاهرة ومنها مايتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هى تصور غلبة ما اوتصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنية كتكيف الوهم بصورة شئ يرجوه اوبصورة شئ يتذكره فيذكره وكذلك فى سائرها وهذه كلها كالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها الذات بحسبها والجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يمثل فيه مايتعقله من الحق الاول بقدرما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ماهو عليه غير ممكن لغيره ثم مايتعقله من صور معلولاته المترتبة اعنى الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لايكون بين ذات العاقل وبين ماتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولاشك فى ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هى اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هى والحس لايدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التى تحضره فاذن الادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله واما الثانى فلان عدد تفاصيل المعقولات لايكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة فى اجناس قليلة وان تكثرت فى انفسها تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكا تهاتم كانت اللذة التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد وتم من الحسية بل لانسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ماهو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكرهناك

وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط) والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث *التفسير* (اقول هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلثة احدها تفسير لفظ الابداع وهو ان لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط الآلة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما يتقدمه عدم زمانى فلابد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقدم الكلام فى ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين وهذه مسئلة خطابية وانما ذكرهذه المسئلة ليتبين ان كون البارى تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى مما اذا كان فاعلا له لو لم يكن ازليا * المسئلة الثامنة * فى ان احد طرفى الممكن لايترجح على الآخر الا لعلة وان حصوله واجب عند حصول العلة فصل واحد *تنبيه واشارة *(كل شئ لم يكن ثم كان فبين فى العقل الاول ان ترجح احد طرفى امكانه صار اولى شئ اوبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب اوبعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لاوجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا ولايقف فالحق انه

يجب عنه) * التفسير *

اقول قال صاحب الصحاح قولهم فلان فى هذا الامر جذع اذا كان احد فيه حديثا واعلم ان هذا الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما ان الممكن لايترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فزعم كونها ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما ان حصول المعلول عند حصول العلة التامة

واجب وهذه القضية برهانية فلاجرم سمى الفصل المشتمل عليهما بالتنبيه والاشارة اما التنبيه فلاجل الاول واما الاشارة فلاجل الثانى وانما افتقر الى هاتين المقدمتين لان العالم لولم يكن صادرا عن البارى تعالى فى الاول ثم صار صادرا عنه فلابد لذلك من علة اخرى فلا يكون البارى تعالى مستقلا بالمؤثرية فى الازل فلابد من ترتب الاثر عليه واعلم ان فى المقدمة الثانية بحثا وهو ان الشيخ قال المعلول حين مايصدر عن العلة اما ان يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره عنه او ماوجب صدوره عنه والاول هو المطلوب واما الثانى فانه يقتضى ان يكون صدوره عنه ممكنا اذلا وجه للامتناع وحينئذ يعود المحال فى طلب سبب الترجيح جذعا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء فلاجرم افتقر الى المرجح وبعد حضور هذا السبب صار الوجود اولى وارجح من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولوية استغنى عن السبب الجديد ولاجل انه لم ينته الى حد الوجوب بقى فى حد الامكان فنقول القول بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لاشك فى امكان صدور المعلول عنه فان كان لاصدوره عنه محالا فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور واللاصدور مع حصول هذه الاولوية ممكنين فليفرضا واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الاولوية ولا يحصل اخرى فيكون اختصاص احد زمانى حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون الزمان الثانى ان كان لامر لم يكن الاولوية الحاصلة اولا كافية وان كان لالامر كان اختصاص احد الزمانين بالوقوع دون الزمان الآخر مع ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجيحا لاحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر لالمرجح وهو محال فظهر بهذا بطلان القول بهذه الاولوية ويثبت انه متى خرج عن حد التساوى

﴿ من ﴾

انه موضع علمى وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولاندرى اهى ادراك ملايم ام ليس وانتم ماقنعتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لايستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هى تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التى تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول شئ عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التى عند الشرب اوالوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ماتختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فى كل صورة توصف باللذة وغير حاصل فى كل صورة لاتوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش فى اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثانى انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لايكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لايكون عالما بان حصول هذه العلوم خيره اولا يكون عالما بها من جهة ماهى خيره ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الامسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا ومافيها فضلا عن لذة مطعم ما اومنكح ما * تنبيه * (الآن اذا كنت فى البدن وفى شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب اولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لامنه وفيك من اسباب ذلك بعض مانبهت عليه) يريد ان ينبه على حل اشكال يرد فى هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم

فلابد من الوصول الى الوجوب * المسئلة التاسعة * فى ان الواحد حقا لايصدر عنه الا المعلول الواحد فصل واحد
تنبيه (مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب
عنه شيئان فمن حيثيتين فمخالفتى المفهوم ومخالفتى الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته
او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عادا الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) * التفسير * اقول تحرير هذه الحجة ان مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه صدر عنها ذلك فالمفهومان اما ان يكونا مقومين اولازمين او احدهما مقوم والآخر لازم فان كان الاول كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة وان كان الثانى فاللوازم معلولة فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا اللازم مغايرا لمفهوم انه صدر عنه ذلك اللازم ويعود الكلام الاول بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى جزئين داخلين فى الحقيقة فيعود القسم الاول وان كان الثالث لزم منه تركب الماهية لان كل ما له جزء كانت ماهيته مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول واحدا لان الجزء لايكون معلولا فيكون المعلول هو احدهما لا هما معا فهذه هى الحجة القوية فى هذه المسئلة وقد بينا ضعفها فى كتبنا من وجوه كثيرة ولنقنع ههنا منها بنكت قليلة فنقول ان مفهوم ان هذا الشئ ليس بحجر مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان اما ان يكونا مقومين اولازمين احدهما مقوم والآخر لازم ونسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم ان يقال البسيط لايسلب عنه الشئ واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة فلئن قالوا المفهومان انما اختلفا لتغاير النسبتين لاتغاير المنسوب عنه فنقول فلم لايجوز ان يقال ههنا ايضا المفهومان انما اختلفا التغاير النسبتين

من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فمبالها الاشتياق الى حصولها ولاتألم بحصول الجهل الضاد لها فذكر فى حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الية لان المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ماسبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبالم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها *تنبيه* (واعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت من انها انفعالات وهيأت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها يكون كالام ممكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هى منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية) يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التى هى اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من آلام البدنية والله اعلم ظاهرة * تنبيه * (ثم اعلم ان ماكان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وماكان بسبب غوائى غريزة فيزول ولايدوم بها التعذب) يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهى ان نقول فوات كمالات النفس يكون لامحالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما لامر عدمى كنقصان غريزة العقل اووجودى كوجود الأمور المضادة للكمالات فيها وهى اما راسخة اوغير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك فى كونها رذائل وهى اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذى يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولايكون بسببها تعذب وهو الذى ذكره الشيخ والذى يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا فى هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان

اعني نسبة العلة الى هذا المعلول والى ذلك المعلول وان كانت ذات العلة في نفسها بسيطة احدية وايضا فالمفهوم من كون هذا الرجل جالسا غير المفهوم من كونه قائما ونسوق التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الجالس غير القائم والمتكلم غير الساكت بالذات وكذلك المفهوم من كون الجوهر قابلا للسواد غير المفهوم من كونه قابلا للحركة ونسوق التقسيم الى ان يلزم منه ان لا يقبل الشيء الواحد الا مقبولا واحدا وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر عن هذه الاشياء الا ان يقال تغاير المفهوم انما حصل لاختلاف نسب القابل الى المقبولات واما الذات التي عرضت لها تلك النسب فهي واحدة فنقول نحن ايضا ههنا لم لا يجوز ان يكون الامر واقعا على هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذه الاصول التي فرعوا عليها شطرا من مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والدليل الواهي *المسئلة العاشرة* في مذاهب اهل العالم في امكان العالم وحدوثه فصل واحد *اوهام وتنبيهات* (قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا الشيء المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا احب الافلين) فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ وارادوجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها وجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية

﴿ العقائد ﴾

الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محبور والثالثة الباقية اعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيأت مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين * تنبيه * (واعلم ان رذيلة النقصان انما تأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بجنبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما لمع به اليهم من الحق قالبلاهة ادنى من الخلاص من فطانة بتراء) يريد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به اولم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فتقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس بأولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه اولم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوؤهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال

محصورة فى الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لا جزائها معا فانها فى حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الابعد ما لا انهاية له فيكون موقوفة على ما لا انهاية له فيقطع اليها ما لا انهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا انهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهو لاهؤلاء وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لن يتميز فى العدم الصريح حال الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال يخالفها ولا يجوز ان يسبح ارادة متجددة الابداع ولا ان يسبح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسبح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسبح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد لحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن يجدد كانت حال ما لم يتجدد شيئا حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر راى مثلا احسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عدد او كتبح كان يكون له او كان قد زال او عايق او غير ذلك كان فزال فالوفاء كان اداعى الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قائم فى كل حال ليس فى حال اولى بايجاب السبق منه فى حال واما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه واما كون غير المتناهى كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح

العقائد الباطلة عنها ايضا وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها نعم كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تمثل صور المعقولات فيها على ما هى عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذى ادركته فكأنها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها واما التى تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لازوال الجزم عنها ﴿ تنبيه ﴾ (والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم ثقل مقارنة البدن وانفكوا عن اشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلايق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له فكأنهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم واكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول ﴿ تنبيه ﴾ (وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يمكن منهم عيشا غلبهم عن كل شئ) هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلى وانما يحققه من هو يسر له والفاظه غنية عن الشرح ﴿ تنبيه ﴾ (والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجربة شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمة الاستيصال ومن كان باعثه طلب الحمد

على كل حصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهى يمكن ان يدخل فى الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل فى الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهى من الاحوال التى يذكرونها معدوما الاشياء بعد شئ وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها

والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين) يريد بالنفوس السليمة التى هى على الفطرة النفوس التى لم ينتقش فيها الحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يغلظها اى لم يغلظها والغلظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اى صلبت وغلظها اى غلظها ووجد مبرح اى شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اى بشدة وبرح به الامر اى جهده والمنافسة الرغبة فى الشئ على وجه المباراة فى الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شئ غير ذلك وقف عند حصول غرضه * تنبيه * (واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا للتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين) لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة فى المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهى نفوس البله فى هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل فى الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذى والخلاص فوق الشقاء فاذن هى فى سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه السلام (اكثر اهل الجنة البله) ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بمناهو

واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثانى لم يمكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا فى وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الآخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففى جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو النفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن وكيف يكون مقدمة فى ابطال نفسه بان يغير لفظها تغييرا لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نحن فيه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم عنها فيتبعها التغير فهذه هى المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا) * التفسير * اقول اهل العالم فريقان منهم من اثبت اكثر من واجب وجود واحد ومنهم من لم يقل الا بالواجب الواحد * اما الفريق الاول فقد تحزبوا الى ثلث فرق احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك اذا تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود

لم يجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لاأحب الآفلين) فان الهوى فى حظيرة الامكان اقول يجب علينا
ان نذكر ههنا مايدل على امكان العالم فنقول الدليل على ان هذا العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل
مركب ممكن بيان الصغرى من ثلثة اوجه فالاول الجسم مركب من الهيولى والصورة

اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن
ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التى من شانها ان يتعلق بها
الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان
انسانية اوحيوانية لانها لاتتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز
ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام
ومدبرة لها فان هذا لايمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل
ثم تخيل الصور التى كانت معتقدة عنده وفى وهمه فان كان اعتقادها
فى نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ماتخيلتها
والافشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا
من الهواء والادخنة ولايكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذى
لايشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ماذكره فى الكتاب
المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك
ان يفضى التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المشعد الذى
للعارفين ولى فى اكثر هذه المواضع نظر * **قوله** * (فاما التناسخ
فى اجسام من جنس ماكانت فيه فمحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا
تفيض اليه وقارنتها النفس المتناسخة فكان لحيوان واحد نفسان
ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الحادثات
من الاجسام عدد مايقارنها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس
مفارقة يلحق بدنا واحدا فيتصل به اويتدافع عنه متمانعة ثم ابسط
هذا واستعن بما تجده فى مواضع اخر لنا) وهذا هو المذهب الثانى
وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيأ الابدان
يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج
بدنى يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا
تناسختها ابدان كان للبدن المتناسخ نفسان احديهما المتناسخة والثانية
الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس
هى التى تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشئ واحد
يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هنالك نفس اخرى لايشعر الحيوان
بها ولاهى بذاتها ولايتصرف فى البدن فلايكون لها علاقة مع ذلك
البدن فلا يكون نفساله هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المتناسخة

على ماهو الثانى الاجسام متشاركة
فى الجسمية ومتباينة بخصوصياتها ومابه
الاشتراك غيرمابه الامتياز فخصوصية
كل واحد واحد منها مركب
عما به الاشتراك ومابه الامتياز والثالث
كل جسم فانا نفرض فيه اجزاء حسية
بحسب الانقسامات بيان الكبرى
ان كل مركب فهو مفتقر الى كل
واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل
مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى
الغير ممكن لايقال لم لايجوز ان يقال
الجسم وان كان ممكنا لذاته لكنه
واجب لوجوب اجزائه لانا نقول
انا بينا تعلق كل واحد من اجزاء
الجسم بعضها بالبعض اما فى الهيولى
والصورة فقد مر الكلام فيه
واما فى الاجزاء الجنسية والفصلية
فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول
فى الاجزاء الجنسية الحجة الثانية
الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود
ليس الاواحدا الحجة الثالثة الاجسام
ماهيا تها مغايرة لوجودها وكل
ماكان كذلك كان ممكنا الحجة الرابعة
الاجسام مفتقرة الى الاعراض وكل
مافتقر الى الغير فهو ممكن لذاته
الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد
على ماهياتها وكل ماكان كذلك
فهو ممكن هذا مجموع مايدل على
ان الاجسام ممكنة وقد عرفت مافى
كل واحد منها وعليه * الفرقة الثانية

زعموا ان العالم له ذات وصفات اما الذات فهى الاجسام وهى واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هى
الهيولى التى هى محل الجسمية وهى واجبة لذاتها واما الصفات وهى الشكل والمقدار والتحيز والحركة
والسكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة الاولى

*الفرقة الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك اكثر من واحد ثم هؤلاء ايضا فرق منهم من اثبت الهين واجبين لذاتيهما احدهما خير والاخر شرير ومنهم من قال بخمسة اشياء واجبة لذواتها الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء وفساد هذه الاقاويل واشباهها

انما يظهر بالدلالة المذكورة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد واما القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم الملبون باسمهم ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلا لهذا العالم وهم اكثر فلاسفة ثم ذكر الشيخ من ادلة القائلين بان الحوادث الماضية بذاتها ثلثة اوجه احدها انه لو لم يكن للحوادث الماضية بذاته لكان قد دخل ما لا نهاية له في الوجود وذلك محال فان كل ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما لا يتناهى لا يكون محصورا وثانيها انه لو لم يكن للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي وجدت قبل ذلك فاذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له وما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له كان محالا ان يدخل في الوجود فوجب ان يكون حدوث الحوادث اليومية ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو ان كل وقت يتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد ان فرغ من الدلالة على ان للحوادث بذاته ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم لم يعدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلثة احدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم

اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحدا ما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقدر بطلانه واما ان تتدافع و تتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض و بقاء البعض غير متصلة و يعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى اولا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا نحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد اولم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج و يعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن

على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلثة احدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم

وجد حين كان اصلح لوجوده وثانيها قول الكعبي وطائفة اخرى انه لم يكن وجوده الاحين وجد وهؤلاء لما لهم لا يقولون انه كان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا بل يقولون انه قبل حدوثه نفي محض وعدم صرف وليس له تخصص بالامكان

فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول اكثر الفرق وهو انه لا يتعلق وجوده بحيز وبغير آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن ما فعل وبانه هو ان الله تعالى فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه ترجيح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فان الهارب من السبع الضاري اذا عن له طريقان متساويان في جميع الامور المعتبرة فانه لا بد وان يسلك احدهما لا لمرجح وكذلك العطشان جدا اذا خيروا بين قدحين من الماء متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا لمرجح وكذلك الجائع المخيرين رغيفين او غير ذلك من الصور وههنا لا يخفى امان يمنع من امكان حصول التساوي وهو مكابرة او يقال عند حصول التساوي لا يختار احدهما بل يصبر حتى يموت جوعا وعطشا او يفترسه السبع وهو ايضا مكابرة ولما فرغ من شرح مقالة القائلين بالحدوث قال وبازاء هؤلاء قوم من القدماء يوحد انية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب في جميع صفاته واحواله الاولية فاعلم ان هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم وهو ان ما لاجله كان واجب الوجود مؤثرا في العالم اما ان يكون ازليا اولا يكون فان كان فاما ان يجب ترتب الاثر عليه اولا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات ولا حصوله ممكنا والممكن لا بد له من مؤثر فالمؤثر مع كل تلك

الاعتبارات الكافية في المؤثرية لا بد له من امر آخر فلا يكون الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان وجب ترتب الاثر عليه لزم من قدم المؤثر قدم جميع الامور المعتبرة في المؤثرية قدم الاثر واما القسم الثاني وهو ان يقال الامور التي لاجلها اثر الله تعالى في العالم غير ازلية فهي حادثة والحادث

بما نجده في مواضع اخر لنا ✿ اشارة * (اجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولاشاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة ممثلة من وجه كما تنقش في الخيال غير ممثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون ممثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق بقائه فاقد نال شيئا ما وفاته شئ ما واما العشق فعلى اخر الاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره) لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما اليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشئ لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق وتنزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شئ وبين انه عاشق لذاته

لابد له من مؤثر والكلام فيه كالكلام فى الاول ولزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال على ماهو فى النمط الرابع وان كان كل واحد منها مسبوقا بالآخر لا الى اول لزم القول بحوادث لا اول لها واعلم ان الشيخ قد ادخل فى هذه الحجة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لانه اصلح فى ذلك الحين وعن قول من قال انما كان كذلك لانه اولم يكن ممكنا قبل ذلك لان اختصاص تجدد تلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ما قبل وما بعد لابد له من سبب واما القول الثالث وهو ان القادر كاف فى الترجيح فالشيخ قنع فى ابطاله بدعوى الضرورة فى ان كل ممكن لابد له من سبب والخصوم ينازعون فيه فى الصور المعدودة واعلم ان الجواب عن هذا الكلام انه تعالى فاعل مختار فلا جرم انه تعالى اراد احداث العالم فى الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فلئن قالوا فلم اراد على هذا الوجه دون سائر الوجوه فاعلم ان لنا فى الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها فى سائر كتبنا وقول الشيخ واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية فيه فائدة لان واجب الوجود بذاته ليس واجب الوجود فى جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات متزايلة فلا يمكن اطلاق القول بان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته بلى انه واجب الوجود فى جميع صفاته الاولية واما الاضافات فانها لا تكون صفات اولية بل هى صفات ثانوية عارضة للذات بسبب الصفات الاول واما قوله وانه لا يتميز فى العدم الصريح حال الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها فاعلم ان المراد منه الرد على من قال انما حدث فى ذلك الوقت لانه صار اصلح اولانه صار ممكنا وتقريره ان العدم

معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشئ على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها فى الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك * **قوله** * (ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق) هذه هى المرتبة الثانية وهى مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة * **قوله** * (وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد تحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى) وهذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية مادامت فى الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متلازمان

الصرف لاتفاوت فيه اصلا ولااختلاف واذا كان كذلك استحال اختصاص ذلك الوقت بحصول الامكان والاصلحية فيه دون سائر الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة متجددة اوطبيعة متجددة اوزوال امتناع و بالجملة فلما استحال وقوع الاختلاف في العدم الصرف استحال ان يختص وقت منه بامر دون سائر الاوقات سواء كان المختص بذلك الوقت حدوث امر ما كان من امكان او مصلحة او وقت اوطبيعة اوزوال قبح اوامتناع اوغيرهما ولما فرغ عن تقرير الدلالة عاد الى الجواب عن ادلة خصومه ولهم نوعان من الادلة احدهما الوجوه الدالة على استحالة حوادث لابداية لها وهي الوجوه الثلثة التي تقدم ذكرها وثانيهما ان علة الحاجة الى الفاعل الحدوث فقط فلو كان العالم قديما استحال اسناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من ادلة خصومه لما انه تكلم في اول هذا النمط على هذه المقدمة وهو من وجهين احدهما مابينا في اول النمط من فساد قوله علة الحاجة الحدوث والثاني انا سلمنا ذلك لكنا لو قدرنا حدوث العالم قبل ان حدث فيه بتقدير يوم او يومين لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل لاجل ذلك في الازلية وانا كان كذلك استحال تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب عن تلك الادلة الثلثة فاجاب عن الحجة الاولى بانه لايلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التي لااول لها قد دخل في الوجود ان تقول ان مجموع تلك الحوادث التي لااول لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله تعالى يصح دخوله في الوجود ولا يلزم من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله سبحانه وتعالى يصح دخولها في الوجود فان مقدورات

في وجود والحس لاتميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر * قوله * (ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المحوسة التي لامفاصل لرقابها المنكوسة) وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة * تنبيه * (فاذ نظرت في الامور وتأملتها وجدت اكل شئ من الاشياء الجسمانية كما لايخصه وعشقا ارداديا اوطبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا اواراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية فهذه جملة ويجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا) لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اداران ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات * النمط التاسع * (في مقامات العارفين) لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني و بين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ماسبقه اليه من قبله ولاالحقه من بعده * تنبيه * (ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها و يستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك) الجلباب الملحفة والجلباب مايتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكأنهم

الله تعالى غير متناهية ومالا يتناهى لا يصح دخوله فى الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة المبنية على الزيادة والنقصان فقال الحوادث الغير المتناهية ابدا كانت معدومة لانها ابدا لا يكون الحاصل الموجود منها الا واحدا فاما المجموع فانه قط ما كان موجودا فاذن غير المتناهى كان معدوما ابدا والمعدوم قد يتطرق

اليه الزيادة والنقصان وتطرقها اليه لا يقدح فى كونه غير متناه كما قلنا فى الحوادث المستقبلة فانها بالاتفاق غير متناهية فى الصحة الماضية فانه لا بداية لها والا لزم الانتقال من الامتناع الى الامكان فكذا مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما وكذلك تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها ثم اجاب عن الحجة الاخرى وهى انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لتوقف حصول الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له فقال ما المعنى بهذا التوقف ان عنيت به انه قد كان فيما مضى وقت من الاوقات لم يكن شئ من الحوادث فيه موجودا ثم انه يتوقف حصول الحوادث اليومية على ان ينقضى ذلك الوقت ويتقضى منها ما لا نهاية له ثم يحدث بعد انقضائها هذا الحادث اليومى فنحن نسلم ان ما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له بهذا التفسير محال لان ذلك انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى وقت لم يكن شئ من الحوادث فيه موجودا وان حدوث من الحوادث انما ابتدأ من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب فاذن يتوقف صحة هذه الحجة على صحة المطلوب نفسه وان عنيتم بالتوقف ان هذا الحادث اليومى انما حصل بعد انقضاء ما لا نهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما اجاب عن استدلالات خصومه عاد فقال فيجب من اعتبارها ههنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسبة الى الاوقات والاشياء

وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت فى ظاهر الحال متحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خامت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر وانهم امور خفية فيهم هى مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام وتكل عن بيانه الالسنة وايتها جاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل (فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين) وامور ظاهرة عنهم هى آثار كمال واكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وايات تختص بهم التى من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهى امور يستنكرها من ينكرها اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويقر بها * **قوله** * (واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطاقت) سرد الحديث اى اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة اورهنته والبسل الحبس والمنع وقيل البسل المخلى قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجى التى يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هى من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند انقيادها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا ينال الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى

الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك ازوما ذاتيا الا ما قل من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التعين ومعناه ان الاشياء الصادرة عن البارى تعالى تجب ان تكون صادرة عنه ابدا وان لا يقع التغير فى نسبة ذاته تعالى الى آثاره وافعاله الا ما قل من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير والمراد

بينهما من الاحوال على الرمز الذى امر الشيخ بحله ويشبه ان تكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان فى امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فندى سلامان اشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسال الجرهمى اشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما فى العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا الا تذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمصاوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب فاركان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ماوضعه بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتى سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر ملك لبونان والروم ومصر وكان يصادفه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته فى غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها وفهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ماوراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم ومافيها ويتصرف فى اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ماعاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من حمادى سلامان فى ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذر بذلك وفطن

تغير الاجسام الفلكية فى اوضاعها والاجسام العنصرية فى صورها وكيفياتها واما قوله واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه الامر بالتصلب فى مسئلة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه يكون كلاما اجنبيا عن مسئلة القدم والحدوث ان كان الغرض منه انها هى المقدمة التى منها يظهر الحق فى مسئلة القدم والحدوث فهو ضعيف لان القول بواحدة واجب الوجود مما لا تأثير له فى ذلك اصلا لان القائلين بالقدم يقولون ثبت استناد الممكنات بأسرها الى الواجب لذاته فسواء كان الواجب واحدا او اكثر من الواحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وافعاله واما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شئ من ادلتهم بالتوحيد والتنبيه فثبت انه لا تعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة التوحيد وبالله العون والعصمة والتوفيق وهذا آخر الكلام فى النمط الخامس والواهب العقل حمدا بلا نهاية وله الشكر دائما

* النمط السادس * (فى الغايات ومبادئها وفى الترتيب)

* التفسير * اقول غاية الشئ ما اليه يتحرك وبه يتم وصل اليه وقف واما المبدأ فهو المؤثر واعلم ان فصول

هذا النمط على كثرتها محصورة فى مسائل ثلث اولها القول فى ان كل من فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل وثانيها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود * المسئلة الاولى * فى ان كل من فعل بالقصد والاختيار فانه لا بد وان يكون مستكملا فاعلم انه انما يتكلم اولا فى هذه المسئلة

لانها تمام لما قبلها واساس لما بعدها لان المسئلة التى قبلها هى مسئلة حدوث العالم وقدمه وهذه المسئلة بتقدير صحتها يوجب القول بالقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل بالقصد مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله سبحانه وتعالى مستكملا وجب القطع بانه غير فاعل بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم وثانيها انها لما استدل على القدم فى المسئلة التى قبل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان فى الازل مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة فى الفاعلية وجب ان يكون فاعلا فى الازل والقائلون بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال انه تعالى فى لازل كان مريدا لخلق العالم فى الوقت الذى خلقه فيه فهذا هو العذر الذى عليه التعويل ثم انه لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه فى تلك الحجة واما انها اساس لما بعدها فلانه انما يتكلم بعد هذه المسئلة فى ان حركات الافلاك شوقية تشتهيه وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت انه لا يجوز ان تكون حركتها لاجل العناية بالسافلات ومتى ثبت ان كل فاعل بالقصد فهو مستكمل بفعله فلو كان غرض الفلك من الحركة انتفاع السافلات لكان الفلك مستكملا بالسافلات وكان الشريف مستكملا بالخسيس وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة تمام لما قبلها واساس لما بعدها فلا جرم وجب ان لا يتكلم فيها الا ههنا ولنرجع الى تفسير

سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذى رشحه له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسيهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى امره فدعاه الحكيم وقال اطعنى اوصل ابسالا اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتفرغ عن خيال ابسال واعتمد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطوفانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهى غير مطابقة لذلك لانها تقتضى ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه مافوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التى بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلقها بغير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ماوراء بحر المغرب اغماسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلافيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما فى البحر تورطهما فى الهلاك اما البدن فلانحلال القوى المزاج واما النفس فلشايعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقى والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ واما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة

فصول المذكورة لتحقيق هذه المسئلة وهى تسعة * تنبيه * (اعرف ما الغنى التام هو الذى يكون غير ﴿ العارف ﴾ متعلق بشئ خارج عنه فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيأت متمكنة من ذاته وفى هيأت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارجا عنه حتى يتم له ذاته اوحال متمكنة من ذاته مثل شكل اوحسن اوغير ذلك اوحال لها

اضافة ما كعلم اوعالمية اوقدرة اوقادرية فهو فقير يحتاج الى كسب) * التفسير * اقول المقصود من هذا الفصل ذكر ما هية الغنى وهو الذى لايفتقر الى الغير لافى ذاته ولا فى شئ من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عرية عن الاضافة كاللون والشكل او كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم

العرف فى العرفان فههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لماذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهى التى وقعت الى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهى منسوبة الى شيخ وكأنها هى التى اشار الشيخ اليها فان اباعبيد الجوجانى اورد فى فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسالا كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدى اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخطبه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال من مخاطبة النساء فقال له سلامان ان امرأتى لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين فى خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك ودرت انه لايطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختى فاملكها به وقالت لاختها انى ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دونى بل لكى اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختى بكر حيية لاتدخل عليها نهارا ولاتكلمها الا بعد ان تستأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان فى فرش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال فى نفسه ان الابكار الخفرات لايفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء فى الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان انى اريد ان افتح لك البلاد فانى قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذى قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه فى جيوشه وفرقت المرأة فى رؤسا الجيش اموالا ليرفضوه فى المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبوه ميتا فمضت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفى ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذاوه وهو حزين من فقد

ان الشيخ اعتبر فى تحقق الاستغناء مجموع امور ثلثة احدها ان لايتوقف على الغير ذاته وثانيها ان لايتوقف على الغير صفاته العارية عن الاضافة وثالثها ان لايتوقف على الغير صفاته التى يعرض لها الاضافات كالعلم والقدرة ولم تعتبر فيه ان لا يتوقف صفاته التى هى مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات يتوقف وجودها على المضافين فكون الله سبحانه وتعالى مبدأ للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ مبدأ الذى المبدأ والاضافيان معا وهما متأخران عن وجود المضافين واما قوله بعد ذلك فمن افتقر فى شئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب فاعلم ان هذا الكلام خارج على قانون الخطابة فانه لامعنى للفقير المحتاج الى كسب الا افتقاره فى احد الثلثة المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر فى شئ من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك لافائدة فيه وان كان يريد بالفقر والاحتياج الى الكسب شيئا وراء ذلك فلابد من افادة تصور ذلك الامر ثم اقامة الحجة على التصديق به * تنبيه * اعلم ان الشئ الذى انما يحسن به ان يكون شئ آخر عنه ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو الاولى والاحسن به ومضافا فهو مسلوب كمال ما ينتظر فيه الى كسب * التفسير * الغرض فيه ابطال قول من قال الله سبحانه وتعالى انما خلق العالم

لان الاحسان اولى من تركه واحتج على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل اليق به من ان لا يفعله فلو لم يفعله لم يحصل له ماهو الاولى فهو على هذا التقدير قد استفاد بذلك الفعل تلك الاولوية وكان فقيرا فى ذاته محتاجا الى الكسب واقول ان يقال ان عنيت بكونه فقيرا محتاجا الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل

فقد حصلت الاولوية له فلو لم يفعله لم يحصل فحينئذ يصير المقدم والتالى شيئا واحدا ويكون المعنى انه لو فعل لاجل ان يحصل له تلك الاولوية لكان فاعلا لاجل ان يحصل له تلك الاولوية وان عنيت به شيئا آخر فلابد من بيانه ليمكننا ان نتكلم عليه بالرد والقبول *تنبيه* (قد قيح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وتكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة فان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شئ وان لفعله لميه * التفسير * اقول هذا الفصل مشتمل على ذكر النتايج اللازمة من الحجة التى قررناها فيما تقدم وهو وارد على من يقول ان الله سبحانه وتعالى انما يفعل الفعل المخصوص ليستحق المدح والثناء بفعله اولئلا يستحق الذم وان الافلاك انما تتحرك لاجل العناية بالسافلات * تذنيب * (اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شئ فى شئ وله ذات كل شئ لان كل شئ منه اوممن ذاته وكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر) *التفسير* الغرض منه ذكر ماهية الملك ويعتبر فيها امران احدهما سلبى وهو ان يكون غنيا مطلقا عن كل ماعداه وثانيهما ايضا فى وهو ان يفتقر كل واحد مما عداه اليه بواسطة اوبغير واسطة *تنبيه* (اتعرف ما الجود الجود هو افادة

اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسق المرأة والطابخ والطاعم ثلثتهم ماتوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويله ان سلامان مثل النفس الناطقة وبسالا للعقل النظرى المترقى الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجته فى العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون موئمرا لها فى تحصيل ما تريدها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التى املكتها القوة العملية المسماة بالعقل العملى المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة وتليسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الحسية وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هى الخطفة الالهية التى تسنح فى اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهى جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهى وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه بأول ذى قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له اخطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش الماضة الكمال اليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده ابسالا اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل فى ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياها لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك

ماينبغى لا لعوض فاعل من يهب السكين لمن لاينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن اوعلى

ماينبغي فمن جاء ليشرف اويحمد اويحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لاالشوق منه وطلب قصدي لشئ يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا اولم يفعله فبح به اولم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله ﴿ ٣٦٩ ﴾ متخلص * التفسير * اقول الغرض منه بيان ماهية الجود وحده انه افادة ماينبغي لالعوض بهذا الحد فيه قيود ثلثة احدها الافادة فان من لايفيد شيئا لايكون جوادا وثانيها ان يكون المفاد مما ينبغي افادته فان من يهب السكين لمن لاينبغي له ليس بجواد واعلم ان لفظة ينبغي لفظة مجملة فانه يراد به تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي والجهل مما لاينبغي لكن الحكماء لايقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والسفاح مما لاينبغي اي النكاح مأذون فيه شرعا والسفاح ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير ايضا لايليق بالحكماء وليس لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين المعنيين فظهر بمكن الاجمال من هذه اللفظة وثالثها ان لايكون الافادة لعوض فان من يهب ليستعيض معامل سواء كان العوض عينا اوثناء اومدحا اوتخلصا عن الذم اوان يكون فاعلا للايليق والاحسن ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لاالشوق منه وطلب قصدي لشئ يعود اليه ثم اعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذه النمط فقال واعلم ان الذي يفعل شيئا اولم يفعله فبح به اولم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص ومعناه

(المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما للشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) طالب الشئ يبتدئ باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما مايشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك يبتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض * تنبيه * (الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهمته وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين

ظاهر والعاقل ان يقول ﴿ ٤٧ ﴾ لولم يكن القصد الى اتصال الفائدة الى الغير معتبرا في تحقق الجود وجب ان يقال الحجارة اذا سقطت من السقف ووقعت على رأس عدو انسان ومات ذلك العدو ان يكون تلك الحجارة جوادا مطلقا لانه حصل منها ماينبغي لالعوض فان التزم كون الحجر جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق

اوزكان شنيعا فى المشهور فيقول له الذى عولت عليه ايضا ليست حجة برهانية بل كلاما اقناعيا خطابيا فان غاية كلامك ان كل ماكان غرضه من الافادة ان يكون فاعلا للاولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه عن الذم وهذا ضعيف لانه يقال ان عنيت بقولك لانه تخلص نفسه من الذم اى من فعله ان لايصير مستحقا للذم مع علمه بانه لولم يفعله لاستحق الذم فلم قلت ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشئ على نفسه وان عنيت به معنى آخر فبينه لنتكلم عليه فصح ان الحجة التى ذكروها لاتصير على السبك والنظر الحق لكنها حجة اقناعية واذا كان كذلك كانت الحجة التى ذكرناها تصلح معارضة لها * اشارة * (والعالى لايكون طالبا للسافل امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ماهو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذا الجواد والملك الحق لاغرض له والعالى لاغرض له فى السافل * التفسير * اقول الغرض من هذا الفصل الجواب عن السؤال بذكره على الحجة المذكورة وهو ان الفقر والحاجة انما يلزم لو قصد الله سبحانه وتعالى الى ايجاد شئ لغرض عائد اليه فاما لو قصد الايجاد والتكوين لغرض عائد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة والجواب عنه ان الذى هو اولى للغير اذا لم يكن فعله اولى لذلك الفاعل لم يصلح ان يكون غرضا للفاعل والفاعل الذى يفعل فعلا لغرض غيره فلابد وان يكون له فى تحصيل غرض ذلك الغير غرض عائد اليه وحينئذ يعود الالزام المذكور * تتميم * كل دائم حركة بارادة فهو ومتوقع احد الاغراض المذكورة ﴿ ثم ﴾ الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة * التفسير * اقول لما قام الدلالة على ان كل من قصد الى فعل فانه لابد وان يكون له فيه غرض سواء كان ذلك الفاعل متحركا

مايستجلى الحق لاتنازعه فيتخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس (لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عماسواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لماقصده وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتا من الحق الى ماسواه تكبر على كل شئ غير الحق استحقارا لمادونه واما عبادته فارتياض لهمه التى هى مبادى ارادته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية لجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلاتنازع العقل ولاتزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجانب * اشارة * (لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بايات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيئ جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة

اولم يكن فالاستحسال ان يكون له غرض استحسال ان يكون له فعل الارادة لان استثناء نقيض التالى ينتج لامحالة نقيض المقدم * وهم وتنبيه * اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن فى نفسه شئ لامدخل له فى ان يختاره الغنى الان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى * التفسير * تقرير هذا السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يقال المريد اختار ايجاد ذلك الشئ لالغرض عائد اليه ولالغرض عائد الى غيره بل لان ذلك الشئ فى نفسه على صفة لاجلها يجب على الحكيم ايجاده والجواب هب ان ذلك الفعل فى نفسه كذلك ولكنه محال لو اتى به الفاعل المختار لكان فاعلا للاليق الاحسن ولو لم يأت به لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بفعله كمالا ودفع نقص وحينئذ يعود الالزام * اشارة * لا يجدان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفصيلها * التفسير * قال رضى الله عنه وارضاه اقول لما بين انه لا يجوز ان يقال الله خلق الخلق لينتفع به احتاج الى تفسير عناية الله تعالى بالمخلوقات فذكر فى تفسيرها ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل فى كل نوع اى شئ هو ثم ان علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك مع صدوره عنه هو العناية وهذا آخر الفصول المذكورة فى مسئلة ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فعلى ما قول لو كان البارى تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا والتوالى باطلة فالمقدم باطل ايضا واعلم ان الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير الملك والغنى والجواد اما الغنى فهو الذى لا يفتقر فى ذاته ولا فى شئ من صفاته الحقيقية الى غيره البتة واما الملك فهو الذى يستغنى عن كل ما عداه ويفتقر اليه كل

ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم) لما ذكر فى الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب فى الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا فى مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون فى تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهى ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضة وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج فى تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدنى بالطبع والتمدن فى اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهى ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فى ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهى الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة فى اللغة مورد الشاربة وانما سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يتفنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذى ينبغى وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا فى وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون فى قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بايات تدل على كون تلك الشريعة من عنده وتلك الايات هى معجزاته وهى اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز

ماعداه فيكون الغني جزأ من مفهوم الملك واما الجواد فهو الذي يفيد ما ينبغي لا لعوض سواء كان العوض عينا اوثنا اومدحا واستحقاقا للحمد او تخلصا عن الذم واذا عرفت تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية ان كل من فعل فعلا بالقصد والارادة فلابد

وان يكون ذلك الفعل اولى به

لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لابد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الصيانة وترك المعصية فالشر بعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيئ جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجزي والشارع واجبة على المتمكنين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بموعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي والاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم افهم اي قيم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتياج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب

في اعتقاده من تركه لانه ان كان الفعل والترك بالنسبة اليه في اعتقاده على السواء استحال منه ترجيح احد الطرفين على الآخر وكل ما كان الفعل اولى به من الترك فانه يطالب بالفعل استفادة تلك الاولوية وتحصيلها فثبت ان كل فاعل بالقصد فانه لابد وان يكون مستكملا بذلك الفعل وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا لانه مفتقر في حصول ذلك الكمال له الى غيره ولم يكن ملكا ايضا لان الملك مفسر بمجموع امرين احدهما الغني فعند فقدان احد القيدين وهو الغني يستحيل ان يكون ملكا ولم يكن ايضا جوادا لان من شرط الجود عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تحصيل ذلك الكمال فثبت انه لو كان فاعلا بالارادة لكان غنيا ولا ملكا ولا جوادا لكن التوالي ظاهرة الفساد بالاتفاق فالمقدم مثله لا يقال لم لا يجوز ان يقال الفاعل بالارادة انما فعل ذلك الشئ لانه في نفسه حسن وواجب لا لانه يستفيد منه كمالا ونفعا او يقال انما فعله لنفع عائد الى الغير لانا نقول الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما ثبت ان كل فاعل بالارادة فانه مستكمل بما يفعله ثبت انه لا يجوز ان يفعل العالي لاجل السافل شيئا والا لكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو محال ﴿ للنظام ﴾

ولما ثبت انه لا يجوز ان يكون الله تعالى فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى وجب تفسير العناية بما لا يبطل ذلك فتفسيرها حينئذ بعلم الله تعالى بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على ما مر تمام تقريره فهذا نظم

هذه الكلمات واعلم ان الحجة بعد تقريرها وتهذيبها خطابية لانه يقال ما المعنى بانه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيت به انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للذم فلم تتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشئ على نفسه ولم لا يجوز

ا يكون الله تعالى مستفيدا بتحصيل هذه الاولوية لنفسه أو رفع تلك المذمة بالفعل فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيت به معنى آخر فلا بد من بيانه فظهر ان الحجة غير برهانية ولكنها خطابية من باب الطامات * في الحجج الدالة على وجود العقول المفارقة * والمراد بالعقل موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشئ من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع كمالاته الممكنة له حاضرة بالفعل وفيه طرق * الطريقة الاولى * التمسك بكون حركات الافلاك شوقية تشبهية وتمام تقرير هذه الطريقة مذكورة في فصول خمسة * تنبيه * (قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يحصلها فقر وكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شئ لها معقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا

للنظام الذى هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجئ فى النمط العاشر ويمتاز النبى عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصى لمعصيته يقتضى سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف فى اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتمريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التى هى غاياتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثانى وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثانى فبان نقول الامور الغريبة التى منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول فى العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التى هى آثار النفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهى مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصى يقتضى وجود ملكة راسخة فى النفس هى المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جمع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هى امور لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم فى المعاش

فى ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تميمه لتطلب مبادى الكمال منه ولو لا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهى اما صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر) اقول قد تبين فى النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة

بارادة كليه وباراده جزئيه وعرفت ان صاحب الارادة الجزئيه لابد وان يكون جوهرا غير جسم ولا حال فى الجسم ثم من الظاهر ان الجوهر الذى يكون كذلك اما ان يكون جميع الكمالات اللائقة به حاضرة بالفعل فيكون عقلا محضا واما ان لا يكون فيه فيكون نفسا فتقول المبدأ المحرك للفلك بالارادة ❊ ٣٧٤ ❊ الكلية لا يجوز ان يكون

والمعاد الابها والانسان يكفيه فى ان يعيش نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضرورى وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب اومايجرى مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية ❊ اشارة * (العارف يريد الحق الاول لاالشئ غيره ولايؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لارغبة اورهبة وان كانا فيكون المرغوب فيه اوالمرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب و يكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لماذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادى غرض غيره اعنى الثواب والعقاب اشار فى هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فتقول العارف الكمال الحقيقى حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهى محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه و بدنه جميعا وهى حركته فى طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثانى بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لاالشئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اى لايؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ماصرح به فيما يجئ وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى وكل ماهو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لاستحالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لاغير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لايؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذى هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله و تعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ناقض ماذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لايقصد فى تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لايقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كامر فهذا حكم من حيث

احدهما الكلية وفيه سر وذلك السر هو القطع باثباتهما معا اى للفلك نفس ناطقة مفارقة ❊ يلاحظ ❊ ونفس اخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا * اشارة وتنبيه * (ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهوانى اوغضبى بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى ولابد وان يكون لمعشوق ومختار

اما المنال ذاته وحاله اولمنال مايشبههما ولو كان للاول اوقف اذا نال اوطلب محال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبهة
من حيث يستقر فهو لنيل شبه لايستقر فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل
بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لها هو بالقوة يكون له خروج بالفعل

يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته
ثم اذا لاحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد
اسناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة
الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره فى قوله ولانه مستحق للعبادة
واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره فى قوله
ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد
العارفين يكون اما لذات الحق اولصفة من صفاته اولتكميل انفسهم
وهى طبقات ثلث مرتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط
والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة
شريفة اليه اقول فى هذا التفسير تجويزان يكون للعارف معبود بالذات
غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون
غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لارغبة اورهبة اى لارغبة
فى الثواب اورهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس
الى العارف بقوله وان كانتا اى وان كانت الرغبة اوالرهبة المذكورتان
غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه اوالعقاب المرهوب عنه
هو الداعى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب لمابد الحق ويكون الحق
غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب اوالخلاص من العقاب الذى
هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح
هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله
تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لاتتعلق الا بالممكنات لانها
تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لايعقل الا فى الممكنات
قال والشيخ ايضا برهن فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد
وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول
هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله
تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما
مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لاتتعلق الا بالممكن
والابما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق
بالله لا لشئ غيره ايضا واقول فى بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد
يقتضى امكان المراد واكمال المريد لاتتعلق الارادة به بل لكونه فعلا اولكونه
مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات

طلب المحال : هل وبتقدير حصول العلم بكونه محالا لايبقى الطلب ويعود لمحال المذكورة ههنا لجهتان اقناعيتان ووجه
الضعف فيهما ظاهر واما قوله بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا من عقلنا العملى فاعلم انه انما يلزم من فساد القسمين
الاولين صحة هذا القسم لو ثبت الحصر لكن لم يذكر فى بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة واما قوله ولابد ان يكون

لاالحالة ونوعها اولصنفه حفظ بالتعاقب
فيكون المتشوق متشبها مابالامور
التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة
راسخا عنه الخير الفائض من حيث
هو تشبه بالعالى لامن حيث هو افاضة
على السافل وبد أذلك فى احوال
الوضع التى هى هيآت فيا ضة
وانما تجرى مابالقوة فيها مجرى
الفعل بما يمكن من التعاقب) اقول
لما بين ان مبدأ الحركة الفلكية ارادة
نفسانية لاعقلية شرع فى هذا الفصل
فى بيان الغرض من تلك الحركة
فقال لايمكن ان يكون تحريكها للسماء
لداع شهوانى اوغضبى واعلم ان
الدلالة على ذلك من وجهين الاول
ان يكون المشتهى هو الذى يكون
ملائما لصاحب الشهوة اى يكون
سببا لكمال حاله والمغضوب عنه
هو الذى يكون منافرا لكمال صاحب
الغضب وكل هذه الاشياء انما تعقل
فى حق من يصح على جسمه الزيادة
والنقصان ولما كان ذلك محالا على الفلك
ولاسيما الفلك لتحدد استحال ان يكون
حركة الفلك للشهوة والغضب
الثانى وهو ان المشتهى والمغضوب
عنه اما ان يكون ممكن الحصول
اولا يكون فان كان الاول لزم وقوف
الفلك عند حصوله لوجوب زوال
المعلول عند زوال علته وان كان الثانى
استحال استمرار ذلك الطلب لان

لمعشوق ومختار فاعلم ان هذا ايضا اختصار على الدعوى فلم قال بان كون العلة مريدا للحركة لابد وان يكون تبعا لعشقه على شئ آخر ولم لا يجوز ان يقال الحركة فى نفسها كمال والكمال مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه لذاته فلا جرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها واما قوله اما النيل فاما ان يكون هو ان يجعل ذاته مثل ذات المعشوق او يحصل لنفسه صفة مثل صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المعشوق ان كان ممكنا لزم سكونه عند حصول ذلك الغرض وان لم يكن ممكنا كان طلبا للمحال وهو محال وقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون طالبا للمحال لجهله بكون ذلك المطلوب محالا ثم ان ذلك الجهل ممتنع الزوال فلا جرم يبقى على ذلك الطلب وتلك الحركة ابدا ويمكن ان يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقة الشئ الى حقيقة غيره علم بديهى اولى فيستحيل حصول الجهل به واما الثانى وهو ان يكون مطلوب الفلك ان يحصل لنفسه صفة مثل صفات ذلك المعشوق فنقول تلك الصفة اما ان تكون ممكنة الحصول بتمامها او ممتنعة الحصول بتمامها او تكون ممكنة الحصول باجزائها على التعاقب وممتنعة الحصول بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثانى لم يستمر الطلب ابدا فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون المطلوب تحصيل المشابهة فى صفة لا يخرج الى الفعل بتمامها بل يتعاقب اجزائها على الدوام ويكون كل عدد يمكن فرضه فانه يكون له خروج فى وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقيا ابدا بسبب تعاقب ما فيها من الاعداد والاجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون المتشوق شبيها اما بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة راسخا عنه الخير

ذاته وحاله او ينال ما يشبهها

* اشارة * (المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم تطعم لذة البهجة به فيستعظمها انما مفارقته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما ورائها وماشله بالقياس الى العارفين الاشل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا زوروا عنها عاكفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفه بما يليه من اللذات اللذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى ويطيعه ليحوله فى الآخرة شعلة منها فيعيث الى مطعم شهى ومشرب هنئ ومنكح بهى واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه شطرها مسترجما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) لخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكه السن واحنكه اى احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشئ اى ملكه اياه و بعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اى ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى عليه السلام من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة فى تحصيل شئ آخر غيره وهو من يتزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بين نقصه فى ذاته وفى عبارات الشيخ اطايف كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة الزهاد احرص الخلق

﴿ بالطبع ﴾

الفائض من حيث هو يشبه بالعالى لا من حيث هو فائضة على السافل فمعناه ان الفلك الذى فرضناه متشوقا الى الاستكمال يصير عند ذلك شبيها بالامور التى بالفعل وهى العقول المجردة فى امرين احدهما فى تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثانى فى فيضان الخيرات منها على ما تحتها لا يعنى ان المقصود بالقصد الاول افاضة الخيرات على السافلات لانا بينا ان العالى لا يفعل لاجل السافل بل التشبه بالعقل هو المقصود فى كونه مبدأ لفيضان الخيرات عنها على ما تحتها من غير طلب ولا شوق واما قوله ومبدأ ذلك فى احوال الوضع التى هى هيأت فيا ضئة الى آخره فمعناه ان ذلك الامر الذى به يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الا استخراج الايون والاوضاع من القوة الى العقل واعلم ان هذه ايضا دعوى مجردة فانهم ما اقاموا على حصر المقولات حجة قطعية وبتقدير ذلك فما اقاموا على حصر كل واحد منها فى انواع معدودة حجة قطعية واذا كان كذلك فلا بد لهم من دلالة قاطعة على انه لا صفة يمكن ان يتشبه الفلك فيها بالعقل المجرد الا الحركة وهم ما ذكروه ثم انا نعين بذلك تبرعا فنقول لم لا يجوز ان يكون مطلوبه من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة الى الفعل بل هذا اولى لان من اخذ يعدو فى العالم ويقول غرضى استخراج الايون من القوة الى الفعل عد عابثا مجنونا ولو قال غرضى استخراج التعقلات من القوة الى الفعل عد عاقلا خصيفا واعلم ان تقسيمهم فى هذه الطريقة منتشر حدا وابطالهم لما عدا القسم المطلوب لهم ضعيف

بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستأجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعف فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير البالغ فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجو ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى تليق بهم ❊ اشارة ❊ (اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى استلاق العروة الوثقى فتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد) اعتراه اى غشيه واعتلق العروة الوثقى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهاياتها التى هى الوصول الى الله تعالى ويشرح ما يسنح لهم فى منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى المبدأ القريب من الحركة ومبدأ اعلى تصور الكمال الذاتى الخاص بالمبدأ الاول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى او كان ايمانيا مستفادا عن قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير فهى مبدأ حركة السر الى العالم القدسى وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر فى النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادى مرتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة

وبالجملة فكلامهم فى هذه الطريقة فى غاية الركاكة * تنبيه * (لو كان المشبه به فى جميع السماويات واحدا لكان التشبه فى جميع السماويات واحدا وهو مخالف ولو كان لواحد منها مشابهة بالآخر لشابهه فى المنهاج كذلك الا فى قليل)

* التفسير * اقول من الناس من سلم ان الافلاك انما تتحرك شوقا الى التشبه بوجود كامل لكنه زعم ان المتشبه به هو الله تعالى

لعشوق ومختار فاعلم ان هذا ايضا اختصار على الدعوى فلم قال بان كون الفلك مريدا للحركة لابد وان يكون تبعا

ومنهم من زعم ان كل فلك سافل فانه متشبه بالافلاك الذى فوقه واما الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى وعلى هذا التقدير لاحاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطل القول الاول بانه لو كان كذلك لكان التشبه فى الكل واحدا لكان يجب ان يكون جميع الافلاك ﴿ ٣٧٨ ﴾ متساوية فى جهات الحركات

وسرعتها وبطوءها لكن من المعلوم انه ليس كذلك وابطل القول الثانى بان فلكا لو تشبه بفلك آخر لتشابها فى الجهة والسرعة والبطؤ وليس الامر كذلك الا فى القليل وهى ممثلات الكواكب السيارة سوى ممثل القمر فان حركاتها متساوية لحركة فلك البروج فى جهة الحركة وبطؤها واقطابها ومناطقها ولقائل ان يقول الذى ذكرتموه على القائلين بان المتشبه به واحد لازم ايضا عليكم وبيانه انا لانعنى بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا يتأتى الا بانقلاب الحقايق وهو محال بل نعنى به ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كما لاته اللائقة به من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج هو جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث انه ذلك النوع المعين بل من حيث انه كماله المطلق وجميع العقول مشترك فى الكمال المطلق اعنى ان كل ما كان فيها بالقوة فهو خارج الى الفعل واذا كان ما به امتاز كل واحد من العقول عن الآخر خارجا عما به وقع تشبه الافلاك بها كان المتشبه به من العقول هو القدر المشترك فكان المتشبه به فى الحقيقة شيئا واحدا

فظاهر ان الالزام الذى ذكرتموه وارد عليكم ايضا الجواب ان يقال انه سيأتى اقامة الدلالة على ان هيولى ﴿ فلكون ﴾ كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال عنه والتغير والانحراف واذا كان كذلك فيقول الافلاك لما حاولت التشبه وما كان يمكنها ذلك الا بالحركة وكان من المحال ان المادة

الجازمة ثم القوة المؤتمرة المنبثة فى الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادى المذكورة الاولى وهو ماعبر عنه بالاستبصار اوالعقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ماعبر عنهما بالارادة وانما تحدثا ههنا لانهما لايتباينان الا عند اختلاف الدواعى والصوارف وذلك الاختلاف لايتصور مع سكون النفس الذى اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد فى تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه * اشارة * (ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول

تنحية مادون الحق عن مستن الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للاحداث القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى والثالث تلطيف

السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيق والثانى يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل فركبى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) اقول مستن الايثار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يقال رخم صوته اى لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا ترتضيها الراكض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية فى الانسان اذا لم يكن لها مطاوعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المخيلة والموهمة بسبب ماتتذكر انه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ملايمها فتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعى وتستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها

المعينة للفلك المعين ما كانت تقبل الا الحركة الخاصة لاجرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات
وان كان المتشبه به واحدا وبالجملة فان اختلاف الآثار كما يكون لاختلاف الفاعل فقد يكون لاختلاف القوابل
والذلك فانهم جعلوا العقل الفعال مبدأ للصور المتضادة التي في عالمنا بسبب اختلاف

فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه التعقل العملي الى ان تصير مقترنة على طاعتها متأدية في خدمتها تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة متسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وتماسميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة هي ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليتصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدي من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن سنن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويشيعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الاحاطة بكنهه واطف السر

حال القوابل في الاستعدادات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما ذكرتموه وبهذين الاعتراضين يقدح فيما ذكروه من ابطال القول الثاني بصيرة *وهم وتنبيه* (ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اي جهة اتفقت فيئال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة تفاعيل لما تحته وان لم يكن الحركة في اصلها كذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة تفاعيل ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكأن لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها الامر ان مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختاره بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها امور مختلفة بالعدد وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولا جله تشابهت الحركات في انها دورية) اعلم ان القائلين بان المتشبه به الاول واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان يكون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقع كانت انفع للسافلات فاختارت اصل الحركة للتشبه بالباري تعالى وكيفيتها في الجهة والسرعة والبطؤ لاجل العناية بالسافلات وهذا

كما ان رجلا خيرا اذا اراد الذهاب لهم وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان احد الطريقين بحيث لو سلكه لانتفع به محتاج ولو سلك الآخر لم ينتفع به ذلك المحتاج فان خيريته يحمله على سلوك الطريق الانفع ثم ان الشيخ قدح فى هذا الجواب من وجهين الاول المعارضة وهى انه اوجاز ان يقال

عبارة عن تهيؤ لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر مايعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مايعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقى المنسوب الى العارفين الذى هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كامر وذلك ظاهر واما الثانى فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعنى المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والافصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عزوجل (فويل للمصلين الذينهم عن صلاتهم ساهون) ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثانى هو انها ايضا رياضة ماالهم العابد والعارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جانب الغرور الى جناب الحق كامر والثانى الالحان وهى تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بانماط ليفات المتفقة والنسب المتناظمة الواقعة فى الصوت الذى هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية فى اغراضها الخاصة بها فيشبعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكات التى تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغى ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعنى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغى ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لاسيما اذا اقترنت باموور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة يؤكد صدقه ووعظ من لايتعظ لايخجع لان فعله يكذب قوله والثالثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اى تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال مايقصده القائل من غير زيادة عليه ولانقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد

الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على السواء ثم انها اختار الحركة المخصوصة لانها انفع للسافلات لجاز ان يقال ايضا الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء الا انه اختار الحركة لانها انفع للسافلات ولما لم يجز ذلك فكذا ما ذكروه ولقائل ان يقول هذه المعارضة غير واردة والفرق ان بالحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شئ منها الى الفعل فاذا كان المقصود هو استخراج تلك الكمالات من القوة الى الفعل كان ذلك المقصود حاصلا بكل الحركات فلا جرم كان الكل بالنسبة اليه على السواء وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض لنفع الغير وهذا غير حاصل عند السكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء فظهر الفرق والثانى ان الدليل الذى دل على ان العالى لا يفعل لاجل السافل لايميز اصل الحركة عن صفتها بل هو عام فى الكل لانا قلنا كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فعل العالى فعلا لاجل السافل لكان مستكملا به فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو باطل وهذه الحجة سواء صحت اوفسدت لكنها مطردة فى اصلها ووصفها وهذا الجواب جيد ثم لما فرغ من هذين الجوابين

قال بل اذا كان الاصل هو انها لاتعمل لاجل السافل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع

فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك فاعلم ان معناه ان الدليل لما دل على ان العالى لايفعل لاجل السافل بل حركاتها الاجل شئ اعلى منه ثم يتبعها نفع السافل وجب ان يكون الحال فى هيئة الحركة كذلك واما قوله واذا كان

كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على مايتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد فاعلم
ان معناه انه لما لم يجز ان يكون سبب اختلافها الامور التى يتبع اختلافها وهى صلاح هذا العالم ونظامه وجب
ان يكون سبب ذلك امورا متقدمة عليها وماذاك الا ان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد

النفس هيئة تعدها نحو المسامحة فى القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها
نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس
يناسب كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والخطباء
يستعملونها فى معالجات الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات
المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون
على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة
واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة بالعهود والامور
المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد
ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا
فى الكيفية والكمية وفى اوقات لاتكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ
المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلى فان كثرة الاشتغال
بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثانى
العشق العفيف واعلم ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى
والثانى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة
نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل
المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون
مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية
والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين
لان الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على
استخدامها القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص
عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد
ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة
جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى
اسهل على صاحبه من غيره فانه لايحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة
واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا * اشارة *
(ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ماعنت له خلسات من اطلاع
نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى
عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وَجْدان وَجْد اليه ووجد عليه ثم انه
ليكثر عليه هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض) اقول عن الشئ اعترض

واما قوله وان جاز ان يكون المتشبه به
الاول واحدا ولاجله تشابهت
الحركات فى انها دورية فاعلم ان معناه
ظاهر ولكنه كلام رخو جدا لان
ذلك الواحد ان تشبه به كل واحد
من الافلاك والتشبه بالشئ الواحد
يقتضى عند الشيخ وحدة الحركات
فى جهاتها لزم ان يكون الافلاك
باسرها كذلك هذا خلف وان لم
يكن متشبها به اما لان المتشبه به
غيره او المركب منه ومن غيره قدح
فى كونه متشبها به من حيث هو انه
وايضا فالقول بان تشابهها فى الحركة
الدورية انما كان لان هناك شيئا
واحدا متشبها به ضعيف لان تعليل
الحركة الدورية بذلك انما يجوز
لو صح على الافلاك غير الحركة
الدورية فاما اذا كان السكون ممتنعا
عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتنعة
ايضا عليها كانت الحركة المستديرة
واجبة لها لذواتها واذا كان كذلك
فكيف يمكن تعليل ذلك بكون المتشبه به
واحدا الآن ما بالذات لايعلل بعلة خارجة
عن الذات * تبصرة * (الآن ليس لك
ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه
بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر
وهم فى عالم الغربة قاصرة عن اكثر من
مادون هذا فكيف هذا الوجوز انه اذا كان
المتحرك يريد تشبها ينال منه على
التجدد امر ان يعرض منه فى بدنه
انفعال يليق بذلك التشبه من طلب
الدوام كما تعرض فى بدنك من انفعالات

تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفى فاجتهد واعلم انه كيف
يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد
تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات فى نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك

وز بما تأدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع) لما تكلم فى كيفية هذا التشبه زعم ان عجزنا عن الوقوف على كنه هذا التشبه على سبيل التفصيل مما لا يقدح فى وجوده فان نفوس البشرية وهى فى عالم الغربة اى وهى مشغولة بتدبير الابدان قاصرة عن الاطلاع على ما هو اوضح من هذا التشبه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثلا وهو التغيرات البدنية التابعة لتغير الاحوال النفسانية مثل ان التلميذ اذا اراد ان يتشبه باستاذه فى بعض كمالاته ليتال من تلك الكمالات امرا على التجدد فانه يعرض حينئذ فى بدنه انفعالات مخصوصة وبالجملة فالانفعالات البدنية فى اكثر الامور تابعة للانفعالات النفسانية فلا يبعد ان يكون سوق الفلك الى التشبه بالعقل بتبعية حركة جسم واما قوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفى فاعلم انه يحتمل ان يكون مراده فى طلب الحق بالمجاهدة طلبها بالقوة النظرية وهذا السر الواضح الخفى هو الذى اشار اليه فى تكملة النمط الثالث كما اطنبنا القول فيه هناك ويحتمل ان يكون مراده من المجاهدة تصفية النفس عن العلائق البدنية فانها سبب لانتقاش النفس بالحقائق الغيبية وباقى الكلام ظاهر وهذا آخر الكلام فى ان حركات الافلاك شرقية

* تنبيه * (القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التى فى المدر وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التى للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين) اقول لا شئ من القوى بكم بالذات وكل نهاية ولا نهاية فانها يلحق الكم بالذات فلا شئ من القوى يلحقه النهاية واللانهاية ﴿ فلان ﴾ بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية او غير متناهية لم نقل ذلك لها بحسب ذواتها بل بحسب امور آخر منها ملتعقاتها فان القوة ان كانت قوية على افعال غير متناهية فى المدة او العدد قيل لها انها قوة غير متناهية كالقوة القوية

وخلس واختلس استلب ووميض البرق وميضا واومض اى لمع لمعانا خفيفا غير معترض فى نواحى الغيم والشيخ اشار فى هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا فى تسميته بالوقت قول النبى صلى الله عليه وعلى آله * لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل * والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته * اشارة * (ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شئ) اوغل اى سار سريعا وامعن فيه وتوغل فى الارض اى سار فيها فابعد سفرا ويوجد فى بعض النسخ بالوجهين اعنى ليوغل وليتوغل ولمحه اى ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اى رجع واثنى عنه وعاج به اى قام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل فى غير حالة الارتياض الذى كان معدا لحصوله من قبل * اشارة * (ولعله الى هذا الحد

يستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن سكينة فيتنبه جليسه لاستفزازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه) اقول علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز فى قعدته اى قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غافص الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتأهب لتلقيه اذ هى متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستكافه عن التراءى بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه * اشارة * (ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا ثاقبا ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها بهجته فاذا انقلب عنها انقلب حسيرا ان اسفا) وفى بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة يقال وقد

على تحريك السماء وان كانت قوية على افعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية كما قوة القوية على تحريك
ابدا ثنا فهذا هو الاصطلاح الاشهر في قولنا القوة انها متناهية او غير متناهية وقد يقال ايضا لغير هذين المعنيين اما بسبب
المحل او الحال او ما يحل في محلها وهي اقسام ثلثة سوى ما ذكرنا انه هو المشهور * اشارة *

فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية
الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا
بينا اى واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة
اى مع الحق الاول اسفا اى متلهفا والمعنى ظاهر * اشارة * (ولعله
الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغافل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه
فكان هو وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما) اقول تغفل الماء في الشجر
اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر
عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا
المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب
الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره
* اشارة (ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا
ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) في بعض النسخ انما يتسنى له اى يتفتح
ويتسهل عليه يقال سناه اى فتحه وسهله * اشارة * (ثم انه ايتقدم
هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشية بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره
وان لم يكن ملاحظته الاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم
الحق مستقر به ويحتف حوله الغاوون) يقال عرج عروجا اى ارتقى
وعرج عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه وانعرج اى مال وانعطف
فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف
واحتف حوله اى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر * اشارة *
(فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر
الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له
نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) يقال در اللبن وغيره
اى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها
لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي
عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة
فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية والتهج بنفسه
لما ناله من اثر الحق وكان له نظر ان نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته
المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين * اشارة *
(ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه

(الحركات التي تفعل حدودا او نقطا
هي التي يقع بها الوصول والبلوغ
عن محرك موصل يكون في آن الوصول
موصلا بالفعل فان الاتصال ليس
مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما
لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه
موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك
للحد ويكون صيرورته غير موصل
دفعة وان بقي زمانا لا كالكون الشيء
مفارقا وهجر كالآن الذي
يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن
الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما
زمان كان فيه موصلا وهو زمان
السكون لا محالة فكل حركة في مسافة
ينتهي الى حد ينتهي الى سكون
فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ
الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي
يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية)
التفسير الغرض من هذا الفصل بيان
ان الحركة الحافظة الزمان ليست
الا المستديرة وبيانه مبني على مقدمات
احديها ان الزمان لا بداية لها
ولا نهاية وثانيها ان الزمان مقدار
الحركة وقد مر الكلام في هاتين
المقدمتين تقريرا وتزييفا في النمط
الخامس وثالثها انه لا بد من حركة
لا بداية لها ولا نهاية لان الزمان لما
امتنع وجوده الا مع الحركة وثبت انه
لا اول للزمان ولا آخر له فلا بد ايضا
من وجود حركة لا اول لها ولا آخر
ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمة
واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وعدم فالحركة المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة
للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة ويجب علينا في هذا المقام ذكر
الدلالة على ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون فنقول التحرك على الاستقامة اما ان يذهب على استقامته

الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود ابعاد غير متناهية وهو محال لما مر واما ان يرجع فحينئذ يكون تلك الحركة قد فعلت حدا معينا ونقطة معينة وهى النقطة التى هى نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذه العلة يقال للحركات المستقيمة انها الحركات التى تفعل حدودا ونقطا فاذا عرفت ذلك فلا بد من سكون متوسط من حركتى الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبنية على مقدمات فاحداها ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة اى ينطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها ان القوة التى تحركه الى ذلك الوصل لا بد وان يكون موجودة حال ذلك الوصول لاستحالة حصول ذلك الوصول من غير علة وجودا الوصول وثالثها وهو ان من الاشياء ما يستحيل حصوله فى الآن مثل المفارقة والحركة فان ماهيتهما لا توجد فى الآن ومنها ما لا يمكن حصوله الا فى الآن كالمماسة نقطة او خطا فانها لا توجدان الا فى الآن وهذه المماسة هى التى سميناها بالوصول ومتى ثبت ان الوصول آنى الوجود وثبت ان القوة المحركة لا بد وان تكون موجودة حال الوصول ثبت ان القوة المحركة باقية فى ذلك الآن ورابعها وهو ان صيرورة القوة لا موصولة ايضا مما يحصل فى الآن وبقى فى جميع الزمان الذى بعده فاما حركته عن ذلك الحد ومفارقته عنه فهى غير آنية البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آنان فى احدهما يكون القوة المحركة للجسم الى الحد المعين موصلة له اليه بالفعل فى الثانى يصير غير موصلة اذ من المستحيل ان يكون آن كونها موصلة عين آن كونها غير موصلة فاذا لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالى ﴿ الى ﴾ الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الحافظة للزمان هى الحركة الدورية بناء على المقدمات التى لخصناها واعلم

فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهناك يحق الوصول) هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهى درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهى تنتهى عند المحو والفناء فى التوحيد على ما سيأتى وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هى متنقشة بالحق مزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذى لا يتفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهى ملاحظة النفس بالمجاز وبالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما فى الكتاب وبقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها منها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التى ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستتار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التى بعدها التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس امر الحصول بامر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى * تنبيه *

(الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق حلاص) لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى

ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي يتحرك الجسم الى حد معين تصير موصلة اليه في آن وغير موصلة اليه في ان آخر ولا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاء حكى غير منكرى السكون انهم اوردوا على هذه الحجة نقضين احدهما انا اذا ركبنا كرة على

الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اى اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما به يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبتل بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون مؤديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم * اشارة * (العرفان مبتدئ من تفريق ونقض وترك ورفض ممن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف) فد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى تكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونقض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنقض تحريك شئ ليتفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شئ والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نقض لآثار

الصعود فان الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له فيلزم ان يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين والثاني ان المسافة اذا حصل فيها نقطة بالفعل اما بان صار بعضها اسود وبعضها ابيض او بان كان اجزاؤه مفصودة على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤالين التزام وجوب السكون فيهما واقائل ان يقول رجل لا يماس كرة الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون التدوير على اوج الحامل وتلك المماسة لا تحصل الا بنقطة واحدة فتلك النقطة صارت مماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فيلزم ان يتخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالزام وارد في مماسة كل كوكب نقطة معينة في الفلك المحيط بفلكه حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على اوج الحامل او نقطة معينة من الفلك المحاط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حامله فان قالوا هذه الالزامات انما تتوجه لو قلنا بان الفلك الخارج المركز يماس اعلى المثل بنقطة وادناه بنقطة اخرى ونحن لا نقول بهذا بل نقول ان الحامل عائد في نحن المثل وكذا لا نقول ان الكواكب تماس سطح فلك التدوير

فيلزمكم هذا الكلام في كسف بعض الكواكب بعضا فان للكاسف مع المكسوف مسامتات اربع بالنقط فاولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلا ثم تمام الانجلا وهذه الاحوال الاربعة انما تحصل بمسامتات

الاطراف وهي امور آنية فتوجه الالزام المذكور وايضا فوصول مركز الشمس الى مسامتة نقطة الاعتدال الربيعي او ان في الآن ثم زوال تلك المسامتة في آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور لايقال نقطة الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لا بالفعل لانا نقول هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دائرتين موجودتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل لاجل المسامتة وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فمركز الكواكب حال وصولها الى خط نصف النهار اودائرة الافق يحصل له المماسة في آن واللا مماسة في آن آخر فيلزم الاشكال لايقال هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا نقول انه متى حصل قائم على وجه الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل ثم ان نزلنا عن هذه النقوض ولكنا نقول ان مناهذه الدلالة على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الان اما ان يكون على التدريج اودفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانا وهو محال والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات واذا كان كذلك صح القول بتتالي الآنات وبطل الدليل المبني على بطلانه واجاب الشيخ في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون دفعة اوعلى التدريج تقسيم غير منحصر لان هناك قسم ثالث وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فاوقال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده بل ابتداء عدمه لابد وان يكون في آن يلي آن وجوده ويلزم تتالي الانات والجواب ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن الذي هو هو ولا استحالة في ان يكون الشيء موصوفا بصفة في زمان ويكون

تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لايعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممن في جمع صفات هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات ومايجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذا لاوجود ذاتيا لغيره فالصفات مغايرة للذات ولاذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو لاشيء غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لايبقى واصف ولاموصوف ولاسالك ولامسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف * اشارة * (من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ماقبله آثرنا فيها الاختصار فانها لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة ولايكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لامحالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المتبحر بزينة ذاته وان كان بالحق عز اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لامحالة عن العرفان بال

في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على اختلاف تلك الصفة وهذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال عليه باق من وجهين الاول ان حصول الشيء اوعدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدريج نفرض في زمان وقوعه جزآن فاما ان يكون قد حصل في الجزء الاول من ذلك الزمان شيء اوما حصل فان كان ما حصل شيء البتة في الجزء الاول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعا في كله هذا خلف وان حصل شيء في الجزء الاول فاما ان يكون الذي حصل في الجزء الاول من الزمان الذي حصل في الجزء الثاني منه اوغيره والاول باطل لان الذي حصل في الجزء الاول من الزمان موجود في ذلك الجزء من الزمان والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الاول من الزمان وفي الجزء الثاني منه شيئا واحدا لزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال واما الثاني فانه يقتضي ان يكون الحاصل في كل جزء من اجزاء الزمان شيئا غير الحاصل في الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولا للشيء الواحد على التدريج بل حصولا لامور كثيرة متعاقبة في آخر ذلك الزمان فظهر مما قررنا ان الحصول والزوال على التدريج غير معقول واذا ثبت ذلك فيقول الآن كان موجودا ثم صار عدما فذلك العدم لابد وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم انه تستمر بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر تالي الآنات الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا ايضا ان يقال ان اللاءما سية حاصلة في كل الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان

الذي هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي) الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الاغاب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان تدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ماذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما سنبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدس فقد يتيسر اى في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا * تنبيه * (العارف هش بش بسام يجل الصغير من تواضعه كما يجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) اقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اى طلق الوجه طيب وبسام اى كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء وزنه فعافلة اوما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثر ان لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف

اللا مماسة طرف وبداية الاالآن الذى حصلت المماسة فيه وحينئذ يكفى هناك آن واحد وتفسد الحجة بالكلية والعجب ان الشيخ قد اعترف فى الشفاء بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال لانه لما نقل عن المتقدمين انهم استدلوا على وجوب هذا السكون بان قالوا المماسة والمباينة تتعاقبان فى آنين وبينهما

زمان وزيف ذلك بان المباينة يستحيل وقوعها فى الآن قال بعد ذلك وكذلك ان تركوا لفظ المباينة واورد وابدلها الا مماسة فانه يجوز ان يكون مماسا فى طرف الزمان الذى حصل اللا مماسة فى كله ثم قال وقد سلف مباينان يتعلق به تحقيق ذلك المكان فليستغن به وانا اقول وغالب ظنى ان المكان الذى امر الشيخ بالاستعانة به ماذكره فى فصل الآن من ان الآن بعدم فى جميع الزمان الذى بعده فكذلك ههنا فظهر ان هذه الحجة ساقطة على كل الاحوال واعلم ان الشيخ قرر هذه الحجة فى الشفاء والنجاة على وجه آخر فقال المتحرك لايتحرك الابوا سطة ميل والميل الذى يوصل المتحرك الى حد معين من حدود المسافة لابد وان يكون موجودا ان وصوله اليه والميل الذى لاجله يرجع عن ذلك الحد عن الميل الاول لان الميل الذى تحرك الشئ الى حد معين غير الذى يحرك له عنه ولابد وان يحصلا فى آنين والا لكان الجسم متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال وبين ذينك الآنين زمان هو زمان السكون واعلم ان هذه الحجة لايتوجه عليها النقوض المذكورة على الحجة الاولى لان مركز الكواكب اذا صار مماسا لنقطة ثم لامماسا لنقطة فلم يحصل هناك ميلان مختلفان فلا حاجة الى فرض آنين ﴿ عليه ﴾ ولكن تتوجه عليها اشكالان آخران الاول انا لانسلم ان الجسم لايتحرك الابوا سطة الميل فانهم ما اقاموا على هذا المطلوب دلالة بل انهم اقاموا الدلالة على ان الجسم الذى لايكون فيه ميل الى جهة لاتقبل التحريك

من هجوم شئ ولا حزن على فوات شئ واليه اشار عز من قائل (ورضوان من الله اكبر) ومنه تبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان * تنبيه * (العارف له احوال لايحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى اوقات ازعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته) الهمس الصوت الخفى وحفيف الفرس دويه فى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه فازعجاى اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اى قدر وفى رواية باح اى ظهر يقال باح بسره اى اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لايحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشئ اضعف مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون فى اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اوقدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها مايزيل استعداده للوصول اومن جهة حركة سره كما ان يتمايل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شئ غير الحق وبالجملة لايتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لايخلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لاتقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها اولشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل مايرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تفى بالامرين معا فلا تمل بالامور الخارجية لانها لاتكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجته فيتلقى مايرد عليه مع انبساط وبشاشة * تنبيه * (العارف لايضيه التجسس والتحسس ولايستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر واما اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لابعنف معير واذا جسم المعروف فربما فار

القسرى وذلك انما يفيد وجوده ميل غائق عن الحركة لاوجود ميل يكون مبدأ للحركة فاين احدهما من الآخر ثم ان سلمنا ذلك لكن لانسلم انه يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة وتقريره مامر فى النمط الثانى والذى نريد ههنا ان عندكم يصح ان يكون الجسم الواحد متحركا الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة احداهما بالذات والاخرى بالعرض واذا جاز ذلك فلم لايجوز ان يجتمع فى الجسم الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين احدهما يكون ميلا طبيعيا والآخر قسريا بل هذا اولى لانه متى تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد حصلت فى الجهتين لامحالة واما الميل الى الجهتين فليس فيه الا التوجه الى الجهتين واذا كان لايمتنع عندكم كونه متحركا الى جهتين فلان لايمتنع كونه متوجها اليهما كان اولى ثم ان سلمنا انه يستحيل اجتماع ميلين فى آن واحد ولكن لم لايجوز ان يقال الميل الثانى يحدث فى جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الاول والذى يقويه ان عندكم عدم الآن يحصل بعد مالم يكن فلا يخلوا ما ان يستدعى ذلك آنا يحصل فيه ذلك العدم ثم يستمر بعده اولا يستدعى فان استدعى ذلك لزم تتالى الآنات وبطل اصل الدلالة وان لم يستدع فنقول اذا جاز ان يحصل ذلك العدم فى ذلك الزمان الذى بعد ذلك الآن من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلم لايجوز ايضا ان يحصل الميل فى جميع الزمان الذى بعد آن الميل الاول من غير ان يجب ان يكون لذلك الاعتراف بوجود اثنين وسقطت الدلالة بالكلية فهذا ما فى هذه الادلة وعليها ولنرجع الى التفسير اما قوله الحركات التى تفعل حدودا وتقطاعى التى تنفع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل فاعلم اناينا العلة فى انه

عليه من غير اهله) لايعنيه اى لايهمه وفى الحديث من طلب مالايعنيه فاته مايعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشئ اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لايهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولايتحسس الافارغ اوخائف اوغائب ولايستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لايعنف معير امر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يسره غيره عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف بغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن * تنبيه * (العارف شجاع وكيف لاوهو يعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لاوهو يعزل عن محبة الباطل وصفاح للذنوب وكيف لاونفسه اكبر من ان تخرجها ذلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لاوذكره مشغول بالحق) اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لايجب بذله او بكف ضرر لايجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال ومايجرى مجراه وهو الجود وهما وجوبان والثانى اما ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله * تنبيه * (العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم مايختلف عندهم من دواعى العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ماخلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين) اقول يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع واثر قشه

لماذا يقال للحركات المستقيمة انها تفصل حدودا ونقطا وايضا فالحركات المستقيمة هى التى تحصل بها البلوغ والوصول الى حد معين من حدود المسافة والقوة المحركة لابد وان تكون باقية حال وصول المحرك الى الحد المعين الذى فى المسافة واما قوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة

الحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن

فاعلم ان المراد منه ان المفارقة والحركة وغيرهما لا يحصل البتة فى الآن واما الاتصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل فى الآن ودليله ما قدمناه واما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمانا لا لكون الشئ مفارقا ومتحركا فاعلم ان المراد منه انه كما ثبت ان كون تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الا دفعة فى آن فكذلك صيرورتها غير موصلة لا يحصل الا فى آن وان كان قد يستمر هذه الحالة فى جميع الزمان الذى بعد ذلك الآن بخلاف الحركة والمفارقة فانهما يستحيل حصولهما فى الآن واما قوله والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة فاعلم ان المراد منه لما كان صيرورة القوة موصلة لا يحصل الا فى آن وصيرورتها ايضا غير موصلة كذلك فاحدا الآنين لابد وان يكون مغايرا للثانى والا لزم ان يكون القوة الواحدة فى الآن الواحد موصلة الى حد وغير موصلة اليه هذا خلف واما قوله وبينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام ان يقال فان لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالى الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان وهو زمان السكون لكن الشيخ اهمل القسم الاول لظهور فساده عند الحكماء واما قوله فكل حركة فى مسافة ينتهى الى حد ينتهى الى سكون فيكون عن الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة تنتهى الى حد فهى منتهية الى سكون والسكون عدم الحركة وكل حركة تنتهى الى حد معين فهى متناهية والحركة الحافظة للزمان يستحيل ان تكون متناهية فكل حركة

النعمة اى اطفئه وهو ثقل من النفل اى غير متطيب واصفق اليه اى مال وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة البحر درره والخداج النقصان والسقط ردى المتاع وارتاد اى طلب مع اختلاف فى مجئ وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفى قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية به والثانى مناسبة للامر القدسى * تنبيه *

(والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف) اقول اجترح اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه فى حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك او بمن يتأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين * اشارة * (جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له) اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة * النمط العاشر * (فى اسرار الايات) يريد ان يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقا فى هذا العالم على سبيل الاجمال * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوله مدة غير معتادة فاسبح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب

تنتهي الى حد معين فهي غير الحركة الحافظة للزمان الذي يستحيل انتهاؤه وانقطاعه واما قوله فالحركة الوضعية هي التي ما يستحفظ الزمان فهي الدورية فاعلم ان معناه انه لما ثبت ان الزمان عارض للحركة وثبت انه يستحيل ان يكون عارضا للحركة المستقيمة ثبت انه لابد وان يكون من

الطبيعة المشهورة) اقول يقال مارزأت ماله اى ما انقصت وارزء الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت فاسجح ويقال اذا سألت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق * تنبيه * (تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية تحفظت المواد المحمودة قابلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة او انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة) اقول الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحارة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما يتغذى به اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لايدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه * تنبيه * (ليس قد بان لك ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما تصعد من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواتية) اقول نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله ليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولا * اشارة * (اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج

صار غير موصل ولايجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولافيهما ماهو اول حركة ومفارقة وان يزول كونهما موصلا واقع دفعة) * التفسير * هذه الحجة هي التي لخصها الشيخ على ان بين كل حركتين سكونا كان الفصل ما يذكرونها لكن لاكما ينبغي فانهم كانوا يقولون ههنا آنان احدهما الآن الذي يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الآن الذي يتحرك فيه عن ذلك الحد ويفارقه ولابد وان يكون بين الآنين زمان وهذا التقرير باطل لان الحركة والمفارقة لاتحصل البتة في آن لان كل حركة منقسمة على ما مر بيانه في النمط الاول فيكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثاني فتكون واقعة في الزمان لا في الآن الذي لاينقسم واذا كان كذلك استحال وقوع الحركة والمفارقة في الآن واما الشيخ فانه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال هناك آنان احدهما يكون الجسم فيه واصلا والثاني الذي يصير فيه غير واصل فاقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وبهذا القدر من الاصلاح زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل في الآن وان كان

يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده ولنرجع الى التفسير واما قوله انما يجب ان يقال انما صار غير موصل ولايجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا والمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة ولافيهما ماهو اول حركة ومفارقة فاعلم ان الفرق

بين الحركة والمفارقة هو ان المفارقة عبارة عن الحركة عن الشيء فالحركة مع هذه النسبة هي المفارقة اذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا يوجد البتة الا في الآن لما بيناه واما قوله وان يزول عنه كونها موصلا واقع دفعة فاعلم ان معناه ان زوال كونها موصلا امر يحصل دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هي هذه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * تذنيب * (فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية) * التفسير * لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجردة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وثبت بما ذكرنا انه ليس ذلك الا الحركات المستديرة ثبت ان الحركة التي نحن نحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة * اشارة * (اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ فرضه حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال) * التفسير * تحريكات القوى الجسمانية على قسمين احدهما التحريكات القسرية وهي كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة المحركة جسما آخر وثانيهما التحريكات الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة الحالة في جسم محلها ونحن نريد ان نبين ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية في القسمين والغرض من هذا ﴿ وقد ﴾

اليها اخرج اليها ولم تخرج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بالتحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة) اقول السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون 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 العزيزية بها وكلما كانت القوى افتركانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض

الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية لا الى نهاية لان الشيخ قال لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما آخر ومن المعلوم ان الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه جسما

آخر كان ذلك تحريكا قسريا واعلم انا قبل الخوض فى تحرير الدلالة نقدم مقدمة وهى ان جسما اذا حرك بالقسر جسما آخر فان تحريكه له اقل من تحريكه لجزئه وبيانه ان الجسم اذا كان متحركا بالقسر كانت طبيعة مناقرة لذلك الحركة ولاشك ان طبيعة الجزء جزء طبيعة الكل واذا كان ذلك كان طبيعة الكل اقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق اقوى كان الفعل اضعف فثبت ان الجسم اذا حرك جسما آخر بالقسر فان تحريكه الكل ذلك الجسم اقل من تحريكه لبعضه واذا ظهرت هذه المقدمة فلنرجع الى تحرير الدلالة المذكورة فى الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما آخر بالقسر فالجسمان لابد وان يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهى الاجسام فاذا حرك المتحرك بقوته ذلك الجسم من مبدأ مفروض حركات غير متناهية ثم فرضنا ايضا ان ذلك المحرك بتلك القوة حرك اصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدأ بعينه فيجب ان يكون تحريكه اكثر لما مر بيانه فى المقدمة المذكورة ولابد وان يظهر التفاوت والا لكان الاكثر متساويا الاقل هذا خلف ولابد وان يظهر ذلك التفاوت لانا فى المبدأ لانا فرضنا استواءهما فاذا لابد وان يظهر ذلك التفاوت من الجانب الآخر والتفاوت لايظهر الا اذا انقطع التناقص وبقى الزائد بعده وذلك يقتضى كون التناقص متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف فثبت ان القوة الجسمانية لاتقوى على تحريكات قسرية غير متناهية ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون تحريك القاسر لكل المقدور اقل من تحريكه لبعضه وان لم يلزم عند التناهى وذلك بان يكون تحريكه لكل الجسم ابطأ من تحريكه لبعضه مع انه يبقى على بطئه مدة غير متناهية والتسريع على سرعته مدة غير متناهية والحاصل انه لابد بين الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر فى الكل وفعله فى الجزء فاما ان يكون ذلك التفاوت

وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لايعيش غيره بمثله فى تلك المدة * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك لاستنكار فلقد جد الى سيده سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة) اقول هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها فى هذا الفصل وسيجئ ببيانها فى فصل بعده * تنبيه * (قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من القوة حصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم اعرض لنفسه هيئة ما فبحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستقلا به كما يعرض له عند خوف او حزن او اعرض لنفسه هيئة ما فتضاعف منتهى قوته حتى يستقل به كقوته كما يعرض له فى الغضب او الدفعة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب اوعتق للعارف مرة كما يعن عند الفرح قوات القوى التى يعرض له بملاطفة اوغنية مرة كما يغشى عند النشوة فاشتدت قواه حيوية وكان ذلك الحى والجسم مما يكون عند غضب اوطرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) اقول المانع القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعتق اعتراض الهزة النشاط والارتياح واوات له اى حطت يقال واته معروفا والملاطفة البر واعلم ان مبدأ القوى البدنية وارواح الحيوانى فالعوارض المنضية لانقباض ارواح وحركته الى داخل كالحزن والخوف يقتضى انحطاط القوة والمنضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة اوانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف بمشيئة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التى تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق وحمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى على رضى الله عنه والله ماقلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية * تنبيه * (واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما بيشرى

بالتشاهي غير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطؤ فهذا الاحتمال لابد من ابطاله والذي يقرره انا اوتوهنا قوة جسمية لاتقوى على تحريك فلك الثوابت في مدة مخصوصة الاهذه الحركة البطيئة وقدرنا ان مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم اقل من فلك الثوابت ولكن ذلك

فلك القمر بحركه اسرع من الحركة الاولى فلا يستبعد في العقل ان يقال ان كل تلك القوة يحرك ذلك الجسم الكبير بتلك الحركة البطيئة ومثل تلك القوة يحرك الجرم الصغير تلك الحركة السريعة ثم ان كل واحد منهما يبقى على ماهو عليه مدة غير متناهية ومع ظهور هذا الاحتمال لاتظهر وجه الاستدلال

واعلم ان على مذهب الجمهور سؤالين آخرين الاول ان الدليلين بان الحوادث الماضية اولا لما قالوا الحوادث الماضية يزداد كل يوم وكل ماكان كذلك كان متناهيا اجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل الموجود منه ابدا حادث واحد واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من طرق الزيادة اليها تناهيها واذا كان كذلك فلقائل ان يورد هذا الكلام عليهم ههنا ويقول ان الحركات التي تقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لان مجموعها لاوجود له في شيء من الاوقات وما لايكون موجودا لايصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان وقد اورد عليه هذا السؤال بعض تلامذته فاجاب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولاشك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اول من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان

﴿ جزئية ﴾

مجموعها غير موجود في شيء من الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وللسائل ان يعود ويقول انتم انما استدللتم على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء وقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود

اوندير فصدق ولايتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معاومة) اقول هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده * اشارة * (التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ماكان الى زواله سبيل ولا ارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب اتهمه تصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج تام قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) اقول يريد بيان المطلوب على وجه منع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولامنه مانع اللهم الا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق مايراه النائم في نفسه بالتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور الممثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى مايجيء بيانه * تنبيه * (قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولامانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان مايلوح ضرب من النظر مستورا الاعلى ارادتين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ماكما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كالاما حقا صار الاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك الظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة

جزئية شاعرة بالوقت او التقيشان معا) اقول القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نوعه و يقظته مبني على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قدثبتت فيما مر واشبعنا اعادها في هذا الفصل فقوله فدعك فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه لمي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي فما مقصود وقولهم تمنيت لان الاجرام السماوية الى قوله فلم تنصرف اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية بطريقة من براهينها من كونها ذوات ادراكات جزئية هي مباديء حركاتها الجزئية وان ما قرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الجزئيات اذ كانت الجزئية باسرها الى هي معلولات لحركات الفلكية بل ولو نهاية نفوس الكلية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك يناقض رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما بالوجه ضرب من التنظير الى قوله انظاهر رأيي وآخر كلامي الى الرأي الخاص به بخلاف رأي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا الافلاك فانه قوى ارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية والنظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما بالوجه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالا ما متعلقة به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لظاهر رأيين عندها احدهما كالي والآخر جزئي فانهما قد تستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة مستور تورد في بعضها بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما بالوجه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الى ذكر الشيخ في مواضع انه سيرا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل

الانقطاع ثم لا يجوز ان يقال ان حركة الكل ابطؤ من حركة الجزء مع انه لا يلزم من انتهاء حركة الكل في الانقطاع وانرجع الى تفسير المتن اما قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره فالمراد منه ان جسما لا يحرك بالقسر جسما آخر الى غير النهاية واما قوله لانه لا يمكن ان يكون لا متناهيا فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهيا لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام واما قوله واذا حرك بقوته جسما من مبدأ تقربه حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحريكه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسما بالقسر وحركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها للاصغر واما قوله فيقع زيادة اتى بالقوة في الجانب الآخر فيسير الجانب الآخر ايضا متناهيا هذا محال فالمراد منه انه لا بد من ظهور التفاوت وان لا يظهر من جانب لبدأ لانا فرضنا استواءهما فيه فلا بد وان يظهر من الجانب الآخر فيصير حركة الجسم الكبير متناهية مع انا فرضناها غير متناهية هذا محال * مقدمة * (اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا مانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون

احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معا وقتا اصلا * مقدمة اخرى * القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معا وقتا اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة * تنبيه * القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان

بالاطلاق فانها فى الجسم الاكبر اقوى واكثر اذفيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) * التفسير * قال رضى الله عنه وارضاه اقول لما بين ان الجسم لايحرك جسما آخر على سبيل القسر الى غير النهاية انتقل الى القسم الثانى وهو ان القوة الطبيعية الحالة فى الجسم لايجوز ان يحرك بها تحريكا

غير متناه وقدم قبل الخوض فى الدلالة ثلث مقدمات لابد منها اوليها اذا كان شئ مايحرك جسما اولا مانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلايكون احدهما اطوع والآخر اعصى والالكان الصغر والكبر متعاوقا وقد فرضناه خلافه هذا خلف ولان للجسم البسيط طبيعة واحدة فجزؤه مساوا كله فى تمام الماهية وجميع اللوازم فوجب استواؤهما فى كل الاحكام لان المتساويات فى جميع الماهية يجب استواؤها فى كل الاحكام وثانيتها ان القوة الطبيعية الحالة فى الجسم اذا حرك فى محلها كان تحريكها لكل محلها كتحريكها البعض محلها لانه لامعاوق فى الموضعين اصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسرى فان هناك وجد المعاوق فى المتحرك ويكون المعاوق فى بعضه اقل مما فى كله فلاجرم كان تحريك الجزء اسهل من تحريك الكل بل التفاوت ههنا يظهر بسبب الفاعل لان القوة السارية فى بعض الجسم بعض القوة السارية فى كله ولاشك ان كل القوة اقوى من بعضها فالحاصل ان فى الحركات الطبيعية التفاوت انما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفى القسريات لاختلاف حال القابل وثالثتها ان الجسم الاكبر اذا كان مساويا فى الطبيعة للاصغر حتى لوفصل من الاكبر مثل الاصغر لكانا متساويين فى الماهية فان القوة التى يكون فى الجسم الاكبر مما فى الجسم الاصغر اذ فى الاكبر مثل ما فى الاصغر فهذا هو الكلام فى شرح هذه المقدمات * اشارة * (ولعلك تقول انه لايجوز ان يكون فى جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلانهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة

من

مر قوله مايوحى وانما حصل هذه المسئلة من الجملة المتمايزة لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المبتنية عليها مبتنية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ماصر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من رأى المشائين وبقوله وينتشان معا الى ماافتضاه رأيه وفى بعض النسخ وينتشان معا وهو ظاهرى وفى العلم الفعلانى اما نفس واحد على هيئة جزئية بحسب رأى الاول او النفسان معا بحسب رأى الثانى * اشارة * (واعلم انك ان تنتش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد زال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينقش فيها من عالم ولا يزيدك استبصارا) اقول هذا الفصل مشتمل على تقرير لمقدمة اشمنية التى اشرنا اليها فى الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب فى النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودى وهو حصول الاستعداد وسلبى وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين وانما تصير النفس فاعلة التام انما يجب عند وجود قابل فاذا تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب فى النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدة فصول * تنبيه * (القوى النفسانية منجذبة متنازعة بذاتها فالغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فكاد لايسمع ولايرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضمحل العمل الذاتى فانت دون حركته الفكرية التى تفتقر فيها كثيرا الى التنوع عرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتتخلى عن اعمالها التى لها بالاستبداد واذا استكانت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم ينأد عنها الى النفس مايعتد به) اقول المرعود فى الفصل السابق مبنى على مقدمات منها ماذكره فى هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد

بعضه لو انفرد فليس زيادة جسمه فى القدر يؤثر فى منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة بل المحركان فى حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ماذكرنا او ان حرك الاصغر حركات متناهية كانت لزيادة على حركاتها على نسبة متناهية كل لجمع متناهيا)

من قوله القوى النفسانية منجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المملوب بالمثال لا خبر اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اى جعل الانجذاب الفكر الذى هو آلة العقل فى حركته العقلية ميلا للعقل نحو الظاهر مبتدئا فطعادون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفى بعض النسخ امال العقل اليه اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفى بعض النسخ اضل العقل آلته اى اضل فى سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال زعرض ايضا شئ آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها النكر فيما يدركه شئ آخر وهو تخليها عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال حار الحر وازجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت فى امرها والباقى ظاهر * تنبيه * (الحس المشترك وهو اوح النقش الذى اذا تمكن عنده صار النقش فى حكم المشاهد وزال الباقى الحسى عن الحس وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ماقيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة فى اوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس اوثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لامن قبل المحسوس ان امكن) هذه مقدمة اخرى وهى تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا مادام مرتسما فيه والارتسام سبب لا محالة اما من داخل واما من خارج والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب لحصول صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المتمثلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود

* التفسير * لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلث شرع بعده فى الدلالة على ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها الى غير النهاية فقال ان قوة كل الجسم اقوى لا محالة من قوة بعضه فاذا اخذ كل تلك القوة بعضها فى تحريك ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض لقوته اقل من تحريك كل القوة فيكون تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة لتحريكات بعض القوة والذى له الى المتناهى نسبة مخصوصة كان متناهيا فاذن تحريكات كل القوة متناهية ايضا وهو المطلوب فهذا تمام هذه الحجة والكلام فيها كالكلام على ماقبلها * تذنيب * (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى مفارقة عقلية)

* التفسير * لما ثبت ان الحركات الفلكية غير متناهية وثبت ان فاعلها يستحيل ان يكون جسما اوحالا فى الجسم ثبت انه عقل ولقائل ان يقول لولزم من كون المحرك غير جسم ولا حال فيه ان يكون عقلا لكانت النفوس الناطقة عقولا محضة لانها ليست اجساما ولا حالة فيها بل الشرط فى كون الشئ عقلا مع هذين القيدين ان لا يكون له تعلق بالاجسام بالتدبير والتصرف وهذا القيد مما لم يثبت بعد بالدلالة * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذى ثبت هو محرك اول و يجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) * التفسير *

تقرير السؤال ان يقال انه قد بين فى آخر النمط الثانى ان المباشر للتحريكات الجزئية يستحيل ان يكون جوهرا مجردا والآن اسندها اليه وهذا تناقض فاجاب ان هذه الجواهر المجردة التى اثبتناها الآن هى محركات اول بعيدة واما الملاصق للتحريك والمباشر القريب لها فقوى جسمانية وأقائل ان يقول

هذا الذى يقولونه من ان العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بيانه ان المؤثر فى وجود هذه الحركات الفلكية اما القوة الجسمانية او الغير الجسمانية وعلى التقديرين يكون المؤثر سببا واحدا ويتوجه الاشكال الا ان يريدوا بكون النفس علة قريبة انما هى المؤثرة فى الحركات والموجدة لها ويكون العقل علة بعيدة انما هو المؤثر فى وجود النفس والموجد لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لعليتها والنفس الجسمانية هى العلة للحركات الجسمانية الغير المتناهية فقط وحينئذ يتوجه الاشكال * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهى التحريك لادائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهى التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنها الواحد بل على انه لا يزال يتفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهى والتاثير الغير المتناهى على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما يمتنع فى الاجسام احد هذه الثلثة فقط)* التفسير * هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقرير وهى انه اذا كان الملاصق ﴿ حركته ﴾ للتحريك هو القوة الجسمانية وجب ان يكون هذه الحركات متناهية لما بينتم ان افعال القوة الجسمانية متناهية ثم اجاب بان النفس الجسمانية غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية بل هى تتفعل عن العقل

فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل فمحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده * اشارة * (قد يشاهد قوم من المرضى والمرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقر بها مما يجرى بين المرايا المتقابلة) اقول يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالى من السبب الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهدها المتبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يعد من الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة فى الخارج والا لشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة باطنة من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيها ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او احدهما فيحصل عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة فهذا ما فى الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج بواسطة معارض يمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا بواسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق بين الصنفين * تنبيه * (ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرزه عن الخيال بزا ويغصبه منه غصبا وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعتمال منصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان

المفارق انفعالات غير متناهية وبوساطة تلك الانفعالات تقوى على افعال غير متناهية واعلم ان ههنا امورا ثلثة احدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال والممتنع في القوى الجسمانية هو القسم الثالث وهو التأثيرات الغير المتناهية على سبيل

حركته ضعيفة لانها تابعة لامتبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة) اقول ان تسلم الصور في الحس المشترك عن السبب الباطني يجب ان يدوم مادام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى مايمنع القابل عن القبول وهو المنع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكانه يزيله عن المتخيلة بزا اي يسلب عنه سلبا و يغصبه غصبا والى مايمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا التفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التخيل او التفكر عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ماسيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله فلوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير قد يمكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش ممكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر* اشارة * (النوم شغل الحس اظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على مانبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة السلطنة قوية السلطان و وجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة) اقول يريد ان يذكر الاحوال

الغير المتناهية على سبيل الاستقلال فاما القسمان الاولان فغير ممتنعين ولقائل ان يقول على ماذكرتموه من وجوه فالاول ما المعني بانفعالات النفس من العقل ان عنيتم بها كون القوة الجسمانية في ذاتها معلول العقل فهذا مسلم لكن هذا القدر لو كفى في كون القوة الجسمانية مبدأ للافعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم هو العقل لفعال وان عنيتم بها حدوث امر في النفس الجسمانية او زوال امور عنها بسبب العقل فكذلك الامور الحادثة وازالة امور اجزئية متغيرة وقد استندتموها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للمتغير واذا جاز ذلك فلم يجز ان يكون المبدأ القريب لحركات افلاك هو العقل المفارق وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقل المفارق ما لاجلها تقوى على افعال غير متناهية وان اردتم بهذه الانفعالات امورا وراء كون العقل علة لذات النفس واصفاتها فاذكروا ذلك المعنى ليمكننا ان نتكلم فيه بالنفي والاثبات وهذا آخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق

اشارة(فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيآت نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا * استشهاد * صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة

يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم يستجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع او وضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زوله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه * التفسير * (الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول محركات الفلك بعد الباري تعالى متحركات بالعرض والوجه في ابطاله ان يقول هذه المحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك استحالت الحركة عليه بيان الاول من وجهين الاول ان صاحب المشائين وهو ارسطاطليس اعترف بان محرك كل كرة تحركها تحريكا غير متناه لان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية فيكون تلك المحركات قوية على افعال لا نهاية لها وشهد ايضا ان القوة القوية على فعل غير متناهية لا يكون جسمانية فيلزم من هاتين المقدمتين ان تلك المحركات ليست اجساما ولا جسمانية الثاني ان الجمهور اتفقوا على ان تلك المحركات تصورات عقلية وقد ثبت في النمط الثالث ان التصورات العقلية لا تحصل للاجسام ولا لشيء من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان محركات الافلاك ليست اجساما ولا جسمانية واما الكبرى وهي ان كل ما كان كذلك استحالت الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لا يعقل الا في الاجسام او في الامور الحالة في الاجسام فاما الذي لا نسبة له الى شيء من الاحياز لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقيق انه لا يجوز

﴿ كالغضب ﴾

التي يكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتبطل الاستراحة عن سائر الحركات المنتضية للاعياء فينجذب النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها الشاغل اعتها الطبيعة على امر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها الامر الثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الابعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة فلهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا * اشارة * (واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض اجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها وضعف احد القوى بطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين) اقول معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا * تنبيه * (انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى) اقول لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها

ان يقال ان النفس الناطقة التي لنا محركة بالعرض عند حركة بدننا فان الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشيء او موضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذا لم يكن النفس الناطقة حالة في الجسم اصلا استحال ذلك فيها * اشارة *

اللهم الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك قد علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة الا خرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاج كل الى ما هو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا مما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي)

* التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان ان المعلول الاول عقل مجرد بيانه هو انه قد ثبت في النمط الخامس ان الباري تعالى واحد في ذاته وماهيته منزهة عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشيء الذي يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشيء واحد اللهم الا بالتوسيط اي ان يكون هو علة لشيء ويكون ذلك الشيء علة لشيء آخر واذا ثبت ذلك فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة او يكون الصورة علة للهيولى وثبت ايضا انه لا يجوز ان يكون واحد منهما واسطة مطلقة في وجود الاخرى بل هما محتاجان

كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية فوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكات لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكات قليلا بحيث لا يعارضها المخيلة في فعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المحاذيات المخالفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الامر بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى * تنبيه * (اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فسماح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فيجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمثله من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا اقبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك) اقول يكون للنفس فلتات اي فرص تجدها النفس

الى علتين او الى علة واحدة ﴿ ٥١ ﴾ ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الله تعالى علة لهما استحال ان يكون علة للجسم لان علة الشيء المركب لابد وان يكون علة اولا لاجزائه فاذا استحال كون الله تعالى

علة للهيولى والصورة استحال ايضا كونه علة للجسم فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها او فى حيزها العقلى فاعلم ان الغرض منه انه قد مر الدلالة على اثبات العقول واثبت بهذا الدليل ايضا وجود عقل لزم ايضا ان يكون هذا العقل فى سلسلتها اى يكون هو ايضا من جملة العقول المحركة للافلاك على سبيل التشويق وان لم يكن كذلك فلا شك انه يكون فى حيزها العقلى اى يكون مشاكلا لها ومساويا لها فى كونها موجودات ليست باجسام ولا جسمانية * تنبيه * (قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل الخارج المركز او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يقدر الفلك فى ذلك عن الكوكب وان الكواكب يتنقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها الا ان يخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك فى ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة واوجبه وحال عطارد فى اوجبه وانه او كان هناك اخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك وتعلم انها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ربما يقال ان السافل منها معشوق الخاص هو ما فوقه وتعلم انها لم تختلف اوضاعها ﴿ او حجاب ﴾ وحركاتها ومواضعها بالطبع الاولى ليست من طبيعة واحدة بل هى من طبايع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض فى الوجود

فجاءة وساحرى جرى والتزاحرج التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى و يتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل فى الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون فى احدى حالتين احديها النوم الشاغل للحس الظاهر و الثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبى تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها ينبهه لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع فى جميع حركاته وافعاله واذا قبله التخيل وكانت الشواغل متبددة بسبب النوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك

* شارة * (هذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعدان يقع لها هذا الخلاس والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا واغصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس النطقية مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا امبصرا اوهنا فالوغير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلا ما تحصل العظم وربما كان فى اجل احوال الزينة) اقول مثال الاثر النازل الى الذكر انواقف هناك قول النبى عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس المشترك مايحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله فى الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مخالفا فى الضعف والشدة فمنه مايكون بمشاهدة وجه

ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع مناياتان ذلك * التفسير * الغرض من هذا الفصل
بيان ان كل جسم كرى يستدير على نفسه فله شئ خاص هو مبدأ حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان احدهما
مايكون محيطا بالارض ٤٠٣ والآخر مالا يكون محيطا بها اما المحيط بالارض فقسمان

احدهما مايكون مركزه مركز العالم وهى الافلاك الممثلة والآخر مالا يكون كذلك وهى الافلاك التى مراكزها خارجة عن مركز العالم واما الذى لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما الكواكب وثانيهما الكرات المذكورة فى ثخن الفلك المحيط بالارض ويكون الكواكب مركوزة فيه وهى المسمة بافلاك التداوير ولما كان القول باثبات المبادى محركا انها المستديرة فرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم ان الافلاك واقفة والكواكب يسبح فيها ويتحرك لاجرم احتاج الى اقامة الدلالة على ان الفلك فى نفسه متحرك فذكر فى بيان ذلك وجهين احدهما عام فى جميع الكواكب وهو ان الفلك لو كان واقفا وتحركت الكواكب فيه يلزم اختراق الفلك وذلك محال والقائل ان يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال ان يكون فى ثخن الفلك حلقة وطريحها سما ولقطر الكواكب ثم ان الكوكب يعتمد على تلك الحلقة ويحركها ويتحرك هو ايضا عند تحريكها على الاستدارة ويكون الفلك واقفا ثم ان تلك الحلقة لا يظهر فى الفلك لكونها شفافة عديمة اللون ولئن وقعت المساعدة على الشرطية لكن لا نسلم امتناع التالى فانا قد بينا فى النمط الثانى انه ليس لكم

اوحجاب فقط ومنه مايكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اى صاح ومنه مايكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه مايكون فى اجل احوال الرتبة وفى بعض النسخ فى اجلى احوال الرتبة وهو مايعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة * تنبيه * (ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية اوهيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبهه اوضده وبالجملة الى ماهو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لامحالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستلحما الحدود الوسطى ومايجرى مجراها بوجه وفى تذكر امور منسية وفى مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس اولشدة جلاء الصورة المتشبثة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح ممتنع التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال فى موقف مايلوح فيه بقوتيه كما يفعل الحس ايضا ذلك) محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستلحما الحدود الوسطى او مستلحما الحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخير لان طلب الحدود الوسطى لايسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه ومايجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية اوما يشبه الاوسط فى الاستقراآت والتمثيلات والمصالح الاخرى التى ذكرها هى مايقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية التى ينبغى ان يفعل اولا يفعل فبهذه القوة يعنى المتخيلة يزعجها اى يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اى الى ان تضبط وللضبط شئ ان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت اوقفت التخيل على ما تريده وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأى حال تفكرهم فى امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور فى الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد

دلالة جيدة فى امتناع الخرق على الافلاك المركبة وثانيهما خاص بالقمر وعطارد وذلك لان الارصاد دلت على ان الفلك الحامل للقمر يتحرك فى كل يوم اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين دقيقة الى التوالى وان فلكه المائل يتحرك كل يوم احدى عشر درجة وتسع دقايق الى التوالى وفلكه الجوزهر يتحرك ثلث دقايق الى خلاف

التوالى فلاجرم يبقى وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة فلكه الخارج المركز بعد صرف حركة فلكه المائل وفلكه الممثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة فلكه لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما رأينا له حركة الى التوالى واخرى الى غير التوالى علمنا ان تلك الحركة

ليست لها بذاتها تهابل بسبب حركة فلكها وكذا القول فى فلك عطارد على ما هو مشروح فى الهيئة وهذا هو المراد من قوله ويزيدك تبصرة انك اذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد فى اوجيه يعنى بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركتيه اللتين احداهما على التوالى والاخرى الى غير التوالى وانما سميت هذه الحركة مضاعفة لعلة مشهورة فى الهيئة واما قوله وانه لو كان هناك انخراق يوجب جريان الكواكب اوجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك فمعناه انه لو كان المتحرك هو الكوكب اوفلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات ولقائل ان يقول هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احديهما بالذات والاخرى بالعرض لكن فى ذلك بحث وهو ان الشئ عند حركته العرضية اما ان يكون قد انتقل الى تلك الجهة اولم تنتقل اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس بمتحرك الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها لا لان انتقاله اليها بسبب ان جسما آخر يحركه اليها فلاجرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلاجرم كان تلك الحركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزمه ﴿ اقل ﴾ الحصول فى تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة فى جهتين وذلك بين البطلان فى بديهة العقل سواء كان الانتقال بالذات اوبالعرض احدهما بالذات والآخر بالعرض

اى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اى الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها فى الذهن مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادرا كاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة فى احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال من الامور القدسية حالتى النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتى * اشارة * (فالآثار الواردة على الحاس المشترك فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس بها معينة فترتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك فى هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحال بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما تقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) الآثار الواردة على الحاس المشترك فى النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها اوشدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر تذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش اى ثابتة شديدة القلب وتكون معينة بها فتحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك * تذنيب * (فكان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة اونوم ضبطا مستقرا كان الهاما اووحيا صراحا اوحلما لا تحتاج الى تأويل اوتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات والوحى الى تأويل والحلم الى تعبير)

لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة يتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول لم لا يجوز ان يقال يحدث للنملة وقفات حال تحرك الرحى للرحى وقفات حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس اشد استبعادا من قولكم ان الحركة المرمية ﴿ ٤٠٥ ﴾ الى فوق ربما سكنت الجبل النازل في الهواء وكما تكم قلتم الاستبعاد لا يعارض البرهان فنحن نقول ههنا ايضا الاستبعاد لا يدافع البديهيات واما قوله وانت تعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد فاعلم انه لما قام الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ابتدأ به اولا من ان كل جسم متحرك بالاستدارة فلابد وان يكون حركته شوقية تشبيهية على ما مر وهذا الحكم غير مختص ببعض الاكبر دون البعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال لا فلاك الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك يحركه الشوق الى التشبه فاما الكرات التي ينفصل اليها الفلك الواحد مثل فلك القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلا يدري انه هل لكل واحد من هذه الكرات محرك خاص او لمجموعها محرك واحد واما الشيخ فقد جزم ههنا بانه لابد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت ان حركته ليست الا شوقية تشبيهية وجب ان يكون الحال في كل الكرات كذلك واما قوله وتعلم انه ليس يجوز ان يقال السافل منها معشوق الخ فص هو ما فوقه فمعناه ما تبين قبل ذلك من انه لا يجوز ان يكون معشوق الكرة السافلة في حركتها الكرة العالية واما قوله وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاولية من طبيعة واحدة برهي طبايع شتى وان جميعها بحسب القيمة الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم ان المراد منه بيان ان كل واحد من الافلاك مخالف للاخر في طبيعته وماهيته وحاصل الكلام في الدلالة على ذلك ان لكل واحد من الافلاك شكلا ومقدارا

قول الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني اووهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب * اشارة * (انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض منها لحس حيرة والخيال وقفة فليستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظ ضبطا حتى نبهوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء من شفاف مرعش للبصر برجرجته اومدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس فيضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حيزتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا ففي طباع من هو بطبعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله والصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المخلط والايهام لمس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش فاذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة) يؤثر اي يروى والشد الحثيث العدو والمسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلألأ ولمع وتمور موارا اي تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق

بعرش الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني اوهتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة) يؤثر اي يروى والشد الحثيث العدو والمسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلألأ ولمع وتمور موارا اي تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق

ووصفا وحيز ايستحيل حصوله للآخر فاختلفا فيهما فى هذه اللوازم اما ان يكون للجسمية وهو محال اولما يحل فيها وهو ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما لم يكن اللازم لسببه لازما ولما لا يكون حالا فيها ولا محلا وهو باطل لانه ان كان جسما او جسمانيا عاد التقسيم فى اختصاصه تلك الخاصية وان لم يكن جسما ولا جسمانيا كان نسبته الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام بلزوم بعض الاوصاف اولى من البعض فاما ان يكون تلك الصفات لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف اولا يلزم شئ منها شيئا منها هذا ايضا خلف واما ان يكون ذلك لاختلاف محال جسمانيتها وهذا هو الحق فظهر ان هيولات الافلاك مختلفة بالماهية فكذلك وجب ان يكون كل واحد منها ما استحال على الآخر وثبت ان هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالماهية لهيولى الآخر وهى بأسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فيكون الطبيعة الفلكية طبيعة جنسية بالنسبة الى الطبايع العنصرية وهى الطبيعة الخامسة ويدخل تحت ذلك الجنس انواع ثم انه شرع بعد ذلك فى بيان انه لا يجوز ان يكون شئ من الاجسام الفلكية علة للآخر والله اعلم

* الطريقة الرابعة * فى اثبات العقول وهى ستة فصول وهو ان نقسم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون شئ من الاجسام ولا شئ من القوى الجسمانية علة لشئ منها وظاهر ان المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد فلابد وان يكون عللها موجودات مجردة وهو المطلوب فاما انه لا يجوز ان يكون شئ من الاجسام علة لشئ منها فقد ذكر الشيخ ههنا دليلين كما سيأتى بيانهما * هداية * ﴿ يأتى ﴾

(اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها فى حيز الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة

فى تقدمة معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر حرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة ذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة و المدهش للبصر لشفيفه يكون كالباور الصافى المستدير واما اللطخ من سواد يراق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن و بالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشئ المضيئ كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التى تتفرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التى تمور فكالماء الذى تموج شديدا فى اناء اوغيره لاحد النفخ اوالريح عليه اوللغليان الشديد وما يشبهه و باقى الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية

* تنبيه * (اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها و الشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات التفطن لمجئ الاستبصار ان يعرض لهم هذا الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى ثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا انضم جسمت العائدة واطمئنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعترض للعقل فيما يرأى منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى اوقصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه طال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل)

قول يقال ربأت القوم ربأ اى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف و هذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى و باقى الفصل ظاهر فهذا آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب

* تنبيه * (واعلم انه قد يبلغك من العارفين اخبار يكاد تأتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم يغر عنهم طائر او مثل ذلك مما لا يؤخذ فى طريق المنع الصريح فوقف ولا تجحن فان لامثال هذه اسبابا فى اسرار الطبيعة وربما

ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان ه اى
امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجوب والوجود على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع
وجوبه او غير اجب مع ﴿ ٤٠٧ ﴾ وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الخلاء المحوى واجبا مع وجوبه

وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه
وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه
واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته
ولا بسبب . قد بان انه ممتنع بذته فليس
شئ من السماويات علة لما تحته والمحوى
فيه واما ان يكون المحوى علة للماهو
اشرف واقوى واعظم منه اعنى
الحاوى فهو غير مذهوب اليه بوهم
ولا ممكن) * التفسير * المطلوب
من هذا الفصل بيان انه ليس شئ
من الكرات السماوية علة للبعض
واعلم ان ذلك يمكن فرضه على وجهين
احدهما ان يكون الحاوى علة للمحوى
وثانيهما ان يكون المحوى علة للحاوى
والشيخ ابتدأ بابطال القسم الاول
بتحريره ماذكره من الدلالة انه
لو كان الحاوى علة للمحوى لكان
متقدما عليه لكن لا شئ محال والمقدم
مثله بيان الشرطية ما مر من ان العلة
لابد وان تكون متقدمة على المعلول
وبيان امتناع التالى ان وجود
المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء
مع وجود الحاوى لان عدم الخلاء
واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر
عن غيره فوجود المحوى مع ماهو مع
الحاوى وما مع المع مع وجود المحوى
مع وجود الحاوى فيستحيل ان يكون
متأخرا عنه وان شئت قلت وجود
المحوى وعدم الخلاء معا فلو تقدم
الحاوى على المحوى تقدم على عدم
الخلاء الكائن معه وكان عدم الخلاء ايضا لان المتقدم على المع مع وكان عدم الخلاء معا على عدم
واجبا لغيره وهو محال لان عدم الخلاء واجب لذاته ولقائل ان يقول ان الشرطية ممنوعة فانا بينا في النمط
الخامس انا لا نعقل من تقدم العلة على المعلول الا مجرد تأثيرها فيه وانه ليس هناك متصور زائد على ذلك ثم

(يتأتى لى ان اقص بعضها عليك) اقول لما فرغ عن بيان الآيات الثلث
المشهورة التى تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على
اسباب سائر الافعال المرسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل
وذكر اسبابها في الفصل الذى يتلوه وانما قال بكاد تأتى بقلب العادة
ولم يقل تأتى بقلب للعادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف عليها
الموجبة اياها بخرقة للعادة انما هى خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك
العلل والموآن على وزن الطوفان موت يقع في البهايم اما الموتان على
وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا
الموضع * تذكرة وتنبيه * (ليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست
علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علايق اخر وعلمت
ان ممكن هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينته له
بالجوهر حتى ان وهم المشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه
ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الناس تغير مزاج
مدرجا او دفعة او ابتداء امراض او افراق منها ولا تستبعدن ان يكون
لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون اقوتها كأنها نفس ما للعالم
وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت لمبدأ الجمع ما عددته اذ مبادى
هذه الكيفيات لاسيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما
وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد بارد ولا تستنكرن ان يكون
لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخر تنفعل عنها انفعال
بدنه ولا يستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى
تفعل فيها لاسيما اذا كانت شخذت ملكتها تقهر قواها البدنية التى لها
فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها) اقول التذكرة في هذا
الفصل شيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هى
قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة
الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل
كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيآت
الحاصلة فيه من تلك الهيآت النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما
ان توهم المشى على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا
كان على قرار من الارض والثانى ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على
التدريج او بغتة فينبسط روحه او ينقبض ويحمر لونه او يصفر وقد يبلغ

لئن وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع قوله لو كان الحاوى متقدما على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء لزم ان يكون الحاوى متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على المع متقدم قلنا لانسلم ان المتقدم على المع متقدم وبيانه ان عندكم الحاوى مع العقل الذى هو دلة

المحوى فالحاوى مع المتقدم على المحوى ولم يلزم عندكم تقدمه عليه فاذا لم يجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز ان يقال ايضا ما مع الشئ لا يجب ان يكون متأخرا وما الفرق بين الامرين فاعلم ان هذا السؤال انما يتوجه اذا احتجنا فى تقرير هذه الحجة الى ادعاء ان المتقدم على المع متقدم وليس كذلك بل نحتاج اليه لو قلنا بان عدم الخلاء وجد للمحوى معا حتى يقول بعد ذلك لو كان الحاوى متقدما على المحوى لكان متقدما على عدم الخلاء لكنا اذا قلنا عدم الخلاء هو عين وجود المحوى سقط عنا ذلك لانه اذا كان عدم الخلاء هو عين وجود المحوى كان الحاوى المتقدم على وجود المحوى متقدما لا محالة على عدم الخلاء وانما قلنا وجود المحوى هو عين عدم الخلاء لان الخلاء امر عدمى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو عين ثبوت الملاء ولكن لقائل ان يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء نفس وجود المحوى لزم ان يكون وجود المحوى واجبا لذاته هذا خلف فهذا ما فى هذا المقام من البحث ثم ان وقعت المساعدة على ان الحاوى لو تقدم على المحوى لتقدم على عدم الخلاء فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان المتوقف على الغير ممكن لذاته قلنا لانسلم ان الخلاء ممتنع لذاته على ما مر القول فيه فى مسئلة الخلاء ولنرجع الى التفسير اما قوله اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانه يصدر عنه ذ صار

شخصه ذلك الشخص المعين فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذى يصدر عنه شئ فلابد وان يحصل لشخصه اولا ثم بعد تمام تشخصه يصدر عنه اثره وهذا اشارة الى ان العلة لابد وان يكون متقدمة على المعلول بالذات واما قوله

هذا التغير حدايا خذ البدن الصحيح بسببه فى مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه فى افراق اى برؤه وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اى اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفوس افرط قوتها كأنها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يتأثر فى بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر فيها ايضا فى اجسام العالم بمبادى لجميع ما مر ذكره فى الفصل المتقدم اعنى يحدث عنها فى تلك الاجسام كيفيات هى مبادى تلك الافعال خصوصا فى جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كعلاقة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضى شيأ لا يكون موجودا فيها اولها ولو كان بالاثر فينبغى ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد بيارد فان صورة الماء مبردة وليست بيارد وانما البارد ما دتها القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل فى اجرام غير بدنها فعلها فى بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر فى قواها تأثيرها فى قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها يقهرها قواها البدنية اى حددت يقال شحذت السكين اى حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهى تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا فى البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التى هى اشرف تأثيرا عظم من تأثير الوهم وايضا التخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تقتضى هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ

فلو كان جسم فلكي محله جسم فلكي محويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد بهما الامكان
فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها فاعلم ان المراد منه انه لما ثبت ان وجود المعلول متأخر
عن وجود العلة وجب ﴿ ٤٩ ﴾ ان يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول

ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث في النفس
بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا
الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية
ادت اليها امور عقلية الناهي تجارب لما ثبت طاب اسبابها والالم يجوز
الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة * اشارة * (هذه القوة
ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير
للنفس الشخصية بشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل
بضرب من الكسب تجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل للاولياء
الله الابرار) اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي
هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك
البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به
ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب
اولا بالكسب فان الاقسام هذه لاغير وتقرير كلامه ان يقال هذه
القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية
المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس
معه نفسا شخصية وربما يحصل بمزاج طار وربما يحصل بالكسب
كالاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة
لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع
مع انه لم يذكر في شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب
ان وقوع النفوس البشرية تحت جنس نوعي واحد كاف في الدلالة
على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع
غير معدودة من كتبه * اشارة * (فالذي يقع له هذا في جبلة
النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء
او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى
[illegible] الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله
في الشر فهو الساحر الخبث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا
المعنى فلا يلحق شأو الاذكياء فيه) اقول الغلو العلو والشأو والغاية
والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان
الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب

سابق على وجوده ووجود
العلة ايضا سابق على وجود
المعلول فكل واحد منهما اعني
وجود العلة وامكان المعلول سابق
على وجود المعلول فوجب ان يكونا
معا فظهر انه لو كان الحاوي علة
للمحوي لكان وجود الحاوي مع
امكان المحوى واما قوله لكن وجود
المحوى وعدم الخلاء في الحاوي معا
فاعلم ان المراد منه ان يبين استحالة
الثاني وهو ان يكون وجود الحاوي
مع امكان المحوى وبين ذلك بان قال
وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي
معا وهذا ظاهر بل ربما ظن لشدة
بيانها ان عدم الخلاء هو عين وجود
المحوى على ما قررناه قبل واما قوله
فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة
كان معه للمحوى امكان لان تشخص
العلة مقدم في الوجود والوجوب
على تشخص المعلول فاعلم ان هذا
الكلام ليس فيه الا بيان ان الحاوي
لو كان علة للمحوى لوجب ان يكون
وجوده متقدما على وجود المحوى
وان يكون مقارنا لامكان وجوده
وهذا هو الذي قررناه في اول الفصل
فيكون مكررا والاولى حذفه لئلا
يتشوش نظم الحجة بسببه فانك لو حذفته
وضممت ما قبله الى ما بعده انتظم
الكلام هكذا الكن وجود المحوى وعدم
الخلاء في الحاوي معا فلا يخلو اما ان
يكون عدم الخلاء واجبا ﴿ ٥٠ ﴾ مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان
المحوى واجبا مع وجوبه ولا بد في تقرير هذه المقدمة من ان يقال لان مفارق المفارق مفارق وان كان عدم الخلاء غير واجب
مع وجوب الحاوي كان ممكنا لذاته وهو محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة فظهر ان شيئا من الافلاك الحاوية لا يكون

علة الشئ من المحويات واما قوله واما ان يكون المحوى علة للحاوى فهذا محال لان الحاوى اشرف واقوى من المحوى والاشرف الاقوى لايكون معلولا للاخس الاضعف ولقائل ان يقول اتفق اهل التحقيق على ان الكلام المبنى على الخسة والشرف خطابى لابرهانى * وهم وتنبيه * (والعلك الذي يقابله * اشارة * (الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل والمراد فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا فى المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا اومرسل جزء اومنفذ كيفية فى واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) اقول النهك النقصان من المرض ومايشبهه يقال نهك فلانا اى ذف وضنى ونهكته الحمى اى اظنته ومن يفرض ى يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانه لم يجزم بوجوده بل هى وامثالها من الامور الظنية والتأثير فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء مايعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية فى الوسط كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كاثارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأى العامى * تنبيه *(ان الامور الغريبة تبحث فى عالم الطبيعة من مبادى ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة و السحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثانى والطلسمات من قبيل القسم الثالث) اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلثة اقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدؤه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهى وحدها لايكون سببا لحادث ارضى مالم ينضم اليها قابل مستعد ارضى وما فى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المقناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك فى الطلسمات * نصيحة * (اياك ان تكون تكيستك وتبرزك عن العامة هوان تتبرئ منكرا لكل شئ فذلك طيش وعجز ولبس الخرق فى تكذيبك

الحاوى السماوى غير جسم فلابد من ان تقول انه يلزم من غير جسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولاستحالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوى وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتجدد بوجوده السطح فلا تجب معه ما يملأ وان كان معلولا بل تجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم تجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا للمعلول بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين) * التفسير * تقرير هذا السؤال ان الالزام الذى ذكرتموه على من جعل الحاوى علة للمحوى لازم عليكم فى قولكم ان علتهما ليست جسما ولا جسمانيا فان عندكم علة الحاوى سابقة على علة المحوى بالذات واذا كان كذلك فحين صدر الحاوى عن العلة السابقة لم يكن المحوى صادرا عن علته وحينئذ يلزم تأخر المحوى عن الحاوى فاجاب بذكر الفرق وهو ان المحوى اذا كان معللا بالحاوى كان متأخرا عنه فيلزم امكان الخلاء فاما اذا كان معللا بالعقل الذى هو مع الحاوى لم يلزم تأخره عن الحاوى ﴿ تمم ﴾ حتى يلزم امكان الخلاء وانما لم يلزم تأخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى تجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما ولكنه بالعلية فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذى مع العلة اذا لم تكن

علة لم يكن له تقدم على المعلول فى العلة فظهر انه لا يلزم من كون الحاوى مقارنا للعلة المتقدمة على المحوى كونه متقدما عليه فهذا حاصل الجواب وهو بناء على ان مامع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون متقدما وقد عرفت ان اصل الدليل مبنى على

ان مامع المتأخر بالذات يجب ان يكون متأخرا بالذات ولابد من الفرق بين هذين المقامين فانه صعب جدا وههنا بحث آخر وهو ان الشيخ قال واما التقدم الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة وفى هذا الكلام نظر لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة للاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فالقول بان التقدم الذاتى انما يكون للعلة ليس بجيد وعند ذلك لقائل ان يقول هب ان مامع العلة لا يجب ان يكون قبل بالعلية لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع لانا بينا ان التقدم بالذات جنس تحته نوعان ولا يلزم من انتفاء احد نوعى الجنس انتفاء الجنس ويتقدير ان يكون الحاوى متقدما على المحوى بالطبع لا بالعلة لم لا يلزم *وهم وتنبيه* (ولعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التى تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعدمع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يكن قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون مامع العلة علة لم يجب ان يكون مامع

مالم تستبن لك بعد جليته دون الخرق فى تصديقك مالم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استكبار ما يوعاه سمعك مالم تتبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امتان ذلك الى بقعة الامكان مالم يندك عنه قائم البرهان واعلم ان فى الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) اقول انبره له اى اعترض له واقبل قبله والطيش ان يكون لخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى انفشتها واهملتها وذاد اى طرد والغرض من هذه النصيحة النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفى الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب فى عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدر وارغرائب عن الفاعلات العالية والقابلات السافلة ليس بغريب * خاتمة ووصية * (ايها الاخ انى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق والقيت فى الحكم فى لطائف الكلم فضنة عن الجاهلين والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة و كان صفاه مع الفاغة او كان من ملحمة هؤلاء الفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته ويتوقد عما يتسرع اليه الوسواس وينظر الى الحق بعين الرضا و الصدق فانه ما يسئلك منه مدرجا مجزأ مفرقا مستفرس مما تسلفه لما تستقبله و عاهده بالله و بامان لا تخارج لها ليجري فيما تاتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعنه فالله بينى وبينك وكفى بالله وكيلا) اقول يقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة خص منه والقفى والقفية الشئ الذى يؤثر به الضيف وابتذال الثوب استهانته وترك صيانته والوقاحة المشتملة بسرعة والدربة والعادة الجرائة على الحرب وكل امر وصفاه ميله والفاغة من الناس الكثير المخاطون والحد فى الدين اى حاد عنه وعدل عنه والهمج جمع الهمجة وهى ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمر واعينهما و يقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما و يتسرع اى يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منهما الوسواس ودرجه الى كذا اى ادناه منه

القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان) *الشرح * هذا السؤال الاول بعينه مع الجواب الاول فلا فائدة فى التطويل والله اعلم * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبى الوجود فمحلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشئ ولا امكان ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملأ او غير محيط بملأ فيكون خلاء) *التفسير* هذا سؤال آخر وتقريره ان الحاوى والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته واذا كان عدم الخلاء ووجود المحوى معا وكان وجود المحوى ممكنا لذاته كان عدم الخلاء ايضا ممكنا لذاته فاجاب بان عدم المحوى لا يلزم منه وجود الخلاء مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل من الحاوى اولا وانما يكون للسطح الداخل من الحاوى تقدم على المحوى لو كان علة له وحينئذ يلزم المحال فاما اذا لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا *اشارة* (وهذا القول واحد بعينه نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوى ونفسه التى يكون كصورته اوالى جملته) * التفسير * اوكان الحاوى علة للمحوى سواء جعلت جملة الحاوى بمادته وصورته علة للمحوى اوجعلت صورته الجسمية اونفسه الجسمانية علة للمحوى لزم المحذور و بالجملة فعلى جميع التقديرات يكون الاشكال المذكور عائدا لان العلة مالم يتم ذاتها استحال صيرورتها موجبة للمعلول *تذنيب* قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانك اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها ﴿ يكون ﴾

على التدريج والاستفراس طاب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى به واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكون جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين والى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هذه ست فرق منهم اولهم هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثانى المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صفوهم مع الفاقة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وصحيحهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم بار بعة امور اثنان راجعان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثانى الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم فى انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام ونوقفهم عما تسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ووهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب وهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة * وقصور الباع فى هذه الصناعة * وتعذر الحال وتراكم الاحوال * والتزام الشرط المذكور فى مفتتح الاقوال * وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابى هذا ان يصلح ما يعسر عليه من الخلل والفساد * بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويتجنب طريق العناد * والله ولى السداد والرشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد * رفت اكثرها فى حال صعب لا يمكن اصعب منها حال * ورسمت اغلبها فى مدة كدورة بال * لا يوجد اكدر منه بال * بل فى ازمنة

انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فيه وجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيولیات الاجسام ولا لصورها

بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها اواعراض) * التفسير * لما فرغ عن الحجة المذكورة صرح الآن بالنتيجة المطلوبة وهي انه لايجوز ان يكون شئ من الاجسام علة لشئ منها ثم ذكر حجة اخرى على هذا المطلوب وهي ايضا الحجة القديمة المشهورة فيما بين الحكماء وهي انه لو كان الجسم علة لجسم آخر لكانت علية العلة اما ان تكون بهيولاه او بصورته او بهما جميعا والاول باطل لان الهيولى قابلة والشئ الواحد لايكون قابلا وفاعلا معا واقائل ان يقول ان الشيخ نص في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور موجودة في ذاته وعلة تلك الصورة هي ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا معا والثاني ايضا باطل لان العلة الموجدة للشئ لابد وان يكون علة اولا لاجزائه على ما مر بيانه في النمط الرابع واجزاء الجسم هي الهيولى والصورة فلو جعلنا صورة جسم علة الجسم آخر لوجب ان يكون الصورة علة اولا لصورة الجسم المعلول والهيولاه ثم بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل ان يكون الصورة الجسمية علة للصورة والهيولى لان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع ويستحيل ان يكون للصورة التي فرضناها علة وضع مع الصورة المعلولة والهيولى المعلول ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة تفعل بمشاركة الوضع اولا ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا ثانيا اما الاول وهو ان القوة الجسمانية انما يظهر اثرها اولا في محلها ثم فيما يماس محلها ثم في المماس لما يماس محلها وكلما كان الشئ اقرب الى مماسة محلها كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما كان ابعد من محله واذا ظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء وايضا فتأثير القوة فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السواء حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم يسخن البعيد عن هذا المحل كما يسخن القريب منه لم يكن حصولها في هذا الجسم اولى من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان

يكون كل جزء منها ظرفا لغصة وعذاب اليم * وندامة وحسرة عظيم * واماكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم * ويصب من فوقها حميم * ماضى وقت ليس عنى فيه مقطر * ولا بالى مكدر * ولم يجئ حين لم يزد الى * ولم يضاعف همى وغمى * نعم ماقال الشاعر بالفارسية (بكرد اكرد خود چندا نكه بينم * بلا انكشترى ومن نكينم) ومالى ليس فى امتداد حيوتى زمان ليس مملوا بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة * والحسرة الابدية * وكان استمرار عيشى امير جيوشه غموم * وعساكره هموم * اللهم نجنى من تزاحم افواج البلاء * وتراكم امواج العناء * بحق رسولك المجتبى * ووصيه المرتضى * صلى الله عليهما وآلهما وفرج عنى ما انا فيه بلا آله الا انت وانت ارحم الراحمين

م م

باسرها سواء بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لاتفعل الا بمشاركة الوضع واما الثاني وهو انه ليس بين الصورة التي فرضناها علة وبين الصورة والهيولى اللتين فرضناهما معلولتين وضع فلان الهيولى في ذاتها غير مختصة بحيز ووضع والا لكانت الهيولى نفس الجسم واذا لم تكن مختصة بوضع ووضع استحال ان يكون لشيء آخر قرب وبعد بالنسبة اليها وذلك معلوم بالضرورة فثبت ان الصورة الجسمية لاتفعل الا بمشاركة الوضع وثبت انه يستحيل حصول الوضع بينها وبين الصورة والهيولى فاذن يستحيل كونها فاعلة لهما ولما استحال ذلك استحال كونها فاعلة للجسم على ماسر تقريره فثبت انه يستحيل ان يكون الجسم علة للجسم ولنرجع الى التفسير اما قوله وانت اذا ذكرت علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها فالمراد منه انك اذا ذكرت علمت ان الجزء الهيولاني يستحيل ان يكون فاعلا لان الواحد لايكون فاعلا وقابلا معا فيعلم بهذا الطريق ان الاجسام لاتفعل الا بصورها واما قوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط مافيه قوامها فالمراد منه ان الصور منها مايكون حالة في الجسم كالجسمية والنارية والهوائية وغيرها ومنها مالايكون حالة فيها ولكنها تكون صورا كمالية لها كالنفس الناطقة للانسان فانها غير حالة في بدن الانسان ولكنها صور كمالية فاما النوع الاول فلايفعل الا بمشاركة الاجسام على ماسر تقريره واما النوع الثاني فكذلك لان فعلها لولم يكن بمشاركة البدن لكانت غنية في ذاتها وفي جميع افعالها عن الجسم فيكون عقلا محضا لانفسا واما قوله ولابتوسط للجسم بين الشيء وبين مالبس بجسم من هيولى اوصورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم فالمراد منه بيانه انه يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشيء وبين مالبس بجسم واما قوله فاذن الصورة الجسمية لايكون اسبابا لهيولات الاجسام ولاصورها فالمراد منه ان الصور الجسمانية يمكن ان لايكون شيء فيها اسبابا لهيولات الاجسام ولصورها واذا كان كذلك استحال كونها علة للاجسام واما قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى لصور مايتجدد عليها اواعراض فالمراد منه ان هذه الصورة وان لم يكن عللا مؤثرة ولكنها معدة للصور والاعراض المتجددة فيها تارة بواسطة المماسة كالماء الذي يتسخن بمجاورة النار اوالمسامتة كما في تأثيرات الكواكب وههنا آخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان احكامها

المسئلة الثالثة في بيان ترتب الوجود وفيه فصول *هداية وتحصيل* (فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لايشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لايجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولامبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات) * التفسير * المراد من هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود لما ثبت ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد وثبت الآن ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فهذه العقول والاجسام لابد من استنادها الى الله تعالى لكن قد ثبت في الفصل الخامس ان واجب الوجود يستحيل ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك المعلول الواحد لايمكن ان يكون جسما اوجسمانيا والا لكان علة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك فلابد وان يكون المعلول الاول جوهرا عقليا وان يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وان تكون الاجسام بتوسط تلك العقول *زيادة وتحصيل* (وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان كل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية ينتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات) ﴿ التفسير ﴾

* التفسير * لما ثبت ان ههنا عقولا واجساما فلا يخلو اما ان يقال صدر عن كل واحد عقل فقط الى ان ينتهي الامر الى آخر العقول ثم يبتدئ السماوات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الافلاك واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وسائر الافلاك لا يمكن استنادها الى الافلاك الاخر لما ثبت ان فلكا لا يجوز ان يكون علة لفلك آخر ولا يجوز استنادها الى سائر العقول لانا على هذا الفرض قلنا ان شيأ من العقول لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر الى آخر المراتب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد آخر الى الالف او اكثر بحيث لا يصدر عن العقل الاول الا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عنه عقل يصدر عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر وبالجملة يكون في اول الامر عقول كثيرة نازلة من غير افلاك ثم يكون عقل ثم بعده عقول اخر كثيرة من غير افلاك ثم بعد ذلك عقل اخر وفلك آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية مساوية للعقول * زيادة وتحصيل * (فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما كان لكل شئ منهما انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقله الاول الموجب او جوده و بما له من حاله عنده مبدأ الشئ و بما له من ذاته مبدأ لشئ آخر ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات وكيف لا وله ماهية امكانية ووجوده هو من غيره واجب ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني و يجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصيرانهما سببا الصورة ومادة جسميتين) * التفسير * لما ثبت ان العقل الاول لا بد وان يكون مبدأ لجوهر آخر عقلي وجرم سماوي وقد عرفت ان المعاولين لا يصدران عن علة واحدة الا لما فيها من الكثرة فينبغي ان يعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه ممكن بذاته واجب بالاول وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بكونه عاقلا للاول و اجبابه علة لشئ و بما له من ذاته وهو الامكان علة لشئ آخر و لا استحالة في ان يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته فلا امتناع في تقومه بمقومات وكيف لا تقول ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والفلك اليهما ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدأ للمعلول الصوري والامر الاشبه بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون لكونه عاقلا للاول واجبابه علة للعقل الثاني وبالاعتبار الآخر وهو كونه ممكنا لذاته علة للفلك واعلم ان هذا الكلام اوهن من بيت العنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح ركاكتها في سائر كتبنا الا اناننبه ههنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مخبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره و لقد كان من الواجب عليه ان يفصل القول فيه ويبين ان لصدر المعلولين أهو الامكان او الوجوب او علمه بذاته او علمه بعلته فان الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله على التعيين معا فنقول ان الامكان والوجوب بالغير والوجود شئ من هذه الثلثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلوجوه الاول هو ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون علة للوجود اما الصغرى فقد مر تقريرها في النمط الخامس والذي نريده الآن ان نقول لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل والا لكان واجب الوجود اكثر من واحد و ايضا فلان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما ان يفتقر الى علة اولا يفتقر الى علة

فان لم يفتقر الى علة فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك سبب اثبات واجب الوجود وان افتقر فعلتها ما الباري واما العقل الاول واما شيء ثالث والاول باطل لان الباري تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان ايضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه معلولان وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثاني ايضا باطل لان علة الشيء الموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لامكان نفسه لزم ان يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا باطل لان ماعدا الباري تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فيلزم ان يكون معلول العقل الاول علة لامكانه فيلزم ان يكون امكانه متأخرا عن وجوده بمراتب وهو محال فثبت ان الامكان لايمكن ان يكون امرا وجوديا واما بيان الكبرى فهو ان العدم الصرف يستحيل ان يكون علة للوجود اوجزأ منها اذ لو جاز ذلك لجاز استناد جميع الممكنات الى العدم الصرف وهو سبب اثبات واجب الوجود فهذا برهان قاهر على ان الامكان لايجوز ان يكون علة لوجود الفلك واي عاقل يجوز ان يقول المقتضي لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف عدمي لاثبوت له اصلا والعجب ان هؤلاء تفقوا على ان لايجوز ان يكون جسم علة لجسم آخر وعللوا ذلك بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والصورة لاتفعل الا بمشاركة الهيولى والهيولى ذاتها قابل ولامعنى للقبول الا الامكان فلاجل مابين الجسم وبين الامكان من هذا التعلق البعيد اخرجوا الجسم عن ان يكون له صلاحية العلة والتأثير ثم جاؤا وجعلوا نفس الامكان علة ماهذا الا من التعسف الشديد الحجة الثانية ان الادلة الدالة على ان الوجود في الموجودات امر واحد وان الجسمية في الاجسام واحدة فهي ايضا دالة على ان الامكان في الممكنات امر واحد وقد تقرر في بداية العقول ان حكم الشيء حكم مثله فلو صلح امكان العقل الاول لان يكون علة لشيء لصلح كل امكان لان يكون علة لذلك الشيء فاذا صلح امكان العقل الاول لان يكون علة للفلك الاول فليصلح امكان ذلك الفلك نفسه لان تكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون الفلك موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا فالحاصل ان الامكان لو كان علة لشيء اوجب ان لايكون في الوجود موجود ممكن ولما كان التالي محالا فالمقدم مثله واما ان مجرد الوجود لايصلح للعلية فالامر فيه ايضا كذلك لان وجود كل شيء يساوي وجود غيره ولو صلح وجود لعلية لصلح كل وجود لها واما كونه واجبا بالغير فهو ليس بصفة ثبوتية والاكانت ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافات متأخرة وممكنة فلابد لها من سبب فيكون وجوبه زائدا عليه ولزم التسلسل فظهر انه لا امكان ولا وجود ولا الوجوب بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثاني وهو ان يجعل كون العقل عاقلا لذاته ولغيره علة للمعلولين المذكورين فلانا قد دللنا في سائر كتبنا على ان علمه بذاته وغيره لابد وان يكون زائدا على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزائد ولنساعد الآن على ان علم الشيء بنفسه ولغيره قد يكون نفس نفسه في الجملة فقول علم العقل الاول بنفسه ولعلته اما ان يكون نفس نفسه اوزائدا عليها فان كان الاول فمعلوم انه لاكثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوب وحينئذ يعود الاشكال الاول وان كان زائدا عليه عاد الطلب في علة حصول ذلك الزائد واشكال آخر وهو ان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهما مثلان لان العلم عندكم صورة مساوية للمعلوم فاذا كانت المعلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علة لعقل آخر لاستحالة ان يكون الاشياء المتساوية مختلفة في اللوازم ولا دافع لهذا السؤال الا ان المعلول لايعرف علته كما تعرف تلك العلة نفسها ثم ان وقعت المساعدة على ان هذه الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها غير كافية وذلك لان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا اسندها الى جهة واحدة في العقل الاول ﴿ او ﴾

اوجهتين لزم انتساب اكثر من الواحد الى الجهة الواحدة وهو يقتضى هدم هذه القاعدة والاساس ولنكتف بهذا القدر من الاشكالات ولنرجع الى التفسير فاما قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات ففيه اشكال لان عده علة الشيء المركب لابد وان يكون علة اولا لاجزائه ومقوماته فلو كان المعلول الاول متقوما من مختلفات اوجب ان يكون البارى تعالى علة لتلك الامور فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك هدم اصلهم الا ان يقال انه علة لاحد اجزاء الماهية فقط وبواسطته يكون علة للماهية لكنا نقول الجزء الاخير من الماهية ان لم يكن مفتقرا الى علة اصلا كان واجبا لذاته وهو محال وان افتقر اليها فاما ان يكون تلك العلة هى الجزء الاول الذى صدر عن البارى تعالى فحينئذ يكون معلول البارى تعالى هو احد الجزئين والجزء الثانى معلول معلوله فيكون المعلول الاول بسيطا فيمتنع تقومه عن المختلفات وقد فرضنا انه لا يمتنع هذا خلف اوشيأ آخر وهو ايضا محال لان ماعدا البارى تعالى وهذه الماهية لما كانت من هذين الجزئين معلول هذه الماهية المركبة فلو جعلنا شيأ علة لاحد جزئيها لكنا قد جعلنا شيئا من مقومات المعلول الاول علة لاحد اجزائه وذلك محال فظهر انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول مركبا من المقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لانه لو كان كذلك لكان العقل الاول الداخل فيه مركبا من الجنس والفصل وقد بينا انه محال واما قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود واجب من غير فاعلم انه يشبه ان يكون المراد منه الاستدلال على الدعوى التى ذكرها من ان المعلول الاول لا يمتنع ان يكون مركبا من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جدا لان امكان الشيء صفة اضافية عارضة لماهيته والوجود ايضا صفة عارضية وكثرة العوارض الخارجة لا تقتضى كثرة فى الماهية فان البارى تعالى له صفات اضافية كثيرة عارضة لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومة بامور مختلفة ولان الشيخ اعترف فى الفصل السابع من هذا الكتاب بان تعقل البارى تعالى للاشياء الكثيرة كثرة لازمة لذاته ولم يلزم من كثرة تلك اللوازم وقوع الكثرة فى ذاته تعالى فظهر ان الاستدلال بالكثرة الحاصلة من الامكان والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح الا ان يقال انه ماعنى بالماهية الامر الذى هو معروض الامكان والوجود بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان والوجود ولا شك ان ذلك المجموع مركب وفيه كثرة ولكنا لو فتشنا على مثل هذه الكثرة فى ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله تعالى لان ذاته تعالى اذا اخذت مع الصفات الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة كثيرة جدا فلم لا يجعل ذات الله تعالى مصدرا للممكنات الكثيرة واما قوله ثم يجب ان يكون الامور الصورى مبدأ للكائن الصورى والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فاعلم انه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة والذى عول عليه فى سائر كتبه هو ان الاشرف تابع للاشرف مع انه هو الذى قال فى كتاب البرهان من كتاب الشفاء اذا رأيت الرجل العلمى يقول هذا اشرف وهذا خسيس فاعلم انه غلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية فى هذه المباحث العقلية واما قوله ويجوز ان يكون الآخر تفصيل ايضا الى امرين لهما يصير سببا لصورة ومادة خسيستين فاعلم انه لم يذكر فى العقل الاول الا من حيث انه ممكن لذاته واجب بغيره ثم يجعل الوجوب بالغير علة للعقل الثانى فبقى ان يجعل الامكان علة للفلك لكن الفلك مركب من الهيولى والصورة وهما موجود ان فلا بد وان يكون فى العقل الاول بسببهما جهتان ثم انه لم يذكر ههنا على التفصيل وذكره فى سائر كتبه ان كونه ممكنا لذاته علة لهيولى الفلك وكونه موجودا علة لصورته واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثانى ويسمون هذه الاعتبارات الثلثة بالتثليث * وهم وتنبيه * (وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا) * التفسير * من الناس من اورد على الترتيب المذكور سؤالا وهو انكم لما جعلتم امكان العقل الاول ووجوده سببا لصدور

فلك وعقل عنه فهذا الامكان والوجود حاصل

فى العقل الاخير فوجب ان يصدر عنه ايضا عقل آخر وفلك آخر وهلم جرا الى مالانهاية له فاجاب عنه باناقلنا المعلولان المختلفان لابد وان ينسبا الى هذين الاعتبارين فى العلة والموجبة الكلية لاتنعكس كلية فلايلزم ان يقول هذان الاعتباران فى العلة لابد وان يكونا مصدرين للمعلولين المختلفين وتحقيقه وهو ان كل عقل مخالف بماهية سائر العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل ان لايكون ماهية عقل بحيث يقتضى معلولا وماهية العقل الآخر يكون مخالفة لماهية الاول فلا يقتضى مافيه من الامكان والوجود شيئا ولقائل ان يقول فاذا لم يجب من حصول الاعتبارين فى العقل حصول المعلولين عنه فلم لايجوز ان يقال العقل الاول وان حصلت الجهتان فيه لكنه لايكون علة لمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد ومن ذلك الواحد عقل آخر وهلم جرا على هذا الى ماشاءالله ثم بعده يوجد العقل الذى يصدر عن وجوده وامكانه فلك وعقل ثم ان العقل الذى هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل آخر وهلم جرا الى ماشاءالله وبالجملة فالعقول المساوقة للافلاك يكون متوسطة بين العقول المفردة اويكون الامر كذلك فى احد الطرفين او يكون الامر كذلك فى بعض الوسائط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل مايذكرونه من ان مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال قد مر ذكره مرة لكنا اعدناه ههنا لانه كان له مزيد توجد على كلام الشيخ ههنا *تذكير* (فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع و بتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتى يتم الاجرام السماوية وينتهى الى جوهر عقلى لايلزم عنه جرم سماوى) * التفسير * الغرض ان يبين كيفية ترتيب العقول والسمويات فقال البارى تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى اعطاه الوجود من غير توسط شئ لامادة ولازمان ولاغيرهم ثم يصدر عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وكذلك عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وينتهى الى جوهر عقلى لايكون عنه جرم سماوى والقائل ان يقول قد بينا انه لاسبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك واعلم ان قوله الاول يبدع جوهرا عقليا و بتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا لايعنى به ان البارى تعالى اثر فى وجود العقل الثانى حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثانى هو البارى تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر فى العقل الثانى هو العقل الاول وقوله ان البارى تعالى يؤثر فيه بتوسط العقل الاول كلام مجازى حقيقته ماذكرناه *اشارة* (فيجب ان يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير ولايمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولايكفى ذلك فى استمرار لزومها مالم يقترن بها الصور واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف فى هولاها بحسب مايختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولامبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفضيل مايلى جهة المركز مما يلى جهة المادة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقية من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهى لحاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية ومايليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملت ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان) * التفسير * المتكلم فى كيفية صدور سمويات عن علاها اراد ان يتكلم فى كيفية وجود العناصر واعلم ان العقل الاخير عندهم الذى يسمونه بالعقل الفعال ليس هو المدبر لكرة القمر بل العقل الفعال معلول العقل المدبر لكرة القمر وهو علة لهيولى عالم الكون والفساد ولايجوز ان يكون هو وحده مستقلا بعلية صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلها هيولى مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهيولات والى جميع الصور على السواء فليس بان يكون سببا لاتصاف بعض الاجسام بالنارية والبعض بالارضية اولى من العكس ولان نسبة جميع الهيولات الى جميع الصور على السواء ومع التساوى لايمكن الترجيح ﴿ فاذن ﴾

فاذن يتوقف فيضان الصور عن العقل الفعال على ان يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور اتم من استعدادها لقبول سائرها فانه اذا ترجح الاستعداد كانت تلك الصورة اولى بالفيضان من العقل الفعال من سائر الصور ثم لابد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة ولاسبب لها الا الاجرام السماوية بتفضيل ما يلى جهة المركز مما يلى جهة المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناها ان الاجسام التى فى داخل كرة القمر لابد وان يكون بعضها فى المركز وبعضها فى المحيط والذى يكون قريبا من المحيط اولى بالاطافة والجزء الذى يكون قريبا من المركز اولى بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام فى قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذى لاجله استعدت تلك الاجسام للصور المختلفة واما قوله وباحوال يدق عن ادراك الوهم تفصيلها او ان فطنت بجملتها فالمراد ان اختلاف الاجسام فى القرب والبعد عن الفلك كما يحتمل ان يكون سببا لاختلاف استعداداتها للصور المختلفة فكذلك يمكن ان يكون امورا اخر اسبابا لتلك الاستعدادات المختلفة مثل ان يضاف تلك الاختلافات الى طبايع كرات اربع من الافلاك او كواكب اربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الجملة لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها متعذر واما قوله وهناك توجد العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها فاعلم انه لم يتكلم فى كيفية اسناد العناصر الاربعة الى علاتها اراد ان يتكلم فى المقتضى لامتزاجاتها وماذلك الا اختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس اذا قربت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بعدت عنه يبرد و يحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات مخصوصة لذكورة فى العلوم الجزئية وههنا بحث وهو ان المقتضى لهذه الامتزاجات لايجوز ان يكون قوى منبعثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم بسائط فحكم كل جانب منه مساو لحكم سائر الجوانب واذا كان كذلك لم يلزم من حركة الفلك واختلاف نسب إجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفة بل المقتضى لهذه الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سواء كانت محسوسة مختلفة اوغير محسوسة لان طبايعها مختلفة ويختلف نسبها الى العناصر بسبب حركات اكثرها ولهذا السبب اضاف الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها يعنى به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واهب الصور حاصلة بعد حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهناك يفيض بعض النفوس النباتية والحيوانية من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم فالمراد ان عند حدوث الامزجة تفيض النفوس الثلثة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة تقف رتب وجود الجواهر العقلية وهى المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية فالمراد ان النفوس الناطقة فى آخر مراتب الجواهر المجردة لحاجتها الى الاستكمال بالآلات البدنية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث عن احوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفية درجات المعلولات فهذا هو الشرح ثم ههنا شك فى موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور العنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات التامة فى المواد العنصرية واسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون امورا ثبوتية اولا تكون فان كانت امورا ثبوتية وقد اسندناها الى الاجرام السماوية فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية صالحة لان يكون مؤثرة فى حدوث اشياء واذا جاز ذلك فلم لايجوز ان يقال هذه الصور العنصرية انما حصلت من اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن اسنادها الى العقل الفعال لايقال الفرق هو ان الصور الجسمانية انما يفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت ان الوضع مع الهيولى والصورة الجسمية محال فلاجرم يستحيل ان يكون صورة جسمية علة لجسم واما الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات ممكن فلا جرم كان تأثير الجسم فى ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقولا لانا نقول فيلزمكم امكان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة فى عالمنا ماعدا الصور الجسمية الى الاجرام الفلكية وانتم لاتقولون بذلك

واما ان لم يكن هذه الاستعدادات امورا ثبوتية كان حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد لكلها عند عدمه واذا كانت الاحوال متساوية في الازمنة كلها استحال حصول الترجيح الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان سببا لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عنه انواع غير متناهية وهذا يقدح في اصل هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول فان كون السواد سوادا مثلا لو كان لعلة لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض عدم تلك العلة وهذا محال واما تأثيرها في وجود المعلول والوجود من حيث انه وجود امر واحد نوعي والماهية الواحدة النوعية انما يتعدد لتعدد القوابل لكن حصول الشيء في القابل متأخر عن حصوله في نفسه فالوجود حين حصل عن العقل الفعال لم يكن متعددا فلم يصدر عنه اكثر من امر واحد بلى انه صار متعددا بعد صدوره عنه وذلك لا يقدح في الفرض لانا نقول هذا العذر باطل من وجوه الاول لانا لم ان العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول وقوله واو كان لها تأثير في كون السواد سوادا لخرج السواد مثلا عن كونه سوادا عند فرض عدم علته قلنا هذا باطل لانا اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلا نقول السواد مع انه سواد خرج عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد اصلا وهذا الكلام لا تناقض فيه وتحقيقه وهو ان الذي ذكروه لو صح لكان مثله واردا في الوجود لانه يقال لو كان للعلة تأثير في وجود الشيء لكنا اذا فرضنا عدم العلة وجب ان لا يبقى الوجود وجودا فان التزموا ذلك وقالوا لا تأثير للعلة في الوجود بل في جعل الماهية موجودة فنقول العلة اما ان يكون لها اثر او لا يكون فان كان لها اثر كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عائدا فيه بعينه وان لم يكن لها اثر كان ذلك قدحا في كونها علة ثم الذي يدل على انه ليس تأثير العلة الموجدة للشيء في الوجود وحده بل وفي الماهية ايضا ان الوجودات متساوية وحكم الشيء حكم مثله فلو كانت النار علة لوجود السخونة فقط لا لكونها سخونة والماهية مؤثرا في وجود البرودة لا في كونها برودة وجب قيام المبرد مقام المسخن وبالعكس لان المقتضي والاثر واحد فيهما جميعا ومابه الاختلاف غير داخل في الاثر ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة ثم ان وقعت المساعدة على صحة هذه القاعدة الا انا نقول اذا صحت هذه القاعدة فلم لا تقولون بان الله تعالى هو المبدأ لوجود جميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد واما الاختلاف والتعدد فانما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط ماذكرتموه من التطويلات واعلم ان من الناس من اجاب عن اصل هذا السؤال فقال الدلالة انما دلت على ان الواحد من جميع الوجوه لا يفعل الا فعلا واحدا الا عند تعدد الآلات كما في افعال النفس النطقية او عند تعدد المواد كما في العقل الفعال واما الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا يكون مؤثريته بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق ويمكن ان يجاب عن هذا الجواب بان المؤثر لا يكون جزأ من المؤثر لا سيما عندهم واذا كان كذلك ففهوم ان العقل الفعال فاض عنه على القابل الفلاني غير مفهوم انه فاض عنه على القابل الآخر شيء آخر وحينئذ يلزم وقوع الكثرة في العقل الفعال الثالث وهو انكم لما اضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية فتلك الاحوال لكونها حادثة تستدعي اسبابا اخر واسبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشيء المعدوم عند وجوده يصلح ان يكون علة للشيء سواء كان علة مؤثرة او معدة واذا جوزتم ذلك انسد عليكم باب اثبات الصانع فانا بينا في النمط الرابع انا لو جوزنا استناد الممكن الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة المجوزون لوجود حوادث لا بداية لها من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثة فكانت مفتقرة الى اسباب آخر ويكون الكلام فيها كالكلام في الاول فيقتضي الى وجود عال ومعلولات لا نهاية لها وهو محال ولهذه السؤال مزيد تقرير ذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا آخر الكلام في هذا النمط والحمد لله وحده وفيه ثمان مسائل المسئلة الاولى في كيفية مراتب الموجودات فصل واحد

﴿ تنبيه ﴾

تنبيه (تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة له وحافظا للعلاقة معه بالموت لا يضر جوهره بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية)

* التفسير * في هذا الفصل مطلوبان فالاول كيفية نزول الموجودات الى الاخس فالاخس ثم كيفية صعودها مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما النزول فلان اول الموجودات هو الله تعالى وهو الاجل الاشرف بل هو اجل من ان يضاف الى شيء بانه اجل منه تعالى عن مقتضيات الافكار والانظار ثم يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العنصريات وما فيها من الصور ثم الهيولى والهيولى اخس الجواهر لانها شيء بالقوة لا بالفعل واما الصعود فلان الهيولى التي اعالمنا يتصف بالجسمية ثم بالصور النوعية ثم يأخذ في التركيب فينكسر ما فيها من صورة التضاد ويحصل فيها مشابهة ما بالاجرام السماوية في الاعتدال والبعد عن التضاد ثم تقع في مرتبة النبات ثم الحيوان ثم الانسان وذلك بحصول نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب واجلها ان يصير عقلا مستفادا وهنالك يكون آخر مراتب الانسانية واصافيا لاول درجات الملائكة المطلوب الثاني ان النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان احدهما ما ذكره في هذا الموضع وهو انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تتعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات وثبت ان العلة المؤثرة في وجود النفس الناطقة هي الجواهر العقلية الباقية فاذا فسد الجسم فقد فسد ما الحاجة للنفس في وجودها اليه مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية واذا كان كذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الحجة هي التي ارتضاها صاحب المعتبر في كتابه وطول نفسه في تقريرها * المسئلة الثانية * (في ان النفس الناطقة غنية في ذاتها وفي تعقلاتها عن هذا البدن وفيها خمسة فصول) * تبصرة * (اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقد ان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بالتها ولو عقلت بآلتها كانت لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها تخلص بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه قد دل على ان له فعلا بنفسه) * التفسير * انما سمي هذا الفصل بالتبصرة لانه مشتمل على بيان ان النفس غير هذا البدن وغير حالة فيه وكان الانسان عمي عن رؤية نفسه حتى اشتبه به غيره وهذا الفصل سبب لان يصير بصيرا بنفسه فلذلك سماه بالتبصرة ثم نقول لما بين تفرد ذات النفس بعد فساد البدن شرع بعده في بيان ان عاقليتها المعقولات باقية ايضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها في المسئلة السالفة وهي ان القابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ولما كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر وجب بقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن ههنا سؤالا وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس وان الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما اراد دفع هذا الاحتمال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقلها لمعقولاتها غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية فمن تلك الادلة انها لو عقلت بآلتها لكان في حين عرض للآلة كلال واختلال وجب ان يعرض للقوة

ايضا كلال والتالى كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشئ متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل فى المحتاج اليه موجبا وقوع الخلل فى المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على نهج واحد سواء اختل المحتاج اليه او لم تختل قدح ذلك فى احتياجه اليه وبيان كذب التالى ان البدن يأخذ زمان الكهولة فى الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية ربما قويت فى ذلك الوقت فعلمنا انه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما فان قيل اليس ان الانسان يصير فى آخر الشيخوخة خرفا وينتقص عقله فههنا اختلت القوة العاقلة لاختلال البدن اجاب بانا اذا قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا لكنها اختلت عند اختلال البدن كنا قد استثنينا عين التالى وانه غير منتج اما اذا رأينا فى بعض الاوقات انها لا تختل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها ما اختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لنقيض التالى وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن ان يقال ايضا انا لا نجعل تالى الشرطية مطلقا اى لا نقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن بل نجعله دائما فنقول لو كانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما كما بينا بالحجة ثم انه لا يلزم من اختلالها فى بعض الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلت عند اختلال البدن دائما فظهر انه لا يلزم مما ذكروه صدق استثناء عين التالى مع انه لو صدق ذلك ايضا لم يكن منتجا ثم الجواب الحكمى ان الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته بعلل مختلفة فاختلال احوال القوة العاقلة يجوز ان يكون لاختلال محلها الذى هو البدن ويجوز ان يكون لا لذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من ان تتفرغ لفعل نفسها واذا احتمل الامر ان سقط ما ذكروه فهذا تمام الكلام فى تقرير ما ذكره والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر فى بقائها بقاء البدن على كماله حد معين من الصحة فاما ما وراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر فى بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل فى زمان الكهولة نقصان واقع فى الامر الزائد على المقدار المعتبر من الصحة فى بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم لم يلزم من النقصان الحاصل فى زمان الكهولة نقصان ما فى القوة العقلية فاما فى آخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا فى ذلك القدر المعتبر لا جرم اختلت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال وبما يحقق ذلك وهو ان المعتبر فى بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لو اختل ذلك المقدار لما بقيت القوة الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت او زالت فان القوة الحيوانية باقية واذا ثبت ذلك فى القوة الحيوانية التى هى جسمانية بالاتفاق فلا يجوز مثلها فى القوة العاقلة لا يقال هب ان ما ذكرتموه محتمل لكنا نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها فى زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لانا نقول هذا ايضا وارد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة فى الاحوال كلها واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية فكيف حصل فى زمان اختلالها فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه على القولين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها فتستعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلا جرم صارت فى هذه الحالة اكمل واكثر عملا * زيادة بصيرة * (تأمل ايضا ان قوة القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا ابتدئ فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كرائحة الضعيفة ثم القوية وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف) * التفسير * هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة فى ذاتها وفى تعقلاتها غنية عن البدن وتقريرها ان القوى البدنية لها خاصيتان احداهما انها يكلها تكرر الافعال القوية لاسيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيهما ان القوى المدركة البدنية لا يشعر بالمدرك لضعيف حال شعورها بالمدرك القوى فان الباصرة لا تدرك الشعلة فى مقابلة قرص الشمس والسامعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبرقات وكذا القول فى سائر الحواس ﴿ واذ ﴾

واذا ثبت ذلك فنقول انا نرى احوال القوة العاقلة بخلاف سائر القوى فى هذين الامرين فانها لا تكل عند كثرة التعقلات بل كلما عقلت اكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات اتم وادراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية واقسائل ان يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص احد النوعين لخاصيات لا يوجد فى سائر الانواع وان كانت هذه القوى باسرها مع اختلافها مشتركة فى انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهيات لا يستبعد اشتراكها فى لازم واحد وايضا فلانا نعلم ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك لضعيف حال ادراكها القوى فان القوة الخيالية حال ما يتخيل البحر والجبل والشمس يتخيل البقة والذرة وايضا فلانا نعلم ان شيئا من القوى المدركة جسمانية على ما مر تقريره فى النمط الثالث * زيادة تبصرة * (ما كان فعله بالآلة ولا يكون له فعل خاص لم يكن له فعل فى الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) * التفسير * هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريرها ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة آلة لما ادركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلاتها والتوالى الثلثة باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الآلة لاجرم ما درکت ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا آلاتها فكذا ههنا الثانى ان الآلة يستحيل ان يكون متوسطة بين الشئ وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين ادراكه لتلك الآلة والا لكانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال ان يكون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الآلة وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلثة فثبت صحة الشرطية واما فساد التوالى فظاهر لانا نعلم بالضرورة ان قوتنا العاقلة تدرك نفسها والجسم الذى ندعى كونه آلة لها وهو القلب والدماغ فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة فى تعلقها الى شئ من الآلات وربما جعلوا هذه المقدمة صغرى وضموا اليها الكبرى وهى ان كل ما كان غنيا فى فعله عن الآلة كان غنيا فى ذاته عن تلك الآلة لان الموجودية جزء من الموجودية فاذا ثبت الاستغناء فى العاملية فبان يثبت الاستغناء فى اصل الموجودية كان اولى واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة غنية فى ذاتها وفى فاعليتها عن البدن واقسائل ان يقول ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما ان بتقدير ان يكون الامر كذلك فلم قلتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والحجة التى ذكرتموه لا تفيد واحد منهما اما الاول فلانا نقول ان قولكم ان القوة العاقلة يعقل بواسطة آلة امر لا كلام مجمل وعندنا ان القوة العاقلة عرض حال فى البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبسائر المعلومات ونعنى بهذا التعلق النسبة الحاصلة التى تكلمنا فيها فى النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فان قلتم هذا العرض اذا كان مستفلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته قائما بنفسه طالبناكم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجدية والموجودية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة فى النمط السادس واما الثانى فهو ان يقول هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليس بجسم ولا بجسمانى لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم انه ليس فى شئ مما ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان الذى ذكروه كلام خطابى لا برهانى * زيادة تبصرة * (لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها ولانها مادية فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فى مادته ايضا ولان حصوله متجددا فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته بالعدد فيكون قد حصل فى مادة واحدة

مكنونة فيا عراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا وقد سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لا كونها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة لمعقوليته وأ قوة المتعقلة مقارنة لها دائما فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما ولا يحتمل التعقل اصلا وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) * التفسير * هذه حجة رابعة على ان القوة العاقلة غير حالة في الجسم اصلا وسماها في كتاب الشفاء والنجاة بالبرهان العظيم وتقريرها ان القوة العاقلة لو كانت حالة في الجسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم دائما او لا يكون مدركة له دائما لكن التالي باطل لانها مدركة له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل وهو كون القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة بتقديركونها حالة في قلب او دماغ او دركت ذلك الجسم لكان ذلك الادراك والعلم لاجل حضور صورة المعلوم عند القوة المدركة ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك لحضور صورة اخرى مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة او لحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والاول باطل لان تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم ايضا حاضر عند القوة العاقلة فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال وابطال ذلك يعني القسم الاول وهو ان يكون ادراك القوة العاقلة لذلك الجسم ليس الا لحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافيا في حصول الادراك يلزم ان يكون مدركا لها ابدا وان لم يكن كافيا وجب ان لا يكون مدركا ابدا لانها قد ادركته في وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة اخرى مساوية للمعلوم في العلم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب او دماغ لوجب فيها ان تدركه دائما وان لا تدركه دائما ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا بالضرورة انا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرها اخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل على فساد المقدم واعلم ان يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات باطلة احدها ان من عقل شيئا حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذي نعيده الآن انى اذا عقلت السماء فالاثر الذي يحصل في ذهني عند ذلك التعقل اعلم بالضرورة انه ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية ولو جاز التشكيك فيه لجاز ان يقال السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم منها بين السماء والاثر الحاصل في النفس عند تعقلها فان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضيين حالين في المحل محسوسين فاما الاثر النفساني الحاصل عند التعقل عرض غير محسوس حال في نفس غير محسوسة والسماء جوهر موجود في الخارج محيط بالارض وبالجملة فمن جوز ان يقول ان ذلك الاثر النفساني مساو لهذا الجسم في تمام الماهية كان عن المعقول خارجا في نهاية الجهل والجواب اذا بطلت هذه القاعدة بطل القول بان تعقل القوة العاقلة لمحلها لو كان لحصول صورة اخرى من ذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين فانا نبين انه يستحيل ان يكون الامر الحاصل عند التعقل مساويا للمعقول في تمام الماهية وثانيها انا ان سلمنا هذه القاعدة لكنا بينا في النمط الثالث بالدلائل القاهرة ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون نفس تلك الصورة الحاصلة بل لا بد وان يكون عبارة عن حال نسبة اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة يدرك محلها تارة ولا يدرك اخرى لاجل انه يحصل بينها وبين محلها تلك الاضافة المخصوصة تارة ولا يحصل اخرى وعلى هذين التقريرين لا يلزم شيء مما ذكروه وثالثها ان اجتماع المثلين محال وقد بينا في النمط الرابع حيث فلتم تغاير الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد لا يكون الا لتغير القوابل لانه لا دليل لكم على هذه المقدمة وزيفنا ما ذكروه في تقريرها وكشفنا عن وجه المغالطة فيها ورابعها انا سلمنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوة العاقلة محلها لاجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين بيانه وهو ان القوة العاقلة حالة في القلب والصورة الحاصلة عند حصول علمنا بذلك المحل حاصلة في القوة العاقلة فاحدهما محل القوة العاقلة والآخر حال فيها واذا كان كذلك لم يجتمع المثلان على وجه ارتفع الامتياز بينهما من كل الوجوه فلا يفضي الى انقلاب الاثنين واحدا فلا يكون ﴿ محالا ﴾

محالا لايقال لم كان احدهما بالحقيقة والاخر بالحقيقة اولى من العكس مع تماثلهما لانا نقول لان الذى هو محل القوة كان موجودا اولا ثم حلت القوة فيه ثانيا فالحاجات الصورة الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها وايضا فالجسم الواحد قد يحل فيه اعراض كثيرة موجودة ولاشك ان وجود كل واحد منها زائد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قابلة بامرها بذلك المحل لزم اجتماع وجودها فى ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية اخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك فنقول ولم كان بعض الوجودات بان يكون عارضا لبعض تلك الماهيات باولى من العكس ولو جاز ذلك فلم لايجوز ان يكون الشئ محلا لتلك القوة العاقلة وشئ آخر يكون حالا فيه ثم اين نزلنا عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحجة تقتضى ان يكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولوازمها ابدا لان علمها بلوازمها اما ان يكون مغايرا لحصول تلك اللوازم واما ان لايكون والاول يلزم منه اجتماع المثلين بل هذا الكلام ههنا ممكن واهن لان تلك اللوازم والعلم بها حالان فى النفس الناطقة فيكون اجتماع المثلين حاصلا واما ما ذكروه فقد بينا ان احد المثلين محل والآخر حال واما الثانى فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيا فى ادراك النفس الناطقة لها فيلزم ان تكون مدركة لها ابدا واما ان لايكفى فحينئذ يجب ان لايدركها ابدا فثبت ان الذى ذكروه يوجب عليهم ما الزمناه ولنرجع الى التفسير اما قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب اودماغ لكانت دائمة التعقل له وكانت لاتعقل البتة فالمراد من هذه الشرطية ظاهر واما قوله لانها اما ان تعقل لحصول صورة المعقل بها فالمراد منه الدلالة على ان تلك الشرطية وبناء تلك الدلالة على ان التعقل لايكون الا لحصول صورة المعقول للعاقل واما قوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم تعقله فلابد وان يكون بحصول صورة مساوية لذلك الجسم فى القوة العاقلة وتلك الصورة لابد وان تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجودا قبل حدوث هذه الصورة وكل ما كان موجودا قبل وجود غيره فهما متغايران وحينئذ يلزم منه اجتماع المثلين وهو محال واما قوله فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة الى آخره فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك الجسم لايكون الا بحصول صورة ذلك الجسم عندها فاذن فى هذا الحصول فى التعقل وجب حضور التعقل ابدا وان لم يكف وجب ان لايحصل ابدا كما مر تقريره * (تكملة للاشارات * (فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل متى له ان يعقل ذاته ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة اثبات فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عما بالكلام نحو الاصل من جزئيه والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب واذا كان لذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعللها وثباتها بثباتها * (التفسير * اعلم ان مقصود هذا الفصل تكملة الاشارات لان مقصوده فى الاشارة الاولى من هذا النمط بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل هذا المقصود فلما فرغ من بيان ذلك فى الفصول السالفة اراد فى هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلاجرم كان هذا الفصل كالتكملة لما مر واعلم انه لما فرغ عن ذكر هذه الادلة صرح بالنتيجة وهى ان القوة العاقلة التى فيها مستغنية بالكلية وانه لاحاجة بها فى ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع فى اقامة حجة اخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة الى آخره واعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره ما مر فى النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لابد له من محل يستحيل ان يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشئ لابد وان يكون باقيا عند حصول ذلك الشئ لكى النفس لاتكون باقية عند حصول فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها فثبت

ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة

من مادة وصورة لكن ذلك مما لم يقل به احد ثم لو ذهب اليه ذاهب فحينئذ نقول تلك المادة اما ان لا تكون لها مادة اخرى وان كان لكن لابد من الانتهاء الى مادة اخيرة لا مادة لها فتلك المادة التي ليس لها مادة يجب امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة واذ ليس لها مادة استحال الفساد عليها ولا نعني بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل ان يقول لانسلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقريره في النمط الخامس ثم ان وقعت المساعدة عليه لكن لم لا يجوز ان يقال جوهر النفس الناطقة مركب من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد فلما كانت الصورة المقومة لماهية النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صح العدم على النفس الناطقة وقولكم لابد من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاؤها كما لا يلزم من بقاء هيولى الاجسام العنصرية بقاؤها والذي يحقق ذلك انكم بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس تقولون انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لمدركاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية واذا جوزتم ان يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشيء من ذلك لان لقائل ان يقول حينئذ لم لا يجوز ان يقال اتصاف تلك المادة بهذه التعقلات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شيء من تلك العلوم والاخلاق فظهر ان القدر الذي ذكروه في بقاء النفس غير كاف لا يقال يمكن دفع هذا الاحتمال بان يقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ومعقول لانا نقول زيفنا تلك الدلالة بما فيه مقنع وايضا فالنفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر فتكون النفس الناطقة مركبة من الجنس والفصل واذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس على قانون مذهبهم مركبة من مادة وصورة ومادتها لا بد وان تكون مجردة فيكون مادة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير يكون مادة الشيء مساوية لكل ذلك الشيء في كل الصفات وهو محال ثم ان وقعت المساعدة عليه ولكن ما الوجه الذي ذكرتموه كالدال على استحالة الفساد على النفس فهو دليل على استحالة حدوثها مع انكم معترفون بحدوثها بيانه وهو انه كما ان الفساد مسبوق بامكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بامكان الحدوث فان استغنى امكان حدوثها عن المحل او ان افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو البدن فليجز في امكان الفساد ان لا يفتقر الى المحل او ان افتقر اليه لكن يكون محله البدن وان بطل ذلك ههنا فليبطل هناك والا فالفرق وبالجملة فلم لا يجوز ان يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها عنها وعند ذلك يجب فناؤها بفناء شرطها ولنرجع الى التفسير اما قوله ولانه اصل فان يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فالمراد منه ان الجوهر العاقل منا اصل اي قائم بنفسه غير محتاج الى المحل واذا كان كذلك لم يكن مركبا من شيء يحصل فيه قوة الفساد فوجب ان لا يكون له قوة الفساد واما قوله فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه فالمراد منه انه لم يكن بسيطا بل كان مركبا من المادة والصورة قصدنا نحو تلك المادة وقلنا تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة او ان كان لها مادة لكنه منتهى الامر في الاخيرة الى مادة لا مادة لها اصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها واما قوله والاعراض وجودها في موضوعها وقوة فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يحتمع فيها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان يكون جوابا عن سؤال يذكر على الحجة المذكورة اولا وذلك السؤال هو انكم ادعيتم ان البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصور والاعراض فانها بسايط مع انها قابلة للفساد واجاب عنه بان البسيط الذي يكون حالا في محل يجوز عليه الفساد لان قوة مسانده موجودة في ذلك المحل واما النفس الناطقة فهي من البسايط الغنية عن المحل فظهر الفرق (واما)

واما قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها فاعلم انه لما ذكر الفرق قال وامثال هذه يعنى به الشئ الذى يكون كالنفس الناطقة فى البساطة وعدم الحلول فى المحل لايكون قابلة للفساد بل يبقى بعد حدوثها واجبة لوجوب علتها واجبة البقاء لوجوب بقاء علتها * المسئلة الثالثة * فى الاتحاد وفيه اربعة فصول * وهم تنبيه * (ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو الاول فلنفرض الجوهر العاقل عقل (ا) فيكون هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان سواء عقل (ا) اولم يعقلها او ان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له اوعلى انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ اخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه تقتضى هيولى مشتركة وتجدد مركب البسيط) * التفسير * ذهب قوم الى ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وهذا باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت فى حد ذاتها كما كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد فى شئ وان لم يبق فالزايل اما الذات اوصفة من الصفات فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل حدوثا لشئ وعدما لشئ آخر وان كان الثانى لم يكن ذلك ايضا اتحادا بل هنالك ذات باقية فى الاحوال وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليها صفة اخرى وزالت الاولى وليس ذلك من الاتحاد فى شئ واعلم ان الشيخ قد اختار فى كتاب المبدأ والمعاد حين ماحاول اقامة الدلالة على ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية * ذيادة التنبيه * و (ايضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) يكون كما كان عند ما عقل ( ) حتى يكون سواء عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) * التفسير * هذه هى الحجة الاولى ولكن فى صورة اخرى وتقريرها انها اذا عقلت شيئا واتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيئا ثانيا واتحدت ايضا بالصورة الثانية فالشئ الحاصل عند اتحاده بالصورة الاولى هل تبقى عند الاتحاد بالصورة الثانية اوما تبقى وحينئذ يعود القسم المذكور فيه بعينه * وهم آخر وتنبيه * (وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما يعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا احق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هى نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل منجزا قد يتصل منه شئ دون شئ او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به قايلة (حكايه) وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انه لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقصه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول * التفسير * القائلون بالاتحاد قد يعترفون بان النفس الناطقة انما تعرف الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال حتى تصير النفس حال صيرورتها عقلا مستفادا نفس العقل الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه الاول وبوجه آخر يخص به وهو ان النفس اما ان تتحد ببعض اجزاء العقل دون غيره وذلك يقتضى كون العقل الفعال منقسما وهو محال او تتحد كله فيلزم ان تصير النفس عالمة بكل المعقولات وهو باطل واما الحكاية التى ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها ان يعرف ان القائل هذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب طويل فيه نفسه فى تقرير هذه المقالة ولاشك ان الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لايكون الا فاسدا * اشارة * (اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر لتحدث منهما شئ ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعرى غير معقول فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متغايران وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا ان كان

المعدوم قبل حدوث شئ آخر اولم يحدث فان كان المفروض شيئا اوصيرا ياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على الموضوع للمائيه خلع المائيه وليس الهوائيه اوما تجرى هذا المجرى) * التفسير * الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم ان قول القائل هذا الشئ صار شيئا آخر يطلق على معان ثلثة اثنان منها صحيحان والثالث فاسد اما الصحيحان فاحدهما ان يكون هناك ذات موصوفة بصفة ثم يطرأ عليها صفة اخرى و يزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء نارا والثانى ان يتركب منه ومن غيره شئ ثالث كما يقال صار الغزل كرباسا والحنطة خبزا وهذان المعنيان معقولان صحيحان واما الثالث فهو ان تصير احد الشيئين عين الآخر فهذا باطل بحار والبرهان ان الشئ اذا اتحد بشئ آخر فهما في هذه الحالة اما ان يكونا موجودين اومعدومين اواحدهما موجودا والآخر معدوما فان كانا موجودين فلم يتحدا بل هما اثنان وان كانا معدومين فهما ايضا لم يتحدا بل عدما وحصل شئ ثالث وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما لم يتحدا ايضا لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم وظهر ان القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول واما عبارة الكتاب فهى واضحة الا في ابطال احد هذه الاقسام الثلثة فانها مختلة جدا و بعد الوقوف على الغرض لا حاجة اليه * تذنيب * (فيظهر لك من هذا ان كل ما تعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر) * التفسير * لما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل شيئا غيره فان تعقله لذلك الشئ يكون صفة حالة فيه والمراد بالجلايا العقلية تلك التعقلات والعلوم * المسئلة الرابعة * في اقسام التعقلات واحكامها وفيها تنبيهان * تنبيه * (الصور العقلية قد يجوز اوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجة مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء و يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاملة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا لم تجعله موجودا و يجب ان يكون ما تعقله واجب الوجود من الشكل على الوجه الثانى) * التفسير * التعقل على قسمين احدهما ما يكون متأخرا عن المعقول كما نبصر السماء فانه انما حصل بعد ان ادركناه في الخارج ويسمى هذا القسم التعقل بالعقل الانفعالى وثانيهما ان يكون مقدما عليه مثل ان المهندس يستحضر في عقله صورة الدار ثم يوجد في الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك بالعقل الفعلى و يجب ان يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثانى ومعناه انه يجب ان يكون علم البارى تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لو كان انفعاليا لكان علمه مفتقرا الى غيره وهو محال * تنبيه * (كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى مصور لموجود الصورة في الاعيان او غير موجود ها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة و يجوز ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته * التفسير * العقل الفعلى والانفعالى تنقسم كل واحد منهما الى ما يكون للشئ من غيره والى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثانى لافتقر كل واحد الى آخر لا الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فعليا وجب ان يكون ذلك له لذاته لا لغيره * المسئلة الخامسة) * في كيفية علم الله بذاته وبالكليات تشتمل فصول * اشارة * (واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق و يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده و يعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا) * التفسير * كنا استدللنا في الابواب السالفة انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات والآن نريد ان نبحث عن كيفية حصول تلك العالمية له فنقول قد بينا قبل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لابد وان يكون حاصلا لذاته فنقول انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته كونها علة لما بعده فاذا علم ذلك علم لا محالة معلوله ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا اما طولا فكالعقول التى كل واحد منها علة العقل الذى تحته واما عرضا فكما اذا صدر شئ واحد من علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل (عقل)

عقر عقل ونفس و فلك معا واقل ان يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذته يقتضى علمه بمعلوله بيانه انكم اما ان تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله او تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها دالة لذلك المعلول تقتضى علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه بذته المخصوصة التى هى من جملة لواحقها واعتبار انها كذا وانها علة لذلك المعلول تقتضى العلم بذلك المعلول فظاهر ان هذه المقدمة ليست بديهية بل لابد فيها من الدلالة واتتم ماذكرتم الدلالة عليها واما الثانى فباطل لان علمه (تعالى بان ذاته علة للشئ الفلانى علم باضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشئ والعلم باضافة امر غير مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وانه محال *اشارة* (ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه فى ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبايع عقلى متبدد المبادى والمناسب) * التفسير* مراتب العلوم ثلثة فالمرتبة الاولى علم الله تعالى وهو اشرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه بما بعده على ماسر تقريره المرتبة الثانية علم العقول بعلاتها ومعلولاتها اما علمها بعلاتها فليس ذلك لها من ذواتها بل من علاتها لان الفلاسفة زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما العلم بالمعلول فانه لايوجب العلم بالعلة فلاجل القضية الاولى قالوا ان علم البارى تعالى بذاته علة لعلمه بغيره لان ذاته علة لغيره والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضية الثانية قالوا ان علم العقول بعلاتها غير لازمة لها لذواتها بل فائضة عليها من علاتها وبيان هذا الفرق على قانون قولهم ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلا جرم متى عرفت العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك المعلول واما المعلول فافتقاره الى العلة ليس الا لامكانه والامكان لايحوج الى تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك العلة ولما كان ممكن علة لممكن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لايحوج الا الى مطلق العلة والمرجح واما تعين العلة فلايكون الا من جانب العلة يعنى انه لما حصلت تلك العلة وهى لذاتها موجبة لهذا المعلول استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول لزم من علمه بذاته علمه لكونه ممكنا ويلزم من علمه بكونه ممكنا علمه بان له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته فاما تعين العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته لاجرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلته المعينة وظهر ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لايوجب العلم بالعلة فثبت ان علم العقول بعلاتها ليس لها من ذواتها واما علمها بمعلولاتها فلها ذلك من ذواتها ولقايل ان يقول هذا لايستقيم على اصولكم لان عندكم فى كل عقل اعتبارات ثلثة وجوبه بغيره ووجوده وامكانه ثم استدتم الى هذه الثلثة عقلا اونفسا وفلكا فاذا زعتم ان علم العقل بالمعلول مستفاد من علته لزم ان تكونوا فى العقل الذى هو العلة اعتبارا رابعا يكون مستندا لذلك المرتبة الثالثة علم النفوس وتلك العلوم انما تحصل فيها عن فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثة بمحاصلة بحسب استعدادات مختلفة للمبادى والمناسبات ,لنرجع الى التفسير اما قوله ادراك الاول لاشياء من ذاته فى ذاته افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا والمراد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته تعالى قابلة لتلك الصور وفاعلة لها وهو رجوع عن قولهم المشهور فى امتناعه واما قوله ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده من ذاته فالمراد ماذكرنا من ان ادراك العقل لما له اولى اى لعلته باشراق الاول واما ادراكه لما بعده او لمعلولاته فى ذاته واما قوله وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبايع عقلى متبدد المبادى والمناسب فالمراد منه ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نقشا ورسما لانها امور حادثة فهى كالنقوش الطارية على اللوح مادة والزائلة عنه اخرى *وهم وتنبيه* (واعلم ان قولنا ان كانت المعقولات لاتتحد بالعاقل ولابعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واجدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته

بذاته ثم يلزم فيومينه عقلا بذاته ذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات معومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لانسلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته) * التفسير * هذا سؤال جيد وتقريره انك اذا قلت الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل فى ذاته صور المعلومات باسرها ثم زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فلزمك ان يكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه انه التزم ذلك وبين انه لا يلزم منه محذور لان الدلالة انما دلت على تنزه ذات الله تعالى عن الكثرة فاما انه لا يكون فى لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء من لوازم علمه بذاته فيكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالاشياء كثرة فى لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة فى الملزوم فان الوحدة التى هى ابعد الاشياء عن طبايع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفا للاثنين وثلثا للثلثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ثم قال بعد ذلك والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء اى تأثير لذلك فى وحدانية ذاته واقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذاهب الفلاسفة فى مسئلتين من امهات المسائل احدهما ان المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وههنا اعترف الشيخ بان المؤثر فى تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وههنا اعترف بان لله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورها فى العلم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبه ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية العقول والمساوى للجواهر والكميات والكيفيات فى تمام ماهياتها كيف يكون مجرد اضافات فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية * المسئلة السادسة * فى كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعة واعلم ان الجزئيات قد يعلم على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم به وقد يعلم ايضا على وجه يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم اولا فى تحقيق كل واحد من هذين النوعين ثم اشتغل بنفى احدهما واثبات الآخر * اشارة * (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوب الى مبدأ نوعى فى شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الآن وقبله او وقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة به بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت من زمان اول الحالين محدود عقلة ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده) * التفسير * الجزئيات اذا عقلت اسبابها عقلت كلية ولا يتغير تلك التعقلات عند تغير تلك الجزئيات فانه من عقل بانه مؤثر فى الشئ الفلانى فان ذلك الشئ تقتضى حركة الفلك والكواكب وان يقتضى حركته وصوله الى الموضع الفلانى حال ما يكون الارض حائلة بينه وبين الشمس وانه متى كان كذلك حصل الخسوف وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد آخر حصل تمام الانجلاء فبهذا الطريق يصير حيم الجزئيات على جمع تفاصيلها واحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا تغير المعلوم فاذن هذه (العلوم)

العلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه وبعده فاما العلم بان هذا الكسوف حصل آلان اومضى اوسيحصل فانه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئى كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير المعلوم وكيف يعلم حتى يجب تغيره عند تغيره واعلم ان الفاظ الكتاب ظاهرة الا قوله وهو ان العاقل لا بين كون القمر فى موضع كذا الى آخره فان المراد منه ان من عقل ان يكون بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا كسوف جزئى كان هذا التعقل امرا ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وقوله من زمان اول الحالين محدود الفاظ ليس فيها كثير فايدة ولو حذفنا لانتظم الكلام جدا فلعلها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها * تنبيه واشارة * (قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة ومنها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو غير صفة ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام تحال ما مثلا او ما اوليا ثانيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المعينة تعلق لا بد منه فانه اولم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل ما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذى هو قبله ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما الشئ ما يختص لاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة . غير هيئة تحققها لا كما كان فى كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى نفسها تلك الاضافة ايضا فانها ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات) * التفسير * لما بين الشيخ ان العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة الآن او غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها واراد ان يحتج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة اتصافه تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم اولا فى اقسام التغير واصنافها فذكر انها على ثلثة اوجه وتقريره ان الصفات النسبية اما ان يكون صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض اوصفات هى مجرد اضافات لكون الانسان يمينا وشمالا اوصفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين احدهما الصفة التى لا يلزم من تغير مالها من الاضافة تغيرها والآخر ما يلزم من تغير مالها من الاضافة تغيرها اما الاول فهو مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك الاضافة اذن ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى وهو تحريك الجسم فاما ان يكون كون ذلك الجسم زيدا او عمرا فغير معتبر فى بقاء القدرة لان المعتبر فيها ان يكون متعلقة بتحريك الجسم لا بتحريك هذا الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم او عدم واما الثانى فهو مثل العلم بعدم الشئ حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذى يدل عليه امور الاول وهو ان العلم بعدم الشئ مخالف للعلم بوجوده وغير قائم مقامه لانه اووجد العلم بعدمه حال وجوده او بالعكس لكان ذلك جهلا واما اذا وجد العلم بعدمه حال عدمه اوبوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون علما ولولا ان العلم بعدم الشئ مخالف للعلم بوجوده

والاقسام كل واحد منهما مقام الآخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علما كما ان العلم بعدمه حال عدمه علما ولما لم يكن كذلك ثبت ماذكرناه والثاني وهو ان من علم انه اذا جاء الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لايكفيه في العلم بدخوله في الدار عند دخوله فيها الا لو كان في بيت مظلم لايميز فيه بين الليل والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لايكون عالما بانه اذا جاء الغد دخل زيد الدار كافيا في حصول العلم بانه قد دخلها الآن بلى متى انضم الى ذلك العلم علم آخر وهو انه جاء الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف في ان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجده غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فثبت ماادعيناه من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما اطنب الشيخ في تقرير هذه الاقسام قال فاليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لاتوثر في الذات ومعناه ان التغير في القسم الاول وهو الذي يكون مثل السواد والبياض وفي القسم الثالث وهو كالعلم محال واما في القسم الثاني وهو كالقدرة فالتغير فيما لها من الاضافات جايز لان المتغير هناك بالحقيقة مجرد الاضافة لانفس الصفة التي هي كالقدرة هذا حاصل الكلام ولقائل ان يقول الاضافات عندكم امور موجودة في الخارج فاذا اجوزتم التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم ان تحدث في ذاته صفة بعد عدمها او تزول عنها صفة بعد وجودها فيها واذا جوزتم ذلك ههنا فلم لاتجوزون مثله في الصفات الحقيقية واي دليل يدل على الفرق بينهما ثم لئن وقعت المساعدة على ان التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم ان العلم من الصفات الحقيقية بيانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والذي تعتقدونه من انه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فقد ابطلناه بما فيه مقنع واذا كان كذلك كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع في قولهم العلم بالجزئيات يجب تغيره عند تغير المعلوم وهذه المنازعة ضعيفة والاولى ان يشتغل على وجوب التغير لكن يزعم ان العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى فلم لايجوز ايضا تغيره في هذه الاضافة وتحقيقه وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافة المسماة بالعلم لكن بشرط حصول ذلك المعلوم فالعلم بان زيدا دخل الدار موجب لذات الله تعالى في نفسه لكن بشرط ان يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم وحصل شرط علم آخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم الاخر وماذكره الفلاسفة في استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرنا في سائر الكتب واعترضنا عليه واذا كان كذلك سقطت حجتهم على القدح في علم الله تعالى بالجزئيات *تكتة* (كونك يمينا وشمالا وزيدا لاضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة مقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة اولاحقة فانت بهما ذو حال. ضافة لاذو اضافة محضة * التفسير * لما ذكر الاقسام الثلثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكر ههنا ان الصفات التي هي مجرد اضافات فقط مثل كون شئ يمينا وشمالا وزعم ان هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالما وقادرا فهي صفات تتبعها اضافات واعلم ان كثيرا من المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك وزعموا ان العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة فاما ان يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما اقام على صحة دعواه برهانا ولا بد منه *تذنيب* (والواجب الوجود يجب ان لايكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض بصفة اذا ان تغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم بوسط او غير بوسط فانما ينتهي اليه بعينه فقدره الذي (هـ)

هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذا كان مالا يجب لا يكون كما علمت) * التفسير * لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير وكان التغير على واجب الوجود ممتنعا صرح في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ان لا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيا متغيرا ويجب ان يكون عالما بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان والدليل عليه انه قد ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مرجح وانه ما لم يجب وجوده عن ذلك المرجح لم يوجد فاذن يجب استناد كل الممكنات الى واجب الوجود وثبت انه لا واجب الا الواحد فاذن جميع الممكنات مستندة الى الباري تعالى وقد عرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى بذاته علمه بجميع هذه الجزئيات على اتم ما لها من التفاصيل وهذا الكلام حق بعد تقرير المقدمات المذكورة واما القضاء والقدر اللذان اوردهما ههنا فيعني بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجري مجرى تفصيل الجملة وهو القدر * المسئلة السابعة * في شرح عنايته تعالى بشر واحد * اشارة * (فالعناية هو احاطة العلم الاول بالكل والواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلمه للاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع افيضان الخير في الكل) * التفسير * اعلم ان في لفظ السادس لما بطل كونه تعالى فاعلا بالاختيار وكان المفهوم من العناية هو ان يفعل الفاعل فعلا لينتفع به غيره وهذا التفسير لا يتأتى مع القدح في كونه تعالى مختارا لاجرم احتاج الى تفسير العناية والآن ايضا لما قدح في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المعنى متعارفا مما لا يستمر ايضا مع القدح في العلم بالجزئيات لاجرم اعاد تفسير العناية مرة اخرى والتفسير الذي ذكره هنا هو الذي ذكره هناك من غير تفاوت اصلا فلا فائدة في الاعادة * المسئلة الثامنة * في كيفية دخول الشر في القضايا الالهية خمسة فصول * اشارة * (الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان تجري وجودها عن الشر والخلل وافساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منه شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجواد المحض مبدأ فيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا يفضل فضيلتها ولا يكمل مؤنتها في تتميم الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتأذى بها من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأذى احوالها في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأذى احوالها واحوال الامور التي في العالم لي ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مما رضي به بالعرض) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والكلام فيه مبني على تقديم تقسيم وهو ان يقول الموجود اما ان يكون خيرا محضا او الخير يه غالبة فيه او الخيرية والشريرة فيه سيان او الشريرة غالبة فيه او يكون شرا محضا فهذه اقسام خمسة لا مزيد عليها اما القسم الاول فان الحكمة الالهية التي هي مبدأ لرحمة وينبوع الخير والجود يقتضي حصوله واما القسم الثاني فان الحكمة تقتضي حصوله لانه اولى بحصول لاندفاع تلك الخيرات الغالبة فاذن في حصوله

 مفسدة قليلة وخير كثير وفي عدم حصوله عكس

ذلك وتحمل ادنى المفسدتين لدفع اعلاهما من مقتضيات الحكمة وهو المراد من قوله ان فى ان لا يوجد الخير الكثير تحرزا عن الشر القليل شرا كثيرا ومثل هذا القسم اذا رفانها لا يمكن كونها موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التى هى منشأ المنافع العظيمة الا ويكون بحيث قد يأتى فى بعض احوالها الى ان يحترق بها حيوان والانسان لا يمكن دخوله فى الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وجوارحه الا ويكون بحيث قد يعرض لبعضهم خطاء فى الهيآت النظرية والعملية يكون سببا للضرر فى المعاد واما الاقسام الباقية فهى غير موجودة لانا اذا تأملنا فى احوال اهل هذا العالم وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة اعم واتم واكثر واذا عرفت ذلك ظهر ان الشر داخل فى القضاء الالهى بالعرض يعنى ان الامور التى كانت الخيرية غالبة عليها لما كانت مقصودة لما فيها من الخيرات الغالبة لا جرم وجدت تلك الشرور القليلة اللازمة لها ولو لا كونها لازمة لتلك الخيرات والالما وجدت ولقائل ان يقول للفلاسفة ان البحث عن هذه المسئلة ساقط عنكم على حسب اصولكم فيكون خوضكم فيه من الفضول وانما قلنا ان البحث ساقط عنكم على حسب اصولكم لان البحث عن هذه المسئلة لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين وانتم لا تقولون بواحد من هذين الاصلين فاما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر فى افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا بالذات بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون مصدرا للمصدر عنه لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك لان جوابه هو انه انما وجدت هذه الافعال عنه لان ذاته تعالى كانت موجبة لها بالذات وكان يستحيل فى العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات محضة او شرورا محضة واما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين لانا بتقدير ان لا نقول بذلك كان الكل حاصلا من الله تعالى على ما هو قول الاشعرية واذا كان كذلك استحال ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا فثبت ان هذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما كان هذا البحث ساقطا عنهم وكان خوضهم فيه فضولا والفلاسفة ان يقولوا غرضنا من هذا البحث امران احدهما ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى من اى الاقسام الخمسة المذكورة اى المقصود ان نعلم ان المخلوقات خيرات محضة او شرور محضة او ممتزجة والثانى ان عند ما علم الله تعالى بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام فبينا ان النظام الاكمل كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل فى الوجود ثم ان نزلنا عن هذا المقام ولكن التقسيم الذى عليه بناء قاعدة الباب على تصور ماهية الخير والشر فيجب اولا ان نبحث عن ذلك فنقول اشتهر فى السنة الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة مثل ان قالوا انا نحكم على القتل بانه شر لكنا اذا عيزنا ما فيه من الامور الوجودية عما فيه من الامور العدمية وجدنا الشر ليس الا العدميات فاذا نظرنا الى كون القاتل متمكنا من القتل فذلك خير لان القدرة من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذ نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك خيرا فانه لو كان حاسيا لا يتأثر عن السكين كان شرا فاما اذا نظرنا الى فوات حيوة المقتول والى تفريق القتال بدنه وجدناه شرا ومعلوم ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واعلم ان هذا الاحتجاج ليس بجيد لان من قال الخير وجود والشر عدم ربما يمكن ان يكون غرضه من ذلك تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم وحينئذ لا حاجة الى ذلك الاستدلال والاحتجاج بهلان لكل احد ان يفسر اى لفظ شاء باى معنى شاء وان كان غرضه منه ان يحكم على الخير بانه لا بد وان يكون موجودا وعلى الشر بانه لا بد وان يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية موضوعها الخير ومحمولها الموجود فهذا نهاية ما نى بعد قصور ما هية الخير والشر وكلامنا الآن فيه فثبت ان الذى ذكروه غير جيد ثم بتقدير النزول عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد المثال وقد عرفت انه لا يفيد اليقين واعلم ان الناس لا يريدون بلفظ الشر فى العرف العام المشهور الا الالم او ما يكون مؤديا اليه ثم ان العلم الضرورى حاصل بان الالم امر وجودى ولا خلاف فيه ﴿ بين ﴾

بين العقلاء بلى من الناس من زعم ان اللذة عبارة عن زوال الالم وهذا امر اعتباري لا خلاف بينهم في كون الالم امرا وجوديا واذا كان الامر كذلك ظهر ان الذي يشير اليه الناس بلفظ الشر امر وجودي واما الخير فقد يطلق على عدم الالم فيقال للانسان الذي يكون في السلامة انه في الخير وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل فلنترك الكلام في العبارات ونقول حال الحيوان لا يخلو عن احد امور ثلثة اما ان يكون في اللذة او في الالم او يكون خاليا عنهما اما اللذة فمن الناس من انكر وجودها وهو محمد بن زكريا الرازي فانه زعم ان لا معنى للذة الا زوال الالم فاللذة التي نجدها عند الاكل لا معنى لها الا زوال الم الجوع واللذة التي نجدها عند الشرب لا معنى لها الا زوال الم العطش فانه متى كان الجوع والعطش اشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب اقوى وكذا اللذة الحاصلة في الصيف من الجلوس في الهواء البارد وفي الشتاء في الهواء الحار دفع الم الكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع انما كانت لدفع الفضلة المؤذية واما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمون فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه اولها ان العدم يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف فلو كانت اللذة امرا عدميا لما كانت لذة اقوى من لذة اخرى وثانيها انا نلتذ بادراك صوت او صورة ندركها قبل ان يخطر ببالنا وجودهما حتى لا يقال ان الالتذاذ انما كان لدفع الم الشوق ففي هذه الصورة قد حصلت لذة من غير زوال الم وكذلك نلتذ بمشاهدة بعض الاشخاص ولا يلحقنا بفقدانهم الم حتى يقال اللذة خروج عن المؤلم وثالثها ان كان يلزم ان لا يحسن من العقلاء عند ضعف شهواتهم ان يتداووا بالادوية الكريهة ليلتذوا بالاطعمة لانهم يتنزلون منزلة من يعذب نفسه لاجل ان يلتذ بترك العذاب في الحالة الثانية فهذا ما قيل في ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود من الخلق اما التعريض للذات او للآلام او للذات وللآلام فاما التعريض للذات فان قلنا بقول ابن زكريا ظهر فساده وان اعترفنا بكونها امورا ثبوتية لكنا اذا تأملنا وجدنا اللذة قليلة جدا بل الغالب على الخلق اما الالم او دفع الالم لان الصحة لا معنى لها الا بقاء البدن خاليا عن الالم والذي يقال الصحة لذيذة فهي مكابرة لان اللذة حالة وجدانية فاذا لم نجدها من النفس استحال ادعاء وجودها وسيأتي لذلك زيادة تقرير في النمط الثامن وايضا فالسلامة عن المؤذيات الخارجية والداخلية لا معنى لها ايضا الا عدم الالم او عدم ما يؤدي الى الالم وايضا استقامة اسباب المعيشة من الدار والعقار والجاه والمال ليست الا وسائل لدفع الآلام المتوقعة واما اللذة الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس في الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة فكل ذلك يرجع الى دفع الم الجوع والعطش واذى الحر والبرد لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يترجح طعام على طعام ومنكوحة على اخرى لانه لما كان الغرض من الاكل والجماع دفع الم الجوع والم الفضلة الخصوصة وذلك حاصل بالكل وجب كون الكل مساويا كما انه لو كان الغرض من الاصطلاء دفع الم البرد لاجرم لم يترجح نار على نار لانا نقول هذا باطل لاحتمال ان يكون السبب في ترجيح طعام على طعام بعد اشتراكهما في ازالة الجوع كون الطعام المكروه مؤلما بطبعه او رديئه او شكله او مقارنا به لان كثرة تناوله اورث الملالة والطعام المطلوب موصوف باضداد هذه الصفات فلا جرم يرجح طعام على طعام ومنكوحة على اخرى فتقرر بما بينا ان الغالب على احوال الخلق اما الالم واما دفع الالم وان اللذة الحاصلة التي هي كيفية وجودية زائدة على زوال الالم ليست الا في صورة نادرة جدا كالقطرة في البحر مثل ما عددتموه من الالتذاذ بصورة او صوت ما عرف وجودهما قبل ادراكهما ومثل ما يشبه ذلك واما الآلام فكثيرة جدا وان كان بعضها في غاية القوة كالامراض وبعضها ضعيفة وهي الامور التي لا تنفك الانسان عنها في اكثر اوقاته كالغموم والهموم والخوف والوجل والجباه والغضب والالام الحاصلة عند الجوع والعطش والاشتغال بالمكاسب والحرف وشم الروائح الكريهة ورؤية الثقلاء ومشاهدة المكاره وايذاء الذباب والبق والقمل والنمل الى سائر الامور التي لا يمكن حصرها لكثرتها واذا ثبت ان الآلام غالبة واللذات الحقيقية مغلوبة فلو كان المقصود من الخلق والايجاد تلك اللذات القليلة مع علم الخالق بحصول الآلام الكثيرة وكان

ذلك اكثر فالشر الغالب لاجل خير مغلوب وظهر ان الذي ذكروه ان الغالب على هذا العالم الخير باطل لايقال المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر لانا نقول للصحة قد بينا انها حالة عدمية وهي بقاء الانسان خاليا عن اللذة والالم وليس الآن كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من خلق الانسان وسائر الحيوانات تعريضها للآلام فهذا هو الشر المحض ولم يقل بذلك احد واما ان قيل المقصود فيه ان لايكون معروضا للذة ولالالم فيقول ان هذا لايصلح ان يكون داعيا الى الخلق والايجاد لان البناء على العدم الصرف كذلك بل ذلك اولى لانه كما لايصل اليه ذلك الخير القليل فكذلك لايصل اليه الشر الغالب فكان البقاء على العدم اولى وعند هذا المضيق ترى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله تعالى سؤال طلب العلة وهو باطل لان الله تعالى خالق للعالم لذاته لالعلة فنقول حينئذ لهم الآن قد اعترفتم بحقيقة مذهبكم وهو انه تعالى مؤثر بالذات فلايجوز ان يقال لم حصل الشر في مخلوقاته لان ما بالذات لايجوز تعليله بعلة منفصلة وحينئذ يظهر ما ذكرناه اولا ان خوضهم في هذه المسئلة من الفضول الاعلى التأويلين المتقدمين واما القائلون بالفاعل المختار فهم من انكار الحسن والقبيح العقليين وقال كل ما يفعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانقطع هذا البحث ايضا عنه واما المعترفون بذلك وهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريض للمنافع والانصاف انه لايمكن ان يكون المقصود التعريض للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى الالم كالقطرة في البحر على ماسر تقريره بل الاولى ان يجعل المقصود التعريض للمنافع الاخروية قال المصنف محمد بن عمر الرازي رضي الله عنه واعلم بعد ان من الله تعالى علي بالسلامة في اكثر الاحوال حتى كأني كنت ممتازا عن الاكثرين في ذلك اذا رجعت الى نفسي وقابلت اللذات الحقيقية لست اقول الامور العدمية بالآلام الجلية والخفية كما عددناها وجدت اللذات حقيرة في جنب الآلام واذا كان الامر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام مرغوبا فيها اولا ما نرجوه من اللذات العظيمة الاخروية والامكان العدم المستمر اولى * وهم وتنبيه * (واعلم ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلما صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه ناسر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلية البدنية قسطا وافرا اومعتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات الان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة وينال حظا مامن الخيرات الآجلة والقسم الثالث القبيح والمريض والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة قسطا وافرا اومعتدلا او يكونان من اهل السلامة فكذا حال النفس في هيآتها ثلثة احدها الغاية في كمال العلم وحسن الخلق والثاني الخالي عن العقائد الحقة والباطلة والاخلاق الجيدة والردية والثالث الموصوف بالاعتقادات الباطلة والاخلاق الردية فالقسم الاول ينال السعادة العظمى والقسم الثاني فهو من اهل السلامة وينال حظا مامن الخيرات الآجلة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة الغلبة ولقائل ان يقول اما ان تقولوا بان المتوسط من اهل السعادة او من اهل السلامة والاول مكابرة لان الذات المتوسطين في الصحة والجهل غير غالبة على عدم ﴿ لذاتهم ﴾

الذاتهم على ما بيناه وان كانت غالبة على آلاتهم والثانى مسلم لكنه يخرج منه ان السلامة غالبة لكن السلامة لا تصلح داعية الى الخلق والايجاد فبطل ماذكرتموه ثم ان نزلنا عن هذا المقام لكنكم ذكرتم ان احوال النفس فى العقائد والاخلاق ثلثة طرفان وواسطة وذكرتم ان الواسطة هى الغالبة فان عنيتم به ان الواسطة فى العقائد هى الغالبة اى النفوس الخالية عن الحق والباطل اكثر من النفوس المتشبثة فهذا مسلم لان اكثر الخلق عوام وان عنيتم ان الواسطة فى الاخلاق هى الغالبة فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان يكون نفوسهم مستغرقة فى محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب بل القسم الاعلى النفوس الفاضلة فى الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الردية الاخلاق كالقطرة فى البحر فكيف يقال الغالب اهل السلامة واعلم ان جواب هذا السؤال سيأتى فى الفصل الذى بعد ذلك * تنبيه * (لا يقعن عندك ان السعادة فى الاخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها بالايمان اصلا الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا بانكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من ارذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان) * التفسير * لما ذكر ان الوسط فى العقائد والاخلاق اعنى النفوس الخالية منهما هو الغالب وحينئذ ربما خطر ببال الانسان ان سبب السعادة الاخروية ليس الا العلم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شئ من السعادات فيكون الغالب على النفوس ان تكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق وايضا فالغالب على الخلق الاخلاق الردية وذلك سبب العقاب فيكون الشر غالبا على ما قررناه فى الفصل المتقدم وقد ذكر فى هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات فقال لا يقعن عندك ان السعادة الاخروية نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم والمراد منه انه لا ينبغى ان يجزم الانسان بان السعادة فى الاخرة نوع واحد وانه لا يمكن اكتساب ذلك النوع الا بالعلم وعلى هذا لا يلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب عن السؤال الاول واما قوله ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا بانكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من ارذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثانى وتقريره من وجهين احدهما ان الذى يقتضى العذاب المخلد هو العقائد الردية فاما الاخلاق الردية فانها توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك ويتخلص تلك النفوس الى سعة من رحمة الله تعالى فاذا تأملت ما وصل اليها من العذاب المنقطع الذى يحصل اولا بالسعادة لابدية الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة وثانيهما انه ليس كل خلق ردى فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردى الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن فى النفس تمكنا بالغا ولا شك ان ذلك ليس بغالب بل نادر فان صاحب الصحاح بكه اى قطعه فقوله بانكة لعصمة النجاة اى قاطعة لها واما قوله ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله فالمراد منه ان من اعتقد ان الناجى ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الآثام والاوزار كما يقوله المعتزلة يلزمه ان يكون اهل النجاة يوم القيامة فى غاية القلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة من اصحاب السعادة والنفوس التى باشرت الآثام سيتخلصون ايضا الى السعادة وحينئذ يكون اغلبية لاهل النجاة *وهم وتنبيه *(ولعلك تقول علا امكن عن تبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انا لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكأن النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على ما بين) * التفسير * هذا سؤال ثان على القاعدة المذكورة فى كيفية دخول الشر

فى القضاء الالهى وهو انه تعالى لم يميز الخير الكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الذى يمكن ان يكون خيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد وبقى فى التقسيم قسم آخر وهو الذى لا ينفك عن شر ما البتة ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم لو رأه عما فيه من الشر لما كان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكنا قد دللنا على ان هذا القسم الثانى يجب فى الحكمة ايجاده ولا يليق بالجود اهماله * وهم وتنبيه * (واعلم انك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كاستعلامها وكالمرض للبدن على فهمه فهو لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذى ان يكون على جهة اخرى من مبتدأ له من خارج فحديث آخر ثم ذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فتنفع فى الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عرض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة جبت التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجب من مختار رحيم اولم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن فى المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويؤلم لاجل البدن بكليته ليسلم واما 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 كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقايق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات فى مواضع آخر) * التفسير * قال صاحب الصحاح يقال لا يلتفت لفت فلان اى لا ينظر اليه ثم نقول هذا السؤال ظاهر وهو انه اذا كان الكل بقضاء الله وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشئ من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه واجاب عنه من وجهين احدهما الجواب المستقيم على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التى اكتسبها الشخص فى الدنيا فانه لما اكتسب اعتقادات باطلة والاخلاق الردية وهذه الاشياء يوجب اعذاب الشديد عند انقطاع النفس عن البدن لاجرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فانه لازم للتدبيرات الردية السالفة وثانيهما ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذا لا يتأتى الا مع القول بالفاعل المختار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد من قولهم واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدأ له من خارج فحديث آخر ثم انه ان قرر الجواب بناء على هذا الاصل وقال الوجه فى حسنه انه كان يجب ان يكون التخويف موجودا فيما بيننا لانه لو لا خوف العقاب لما ازدجر الخلق عن القبايح والتصديق مؤكد للتخويف فنهذا الغرض حسن منه تعالى التعذيب لانه وان كان ذلك مضرة لذلك الشخص لكنه منفعة لاكثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزء لاصلاح الكل كما فى قطع عضو لبقاء كل البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب اشخاص قليلة لسلامة الاكثرين لان نسبة الجزئى الى الكلى كنسبة الجزء الى الكل ولقائل ان يقول هذا الجواب ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبنى على انه لا بد من التخويف لكن كما يقال ان كان القدر فلم العقاب فكذلك يقال ان كان القدر فلم التخويف واذا كان الكلام بالنفى والاثبات فى الموضعين واحدا لم يجز جعل احدهما مقدمة فى تقرير الآخر وثانيهما وهو ان هذا انما يستقيم لو كان المعذبون اقل من الناجين لكن الامر بالعكس على مذهب المسلمين اكثر من الناجين فان اهل الاسلام اقل من الكفار مع ان الكفار كلهم هالكون فان انكروا ذلك فقد خالفوا قول ائمة الاسلام مع ان غرضه من هذا الجواب ليس الا تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله ان كان القدر فلم العقاب سؤال باطل لان العقاب ايضا من القدر وغير خارج عنه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا ثم قال واما ما يذكرونه من حديث الظلم والعدل الى آخره فالمراد منه القدح فى اصول المعتزلة فى الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وقد بينا فى المنطق ان هذه المقدمات غير اولية بل محتاجة الى البرهان ثم النمط السابع ﴿ و ﴾

ولواهب العقل حمدا بلا نهاية * النمط الثامن * في البهجة والسعادة وفيه مسائل * المسئلة الاولى *
(في ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الحسية) قال المصنف رضي الله عنه اعلم ان الشيخ كأنه ادعى الضرورة في اثبات لذة وراء اللذة الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط بين ان اللذات الخيالية والوهمية اقوى من الحسية الخارجية * وهم وتنبيه * (انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ماعداها لذات ضعيفة وكأنها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذي بصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور يجري مجراها وانتم تعلمون ان الممكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتريه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فيفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر عنده لاجل تلك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بما يصيبون موصمة آثروا على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروه فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به ولذلك فان كثيرا من الناس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت مفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتنعا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان للذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد مايقتنص على الجوع ثم يمسك على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ماولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حوبتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فقولك في العقلية) * التفسير * الغالب على اوهام الاكثرين ان للذات القوية هي الحسية ثم منهم من ينكر سائر اللذات اصلا ومنهم من يعترف بها ولكنه يقول انها ضعيفة جدا بالنسبة الى اللذات الحسية والشيخ ابطل قولهم في هذا الفصل وبين ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه فالاول ان اقوى اللذات الحسية لذة المطعوم والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك الطعام والشراب طلبا للذة العقلية في النرد والشطرنج ولولا ان هذه اللذة اقوى من تلك والالما ترجحت هذه على تلك الثاني وهو ان الانسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور من تحشمته ولولا ان مراعاة الحشمة اقوى لما ترجحت الثالث وهو ان الانسان ربما احتاج الى طعام اوشراب حاجة شديدة ثم انه يؤثر غيره على نفسه فيه ولولا ان لذة الايثار آثر والا لما كان كذلك الرابع وهو ان الانسان اذا كان كبير النفس فانه يقاسي الم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستصغر الموت عند مناجزة المبارزين وربما حارب الواحد مع جمع عظيم يقطع بانه لاينجو منهم وكل ذلك لان لذة الحمد آثر عنده من لذة الحياة اولانه يتوقع الذكر الجميل بعد الموت كانه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت فلاجل الرغبة في ذلك لايبالي بالموت ويستحقر الحياة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من الحسية ولما بين ذلك في الانسان بين انه غير مختص به بل هو حاصل ايضا في سائر الحيوانات وذكر فيها صورتين فالاولى ان من كلاب الصيد مايصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانية ان الراضعة من الحيوانات تؤثر ماولدته على نفسها وربما كان جدها في دفع العدو عنه اشد من جدها في دفع العدو عن نفسها فثبت بمجموع ماذكرنا ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فالظك بالعقليات واعلم ان هذا الكلام الاخير اقناعي خطابي جدا * تذييب * (فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا الوحصلنا على جملة لانأكل فيها ولانشرب فيها ولانتمتع فاية سعادة يكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يامسكين اعلى الحال التي للملائكة ومافوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون

لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها) * التفسير * لما ثبت فى الفصل المتقدم ان اللذة الباطنة اقوى اثبت فى هذا الفصل ان اللذة العقلية اقوى و حيث عليه بان حال التى للملائكة لاشك انها اقوى بهيج مما للبهايم وذلك يقتضى كون اللذة العقلية اقوى واعلم انه لاشك فى ان هذا الوجه اقنعى خطابى جد * المسئلة الثانية * فى بيان ماهية اللذة خمسة فصول * الفصل * (ان اللذة هى ادراك او نيل اوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل اوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذى هو عند الشهوة خير مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارة و باعتبار فالحق وتارة و باعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة و بالجملة فان عند ذوى العقول فى ذلك مختلفة وكل خير فانما يقاس الى شئ ما فهو الكمال الذى يخص به ويحمد باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمالى خيرى وبادراكه من حيث هو كذلك) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها والشعور بان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافى بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك ولا احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافى بهذين التفسيرين لاجرم حذف الشيخ ههنا لفظى الملائم والمنافى وذكر بدلهما تفسيرهما فقال اللذة ادراك اونيل اوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ ربما كان كمالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث انه كمال وخير يكون لذة واما ادراكه من الوجه الآخر فلا يكون لذة واعلم انا لما عرفنا اللذة بالكمال والخير والالم بالآفة والشر وجب ان يكون ماهيات هذه الاشياء معلومة اولا ما الخير والشر فلهما تفسيران احدهما ما ذهب الشيخ اليه من ان الخير هو الامر الوجودى والشر هو العدمى فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك للموجود والالم ادراك المعدوم ولكن ذلك باطل قصعا اما فى اللذة فلانه يلزم من ذلك ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء اوتبردها بالثلج لذة لانه حصل هناك ادراك الوجود ولزم فى سماع الاصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية ان يكون كذلك لذات وذلك مما لا خفاء فى فساده اللهم الا ان يقول قائل انا نسمى هذه الاشياء باللذة فانا لا ننازعه فيه اذ لا مشاحة فى العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التى حاولنا تعريفها فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والعلم الضرورى حاصل بان الامر الحاصل عند الاحتراق ليس من جنسها بل ضدها فعلمنا فساد ذلك واما فى الالم فلان العدم لا يكون محسوسا وثانيهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه وذا كان كذلك فقولنا اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر معناه ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساد ذلك ظاهر واذا عرفت ذلك فنقول للشيخ ان فسرت الخير والشر باحد هذين التفسيرين توجه الاعتراض المذكور وان فسرتهما بشئ ثالث فلابد من ذكره لننظر فى انه هل هو جيد ام لا واما الكمال والآفة فالقول فيهما قريب من القول فى الخير والشر والاكثرون فسروا الكمال بانه حصول شئ الشئ من شانه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له اى يمكن اتصافه به لزم ان يكون الجهل والاخلاق الردية كمالات لانها صفات يمكن اتصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعوجة والنفوس الردية والتركيبات الفاسدة يلزم ان يكون كلها كمالات لامكان اتصاف تلك الاجسام بهذه الصفات وان كان المراد بذلك شيئا آخر فاذكروه لننظر فيه فقد ظهر ولاح ان التعريف الذى ذكروه اللذة والالم ليس بجيد وايضا وقوله فقوله اللذة ادراك ونيل لكد افيه بحث آخر وهو ان لفظة النيل لاشك ﴿ انها ﴾

انها ههنا مجاز وتحقيقه الادراك واذا كان الادراك مذكورا كان ترك هذه اللفظة المجازية اولى والتحقيق في هذا الباب ماذكرنا ان ماهية اللذة والالم متصورة تصورا اوليا بديهيا بل تصورهما من اجلى التصورات واظهرها واقواها والمراد من الحد والرسم تعريف الخفي بالواضح واذا كان كذلك كان تعريفها بين الماهيتين خطأ فاما قوله فقد يختلف الخير والشر بحسب القياس الى آخره فاعلم انه لما ذكر ان اللذة عبارة عن ادراك الخيرين ان الامر كذلك في اللذات الشهوانية واللذات الغضبية واللذات العقلية اما الشهوية فلان الملائم الملموس لها والمطعم الجيد فلا جرم كان ادراكها لذة واما شهوانية الغضب فان الملائم له الغلبة فلا جرم كان ادراكها لذة غضبية واما العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار فالحق اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل النظري وتارة وباعتبار فالجهل اما تارة فقبل الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امورا آخر ملائمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوي العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه الامور اكثر من رغبة الآخر فيه ثم لما بين ان الحد الذي ذكره للذة حاصل في جميع اقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويتحوه ويتوجه اليه بحسب استعداده الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمال والخير شيء واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر فوجب حذف احدهما واما قوله وكل لذة فهي تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو وكذلك فاعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضع ان نقول انا اذا كنا وجدنا من انفسنا حالة نسميها باللذة ونميز بينها وبين ما عداها من الاحوال النفسانية ونعلم ايضا اننا حين ما كنا فقد ادركنا طعم ذلك الغذاء لكنا لا ندري ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعم ام لا بد من اقامة البرهان على ان احدهما نفس الآخر او غيره والشيخ ما دار يحول هذا المعنى اصلا * وهم وتنبيه * (ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الشفاء الى الحالة الطبيعية مفاضة غير خفي التدريج لذة عظيمة * التفسير * الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السؤال ان الصحة والسلامة لا شك انهما من الامور الملائمة ثم انا ندركهما ولا نلتذ بادراكهما فقد وجد الادراك الملائم مع عدم اللذة والجواب انا لا نسلم انا ندرك مالنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركناها لكن تحصل هناك لذة عظيمة فان المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حالته الطبيعية لذة عظيمة * تنبيه * واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى الحلو فضلا عن ان لا يشهى اشتهاء شايعا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو خير * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤال شبيه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى بتناوله ويشتهي الحامض والمرمع ان الحلو ملائم والحامض منافٍ واجاب عنه بانا لا نسلم بان الحلو خير بالنسبة الى مزاجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمر بالنسبة اليه في ذلك الوقت شر فان اشتهاء المر والحامض انما كان لحصول اخلاط ردية في معدته فالطبيعة تشتهي المر والحامض ليقطع ذلك الخلط وكذلك القول في الجانب الآخر * تنبيه * ان اردنا ان نستظهر في البيان مع غنى بما سلف عنه اذا لطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن شاغلا فارقا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل المتلئ جدا يعاف اطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته

وشهوته وتأذى بتأخرها والان يكره * التفسير *

لما اورد الاسؤال على الحد الذي ذكره للذة واجاب عنه اذكر في هذا الفصل انه يمكن ان يذكر رسم اللذة بحيث لا يرد عليه شيء من الاسؤلة وهو ان يقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان المتملي جدا في اطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضاد لان المريض يعاف الحلو ثم من المعلوم انه متى زال العائق في هاتين الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل التأذي بفقدان ما يكرهه الآن * تنبيه * (وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم الالم) * التفسير * لما بين ان الملذ قد يحضر مع انه لا يلتذ به شرع ههنا في بيان ان المؤلم ايضا قد يحضر ولا يتألم به اما السقوط القوة كالمريض عند قرب الموت فانه ربما لا يحس بالالم العظيم لسقوط القوة المدركة او لحضور العائق كالعضو الخدر فانه لا يتألم من الاحراق اما لو انتعشت القوة وزال العائق حصل الالام العظيمة * المسئلة الثالثة * في اثبات اللذة العقلية ثلاثة فصول * تنبيه * (انه قد يصح ثبوت لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا نجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاساة كان في الجوارز لا يقع عنها باغ لاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) * التفسير * البرهان الماضي دل على وجود لذة والم ويكون الجزم حاصلا بذلك لكن لا يحصل الرغبة والرهبة لعدم الذوق والوجدان فان العنين يعلم على سبيل السماع ان في الجماع لذة ولكن لا يميل اليها وصاحب الحمية اذا لم يجرب الآفات المتولدة من طول الاسقام ربما لم يحترز عن المتولات الردية فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة في اللذات العقلية وعدم الرهبة عن الالام العقلية القدح في وجودهما * تنبيه * (كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا يشك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها او وقع بدل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه بهيأته الذي يخصه ثم يمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرد عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك ممثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكمد عن اشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقل لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر مطلوبين هما الامران المقصودان بالذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة احدهما اثبات للذة العقلية وثانيهما بيان انها اشرف واقوى من اللذات الحسية اما المطلوب الاول فالدليل عليه ان النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة للاشياء الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم حق فالتالي حق بيان الشرطية هاهنا ان اللذة ليس الا ادراك الملائم وبيان المقدم ان الملائم لها ليس الا ادراك الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لما بينا في النمط السابع ان النفس لا يتوقف على البدن لا في ذاتها ولا في ادراكاتها لمدركاتها هما واما المطلوب الثاني فالدليل عليه ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس واذا كان كذلك وجب ان يكون اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية اما بيان الاول فمن وجوه احدها ان الادراكات العقلية خالصة الى الكنه فان الادراك العقلي يتوغل في كنه الشيء ويميز بين الماهية واجزائها وصفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي

وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق ويميز بين مايكون لازما للماهية بوسط وبين مالا يكون بوسط فكان الادراك العقلي قد نفذ في ماهية الشيء وتغلغل في اعماقها ووصل الى كل اجزائها واما الحس فانه لا يتناول الا ظواهر المحسوس فثبت ان الادراك العقلي اقوى وثانيها وهو ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس واما بيان الثاني فهو ان مدركات الحواس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته وافعاله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما الى الآخر في الشرف واذا ثبت ان الادراك العقلي اشرف من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية وبهذا تحصل الكلام في هذين المبحثين ولقائل ان يقول على المطلوب الاول لانسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلائمها لكانت ملتذة قوله اللذة لا معنى لها الا الادراك الملائم قلنا ان اهل هذه المباحث لا يستقيم لهم اية وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة التي فينا قد ادركت بالفعل المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكن الاندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا ببرهان وانتم ما ذكرتم على ذلك حجة ولو رهانا اصلا بل لو انكم سميتم هذا الادراك باللذة لكان متى ثبت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها ولكنه يصير المسئلة مسئلة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء ثم الذي يحقق هذا المطلب هو ان النفس قبل الموت قد يكون عالمة بهذه المعلومات مع ان الانسان لا يجد تلك اللذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس اللذات لاستحال ذلك لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار استغراقها في ذلك ما نعا عن الشعور بتلك اللذات لانا نقول انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك اذ قد بان الادراك لما حصل استحال ان يكون هناك ما يمنع عن حصول اللذة والا لكان الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله وذلك محال بل لو قلتم اللذة مغايرة للادراك حاصلة عند حصوله استقام هذا العذر ولكنه ينفع عند ذلك جواب كثير من الشكوك والشبهات فانا نقول اذا كانت اللذة مغايرة للادراك فلم قلتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز ان يقال حصوصية النفس وان كانت لا تأبى عن قبول الادراك لكنها تأبى عن قبول اللذة فلا جل عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف ومن اراد الاستقصاء في تعديد الاحتمالات فعليه بكتاب الملخص ولنرجع الى التفسير اما قوله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد منه ما قرره في الفصل السالف ان اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لا بد وان يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك واما قوله ثم لا يشك في ان الكمالات التي قوله وعلى هذا تحمل سائر القوى فالمراد منه اثبات القضية المذكورة بالاستقراء فان المستلذ به في الشهوة سبب لحصول كمال ما للمشتهي وكذا القول في الغضب والوهم وغيرهما واما قوله وكمال الجوهر العاقل الى قوله تمثلا لا يميز الذات فالمراد منه ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل بتعديد تلك المعلومات وليس الحاصل الا ما ذكرناه من ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بالاشياء واما قوله فهذا هو الكمال الذي يصير الجوهر العقلي بالفعل وما خلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه ان العلم بالاشياء كمال للقوة العاقلة واما الامور الثلاثة التي قسمها وهي اللذة الشهوانية والغضبية والوهمية فهي كمالات حيوانية والى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت ان اللذة هي الادراك وثبت ان الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت ان اللذة حاصلة بعد المفارقة واما قوله والادراك العقلي خالص الى الكنه الى قوله فبالاشد والاضعف فالمراد منه ذكر المقدمة التي بها يظهر كون اللذة العقلية اشرف من اللذة الحسية وتلك المقدمة هي ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية بالوجهين اللذين مر تقريرهما واما قوله ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة

خطابية لابرهانية واما قوله فنسبة اللذة العقلية الى آخره فالمراد ظاهر * تنبيه *) الآن اذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه ولم تشتق الى الكمال المناسب اولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) * التفسير * المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه المعلوم منضمة لهذه اللذات وهذه العلوم حاصلة فينا فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولم لا نشتاق الى اكتسابها كما نشتاق الى اكتساب اللذات الحسية والجواب انا لا نجد اللذات العظيمة وان العائق عن ذلك ظاهر وهو استغراق النفس فى حب البدن واما انا لا نشتاق الى اكتسابها فلما بينا انه متى فقد الذوق لم يحصل الشوق ولقائل ان يقول هذا العذر لا يستقيم بتقدير ان يكون اللذة نفس الادراك لان الشئ حال حصوله يستحيل ان يوجد ما يمنع من حصوله الى انما يستقيم بتقدير ان كون اللذة غايرة للادراك ولكنكم لا تقولون به ولانكم لو اعترفتم بذلك لانفتح عليكم ابواب من الشكوك لا يمكنكم معها اثبات اللذة العقلية على ما قررناه * المسئلة الرابعة * فى اثبات اللذة العقلية فصل واحد * تنبيه * (اعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها يكون كالام متمكنة كان عنه شغل فوقع اليها فراع فادركت من حيث هى منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية) * التفسير * لما فرغ عن اثبات اللذة العقلية شرع فى اثبات الالام العقلية وتقرير ذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا تمكنت فيها هيآت ردية منافية لكمالاتها فاذا فارقت البدن احست بالالام الحاصلة بسبب تلك الهيآت الردية وكان ذلك جاريا مجرى عضو تمكن منه سبب الالم الا انه حضر ما يعوقه عن ادراك ذلك الالم بان صار خدرا فاذا زال العائق حصل الالم وكما ان اللذة العقلية فوق اللذة الحسية فكذلك الالم العقلى فوق الم النار الجسمانية ولقائل ان يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيآت الردية فى النفس سبب لحصول الآلام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان * المسئلة الخامسة * فى اقسام الشقاوة العقلية فصلان * تنبيه * (ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يبقى بها التعذيب) * التفسير * قبل الخوض فى الشرح لابد من تقديم مقدمة وهى ان الناس بحسب القوة النظرية اما ان يكونوا متصفين بالعقائد الحقة عن الدليل اومتصفين بها عن التقليد اومتصفين بالعقائد الباطلة اولا يكونوا متصفين بشئ من العقائد اصلا فهذه اربعة اقسام واما بحسب القوة العملية فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة او بالاخلاق الردية اويكون نفوسهم خالية عن القسمين فهذه اقسام ثلثة ولابد من بيان احكام هذه الاقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لا على الترتيب ونحن نأتى على شرح ما ذكره فنقول مقصوده من هذا الفصل ان الخلل اما ان يكون واقعا فى القوة النظرية اوفى القوة العملية فان كان واقعا فى القوة النظرية فهذا يدخل تحته اقسام ثلثة احدها المقلد والثانى الجاهل والثالث الخالى عن العقائد وهذه الاقسام الثلثة مشتركة فى حكم واحد وهو النقصان الذى لا يمكن زواله ولا يصير مجبورا البتة واما ان كان الخلل واقعا فى القوة العملية وذلك لاجل انه حصل فى النفس اخلاق ردية فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع ولقائل ان يقول النفس بعد المفارقة اما ان يجوز تغيرها حوالها او لا يجوز فان جاز فكيف قطعت بان النقصان الحاصل فى النظرية غير مجبور وان لم يجز فكيف قطعت بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق الردية ينقطع وان ادعيت ان احوالها التى لها بحسب القوة النظرية لا تتغير واحوالها بحسب القوة العملية يمكن ان تتغير فلم قلتم ذلك وما الدلالة التى دلت على هذا الفرق * تنبيه * (واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بجنبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما لمع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء) * التفسير * لما بين فى الفصل المتقدم ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان الحاصل بحسب القوة العملية مجبور بين فى هذا الفصل ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية على وجهين احدهما النفس الموصوفة ﴿ بالعقائد ﴾

بالعقائد الباطلة وحكم هذا القسم العذاب العظيم لان حصول تلك العقائد فى تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها الى اكتساب الكمالات العقلية فالشوق باق بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والتمكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها فى العذاب بسبب اشتياقها الى مالا يمكنون من تحصيلها والقائل ان يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجدا له على قسمين احدهما ان يكون عالما بعدم وجدانه له والثانى الجاهل بذلك اما الاول فانه يكون فى عذاب وعنا والثانى لا يكون فى العذاب فان اصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم مع انا نعلم ان اكثرها جهل ولكنهم لما لم يعلموا عدم وجدانهم لها لا جرم ما وقعوا فى الحزن والغم بسبب فواتها فاذا ثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات صفة صحيحة اذا فارقت ابدانها اما ان يزول عنها اعتقادات عقائدهم حقا او لا يزول فان زال فقد تبدلت تلك الجهالة بالعلم واذا جاز ذلك فى هذه الصورة جاز فى سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير الجاهل عالما سعيدا وحينئذ لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزل لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ما ظفرت بالكمال فلا يكون مشتاقة ولا معذبة على ما قررناه واما القسم الثانى وهو النفوس الخالية عن النقوش الحقة والباطلة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى تحصيل الكمال ولم يذكر كيفية احوالها فى السعادة والشقاوة * المسئلة السادسة * فى اقسام السعداء اربعة فصول * تنبيه * (والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم وزر مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) * التفسير * اراد بالعارفين المستكملين فى القوة النظرية وبالمتنزهين المجردين عن العلائق النفسانية فالنفوس اذا كانت مستجمعة للامرين فاذا تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره خلصت الى عالم القدس وكملت لذتها وسعادتها على ما مر بيانه فيما قبل * تنبيه * (وليس هذا الانتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المتنعمون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ) * التفسير * البهجة الحاصلة للنفوس السعيدة المتنزهة غير مختصة بما بعد الموت بل هى حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين فى الامور الالهية يجدون عند صفاء اذهانهم عما سوى الله واستغراقها فى معرفة الله من هذه اللذات ما لا يمكن وصفها ويضيق نطاق النطق عن التعبير عنها * تنبيه * (والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم يفسدها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غلش شابق لا يعرف سببه واصابه وجد مبرح مع ادنى مفرحة يقضى ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياها لم تقنع لا بتقة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما يبلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين) * التفسير * هذا الفصل غنى عن الشرح * تنبيه * (واما البله فانهم اذا تنزهوا وخلصوا من البدن الى سعادة يليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او اوما يشبهه ولعل ذلك يقضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين فاما التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا يفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فساد بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه متدافعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده فى مواضع اخر لنا) * التفسير * لما تكلم فى احوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة اراد ان يتكلم فى احوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم ان كثيرا من المتقدمين ومنهم الاسكندر ذهبوا الى انها تفنى لكن الدلالة المانعة

من فناء النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفس دون نفس واما الاكثرون فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز ان تبقى بعد الموت معطلة بل لا بد وان يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا معطل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق بضرب من الاجسام السماوية ويتخذها آلات لادراكاتها وتخيلاتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق بابدان اخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان بطلان التناسخ والدلالة على ذلك من وجوه الاول وهو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس وذلت على ان العلة الموجدة لها جوهر مفارق ازلي واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص وما ذاك الا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج علة لفيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وجب ان يحدث هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجتمع على ذلك البدن نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا الثاني هو ان النفس لو صح التناسخ عليها لكان لا يخلو اما ان يقال انها كما انقطعت عن بدن تجب تعلقها ببدن آخر او يبقى فيما بين البدنين خالية عن التعلق والاول يلزمه محالان احدهما انه متى فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والثاني انه مهما فارقت النفوس الكثيرة يجب ان توجد ابدان على عدد النفوس والا تعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لا نا فرضنا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فان في فساد العالم كالطوفان وغيره دليلا ان عدد الهالكين اكثر من عدد الحادثين والقسم الثاني وهو بقاؤها فيما بين البدنين خالية عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى في الملخص * المسئلة السابعة * في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج باللذة فصلان * اشارة * (اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كما لا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة ممثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير ممثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون ممثلة في الحس حتى يكون عالم التمثل الحسي الامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فشيء آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون من حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة واللدغة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة تخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الاحيوة الاخرى ويتلوها هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها مما يتلوها النفوس المنغمسة في عالم الطبيعة المحسوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة) * التفسير * مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج بذاته لذاته لان ادراك الكامل من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى اكمل الموجودات وادراكا لكمال نفسه اقوى الادراكات وجب ان يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه تعالى عاشق ومعشوق ولقائل ان يقول اتدعون ان حب الشيء للشيء هو نفس ادراكه له او يعترفون بكونه

بكونه مغايرا له لكنكم تزعمون ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان الاول كان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالشئ على نفسه وان كان الثانى فنقول ان ادراكه تعالى مخالف لادراك غيره لسائر الكمالات والمختلفات لايجب اشتراكهما فى الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكنا للاشياء الكامله يوجب كوننا محبين لها يلزم ان يكون ادراكه تعالى لذاته يوجب كونه تعالى محبا لذاته فهذا ما فى هذه المسئلة ثم قالوا وكما انه سبحانه مبتهج بذاته فكل من عرفه لابد وان يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه اتم كما كان ابتهاجه به اشد فلا جرم كان ابتهاج الملائكة به على قدر مراتبهم فى العلم به تعالى وكذا القول فى النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة العقول المجردة وهى مبتهجة بالبارى تعالى وبانفسهم ايضا لما فيها من الكمالات الحاضرة المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة فى محبة الله على ماسيأتى تفصيل درجاتها فى المعرفة فى النمط التاسع المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة بين جهتى الربوبية والسعادة المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة فى محبة العلائق الجسمانية واعلم انه فرق بين العشق والشوق والعشق هو الابتهاج بحضور موجود كامل من حيث هو كامل واما الشوق فلا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من يخيل معشوقه فذلك المعشوق حاضر عند الخيال لكنه غائب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع لذة وطرب ولاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع الم فيحصل هذه الحالة حالة ممتزجة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشعور بها اتم والابتهاج بها اشد واذا عرفت هذا فالشوق على واجب الوجود وعلى العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية * تنبيه * (فاذا نظرت فى الامور وتأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا ارديا اوطبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا اوارديا اليه اذا ماافارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى به عناية فهذه جملة وسنجمد فى العلوم المفصلة لها تفصيلات)

* التفسير * اعلم ان لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند فواته فان لكل نوع صورة نوعية مقومة لماهيته وتلك الصورة يقتضى حصول الكمالات اللائقة بذلك النوع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا بحث خطابى وللشيخ فيه رسالة مفردة من ارادها طالعها فلا فائدة فى اطنابنا فيه

* النمط التاسع * فى مقامات العارفين *

قال المصنف رضى الله تعالى عنه هذا الباب اجل ما فى هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترقيا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده وهو مرتب على ثلثة اقسام فالاول فى كليات هذا الباب والثانى فى كيفية درجات العارفين وترقيهم فيها والثالث فى شرح احوالهم القسم الاول فى الكليات هذا الباب خمس مسائل

* المسئلة الاولى * فى بيان فضيلة العارفين على الاجمال فصل واحد * تنبيه * (ان للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها وهم فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا منها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستكثرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطلقت)

* التفسير * الجلباب الملحفة نضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجمالى لشرف مرتبة العارفين وعلو درجتهم فى الحيوة الدنيا فضلا عن الآخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات هم مختصون بها دون غيرهم فى الحيوة الدنيا فكأنهم عند كونهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى ان نفوسهم لقوتها وكمالاتها صارت كالمجردة المفارقة الذاهبة الى عالم القدس عن ابدانها حال كونها بدنية ثم قال ولهم امور خفية فيهم فالمراد به السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهى الآثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات

وهذه الامور يستذكرها من يذكرها و يستفظعها من يعرفها ونحن نقصها عليك اى نحن نذكر لك تلك الاحوال فى هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما نفرعه الى آخره فاعلم ان قصة سلامان وابسال ليست عن الامور العقلية التى يمكن العقل وحده من الاهتداء اليها والوصول الى معرفتها بل هى كالاحاجى فان المذكور فيه صفات يكون مجموعها مختصا بشئ واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلا جرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشئ وان كان ذلك صعبا وايضا فليست هذه القصة من الوقايع المشهورة المعلومة ليستنبط من ظاهر تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور ولما كان كذلك استحال استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه الا برى ان من وضع لفظى السواد والبياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد ان يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر مما قلنا ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطلقت ظلم وانه يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب ثم اجرد ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة وكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك والذى قيل ان آدم لما تناول البر اخرج من الجنة فالمراد منه ان النفس الناطقة لما التفت الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات النفسانية اللائقة بها فهذا التفسير مناسب ثم الله اعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق به شئ من الاغراض العملية * المسئلة الثانية * فى بيان ماهية الزهد والعابد والعارف فصل واحد * تنبيه * (المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) * التفسير * للسعداء احوال ثلثة فاولها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد واوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة وآخرها الوصول الى الله وهو المعرفة هذا هو التحقيق وبين عند ذلك ان المراتب لا يزداد على هذه الثلثة واما فى العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف هو المستغرق فى محبة الله ومعرفته * المسئلة الثالثة * فى غرض العارف من الزهد والعبادة فصل واحد * تنبيه * (الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهمته وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة لتجردها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسلمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق السناطع وتصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان عرض غير العارف من الزهد والعبادة و بيان غرض غير العارف منهما اما الزهد فمطلوب غير العارف منه ان يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ومطلوب العارف منه هو لن التفات القلب الى ما سوى الله يمنعه عن الاستغراق فى محبة الله فالعارف يحاول قطع الالتفات الى ما سوى الله دفعا للمانع فان العاقل اذا سنح له مطلوبان احدهما اشرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الآخر اختار لا محالة ترجيح الشريف على الخسيس فالاشتغال بالله عز وجل و بما سواه متضادان والاشتغال به اشرف وابقى فكان بالرعاية اولى فقوله الزهد عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق معناه ان الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله واما قوله وتكبر على كل شئ غير الحق فمعناه الاشارة الى درجة اعلى من الاولى وهى صيرورة العبد متكبرا على ما سوى الله مستحقرا له لا من حيث انه من مخلوقات الله فانه محض الشر المهلك بل من حيث انه هو واما العبادة فغرض غير العارف منها اخذ الاجرة فى الدار الآخرة وغرض العارف منها ان يصير القوى الجسمانية ﴿ مرتاضة ﴾

مرتاضة مناسبة للامر الذى هو مطلوب النفس وهو الاستغراق فى ذات الله تعالى حتى اذا صارت مطيعة للنفس مسخرة لها فحينئذ لاتكون عائقة لها عن افعالها ولامانعة اياها عن التوجه الى مطلوباتها والحاصل ان الزاهد والعابد يشتركان فى ان مطلوبهما من الزهد والعبادة تحصيل اللذات فى الآخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات فى الدنيا والعابد يطلبها بفعل المشاق وتحملها والاول يسمى متابعة والثانى يسمى اجارة * المسئلة الرابعة * فى انه لابد من وجود النبى فصل واحد * تنبيه * (لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بين جنسه ومعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسئ جزاء من عنده القدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود فكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيهم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة ثم النعمة تلحظ جنانا تبهرك عجائبه ثم اقم فاستقم) * التفسير * لما شرح ماهية الزاهد والعابد والعارف اولائم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول فى هذا الفصل اقامة الدلالة على وجود العارف وهى الدلالة التى يحتج افلاسفة بها على انه لابد من وجود النبى لانه لما كان اجل البشر العارفين وكان النبى اجل العارفين وسيدهم لاجرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبى عليه السلام دالة على وجود العارف واما تقرير تلك الدلالة فهو ان الانسان لايكمل معيشته الا عند اجتماع اشخاص كثيرة منه فى موضع واحد ولن يكمل امر ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة ولن يكمل الشريعة الضابطة الا عند وجود شارع ضابط وذلك الشارع لابد وان يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آتيا بتلك الشرايع من عند الله تعالى ثم لابد وان يكون شريعته مشتملة على فنون العبادات فهذه مقدمات خمس اما الاولى وهى ان الانسان لايكمل معيشته الا عند الاجتماع فالامر فيه ظاهر لان غذاء الانسان وملبسه ومسكنه صناعى لاطبيعى والشخص الواحد لايمكنه القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لابد من جمع عظيم حتى ان هذا يزرع لذلك وذلك يهيئ آلات الزراعة لهذا الاول وعلى هذا الطريق فقس سائر الاحوال ولهذا قيل الانسان مدنى بالطبع واما الثانية وهى ان الاجتماع لايكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل احد يريد تحصيل جمع الخيرات والسعادات لنفسه وذلك لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضى فواتها عن الآخر وذلك يقتضى وقوع العداوة فى قلب ذلك الآخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلولا شريعة ضابطة والا لتأدى الامر الى اثارة الفتن العظيمة واما الثالثة وهى انه لابد من شارع فالامر فيها ظاهر فانه لولا وجود شخص يبين الشريعة الناظمة لمصالح العالم والا لما حصلت تلك الشريعة واما الرابعة وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آتيا بتلك الشرايع من عند الله فظاهر ايضا والا لم يكن قبول قوله اولى من قبول قول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله اياه لايحصل الا بعد العلم بوجود اله مثيب معاقب وجب تحصيل العلم بهذه الاشياء ولان عمدة امر الشارع فى ضبط مصالح العالم لما كان هو الترغيب فى الثواب والترهيب عن العقاب وجب العلم اولا بالاله المثيب المعاقب واما الخامسة وهى وجوب اشتمال تلك الشريعة على العبادات لانه لما كان العلم بالاله ضروريا فى حصول مصلحة العالم فلابد من شئ يذكرهم تلك المعبود وماذاك الا العبادات البدنية فانها لامحالة يذكر المعبود فلاجرم وجب فى الحكمة ايجاب العبادات ثم يجب استحفاظ ذلك التذكير بالتكرير فانه اذا وجب الصلوة فى اليوم والليلة خمس مرات حصل لامحالة للمصلى يذكر المعبود خمس مرات وذلك التكرير سبب الاستحكام التذكير وبهذا الطريق تستمر الشريعة الداعية الى العدل الذى هو سبب بقاء

حيوة النوع الانسانى فهذه فائدة هذه العبادات فى الدنيا واما منافعها فى الآخرة فالثواب الجزيل واما فائدة حضور المولين وجوههم شطر الحضرة القدسية والعتبة الالهية فهى التى ذكرنا فى الفصل السالف ولما قرر الشيخ هذه المعانى قال فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة فالمراد من الحكمة ما فى هذه العبادات من بقاء نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الاجر الجزيل فى الآخرة ومتى وقعت على هذه الحكمة البالغة عرفت كمال عناية الله تعالى بالمخلوقات ونهاية حكمته فحينئذ يتجلى لك من افق الجناب الالهى ما تبهرك عجايبه واما قوله ثم اقم واستقم فمعناه انك لما عرفت الفائدة فى هذه الشرايع عرفت انه لابد لك من ان تقيم غيرك عليها وان تكون مستقيما فيها ولقائل ان يقول ما المعنى بقولكم لما احتاج اهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عنيتم به كونه موجودا واجبا لذاته فهو ظاهر الفساد وان عنيتم به انه يجب على الله تكوينه وايجاده كما يقوله المعتزلة ان العوض واجب على الله تعالى اى اولم يفعله لاستحق الذم وذلك مما لا يقول به الفلاسفة اصلا وان عنيتم به ان وجود النبى لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ لكل كمال وخير وجب ان يكون تعالى علة لهذا الشخص فهذا باطل ايضا لانا نقول ليس كل ما كان اصلح لهذا العالم وجب حصوله فى هذا العالم فان اهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان اصلح من ان يكونوا على ما هم عليه الآن مع ان ذلك لم يوجد فاذا كان كذلك جاز ان يقال وجود النبى اصلح من عدمه مع انه لم يوجد اصلا وان عنى به معنى آخر رابعا فلا بد من بيانه حتى يمكننا النظر فى صحته وفساده واما قوله لا بد من اختصاص الشارع بمعجزات تدل على انه جاء بتلك الشرايع من عند الله فهذا ايضا غير لايق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين فى النمط العاشر ان السبب فى تمكين الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها يتمكن من تلك المعجزات و يعلم ان تلك القوة قد يحصل لنفس الساحر الخبيث والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الا بان الرسول يدعو الى الخيرات والساحر يدعو الى الشرور والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا بالفرق بين النبى وغيره من غير حاجة الى هذه المعجزات وايضا فلان المعجزات انما تدل على الصدق لانها قائمة مقام تصديق الله اياه وهذا مبنى على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ينكرونه فكيف يستقيم لهم هذا الكلام وكذا القول فى زجر الخلق عن المعاصى لا يستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم فى عقاب العاصى ان النفوس التى اشتد ميلها الى الدنيا وعلائقها اذا فارقت ابدانها اشتاقت اليها مع انه لا يصل اليها فتقع فى العذاب فاما لو قدرنا ان انسانا قتل اشخاصا واغار على اموالهم ثم نسى ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب ان لا يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقد فرضنا نفسه خالية عن الشوق فعلمنا ان ذلك لا يستقيم على اصول الفلاسفة واعلم ان السبب فى وقوع امثال هذه الكلمات فى السنة الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بملخص مذهبهم ومحصل معتقدهم فارادوا التشبه بالمسلمين فى اطلاق هذه الالفاظ والمحقق لا يخفى عليه ان شيئا منها لا يستقيم على اصولهم * المسئلة الخامسة * فى ان العارف يريد الله تعالى لا شيء غيره * اشارة * (العارف يريد الحق الاول لا شيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه و تعبده فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب ويكون الحق ليس هو الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لما ذكر ما فى العبادات من المنافع شرع ههنا فى بيان ان العارف لما ذا يريد الله تعالى ولما ذا يعبده فزعم اولا انه يريد الله لله لا لغرض سواه ومن الناس من ابطل القول بذلك فزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها صفة تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات فاذا قلنا العارف يريد الله فمعناه ان العارف يريد معرفته ومحبته والالتذاذ بالنظر الى وجهه الكريم وثوابه او الخلاص عن عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه الاشياء لا ذات الله تعالى وايضا فالشيخ رهن فى اول النمط السادس ان كل مريد فلا بد وان يكون حصوله اولى لذلك المريد من عدمه ويكون المطلوب بالقصد الاول حصول تلك (الاولوية)

الاولوية وهي على هذا الاصل ان كل من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله تعالى لم يكن المراد الاول هناك ذات الله بل الاستكمال العائد منه الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال واما المتألهون من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله تعالى لا الشيء سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته وكلما كان الاطلاع على كمال المعلوم اتم كان حبه اشد وكلما كان الحب اشد كان الاستغراق به اشد والانقطاع عما سواه اتم وربما انتهى الامر في ذلك الى ان يصير الانسان غافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد في الشاهد مما يبين صدق هذه القضايا واذا كان كذلك ففي تلك الحالة حب استكماله بالله تعالى غير حاصل لان حب الشيء مشروط بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة غافلا عن كل ما سوى الله تعالى استحال ان يكون محبا لشيء سوى الله تعالى واما حب الله تعالى فهو حاصل لان الشعور التام بكمال الله تعالى حاصل في هذه الحالة مع ان هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما قررنا ان حب الله تعالى قد ينفك عن كل ما عداه واما الذي احتج به المنكرون من ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بالخصة العائدة الى النفس فذلك هو المصادرة على المطلوب الاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا لشيء سواه فالقول بانه لا يريد الا الممكن ادعاء لعين المطلوب وانه باطل فهذا تلخيص الكلام في قوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره واما قوله ولا يؤثر سببا على عرفانه فاعلم انه يحتمل وجهين فانا ان فسرنا الحق الاول ليستحيل ان يكون مرادا لذاته كان هذا الكلام تأويلا لما قبله اي معنى ما قلنا ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية بيانا لقوم آخرين وتصويرا كأنه قال العارفون يريدون الله تعالى الله فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى ثم بلى بهم قوم آخرون وهم الذين يطلبون معرفة الله تعالى ولا يؤثرون شيئا على تلك المعرفة واما قوله وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه فاعلم انه لما تكلم في ارادة العارفين تكلم في تعبدهم واعلم انهم في ذلك على ثلث طبقات فالطبقة الاولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشيء آخر والطبقة الثانية وهي التي تلي الاولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهي آخر درجات المحققين الذين يعبدونه ليستكمل نفوسهم بالانتساب الى عبادته وانما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لان المطلوب لهؤلاء انتسابهم اليه وذلك لانتساب صفتهم فالمطلوب الاول لهم صفة من صفاتهم واما الاولان فمطلوب احدهم ذاته تعالى ومطلوب الآخر صفة من صفاته وشتان ما بين الدرجتين ولقد روي في الاخبار انه عليه السلام لما عرج به ووصل الى ما وصل اليه من المقامات السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال يم اشرفك فقال عليه السلام اريد ان تشرفني بان تنسبني الى نفسك فنزل سبحان الذي اسرى بعبده ليلا واما قوله لا رغبة اورهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب فالمراد منه ان الغرض من العبادة لو كان هو الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب لكان المقصود بل المعبود بالذات هو الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا دخلا في الغرض لا بالذات بل بالعرض فقوله لا رغبة اورهبة لابد من تقييده بالرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب والا فحصول النسبة اليه عرض فكيف يقال مع ذلك انه لا غرض له الى ذلك الفعل * اشارة (المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما مقاربته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غال عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتجبون من اهل الجد اذا زوروا عنها عاكفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اغلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبيهه منها فيبعث الى مطعم شهي

ومشرب هنى ومنكح بهى واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبة وذبذبة والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترجا على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) * التفسير * التخدج الناقص ومنه حديث على رضى الله تعالى عنه فى ذى الثدية مخدج اليد اى ناقص اليد الا وزار عن الشئ العدول عنه اغلق الرجل اظفاره فى الشئ اى انشبها فيه حوله الله الشئ اى اعطاه وملكه طمح بصره الى الشئ ارتفع وكل مرتفع طامح العقبة البطن الذبذب الذكر شجون الاودية طرقها واما المعانى فظاهرة غنية عن التفسير * القسم الثانى * فى الرياضة وفى كيفيتها احد عشر فصلا * اشارة * (اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد) * التفسير * اعتلقه اى احبه ثم نقول اذا حصل الاعتقاد فى ان السعادة بالاعراض عما سوى الله والاقبال على الله سواء حصل هذا الاعتقاد بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى الله والتوجه الى الله فما دام الشخص كذلك يسمى مريدا والتحقيق فى هذا الباب ان طالبى هذه الطريقة على اربعة اقسام احدها الذين مارسوا العلوم الالهية واجتهدوا فى طلبها والوصول الى دقايقها بالانظار الدقيقة والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم حب الاستكمال فى ذلك على الرياضة وثانيها النفوس التى مالت باصل فطرتها وغريزة جوهرها الى ذلك الجانب من غير ان يتعلموا علما او مارسوا بحثا ونظرا حتى انهم فى حال سذاجتهم متى سنح لهم انقطاع قليل عن المحسوسات اما فى سماع او فكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحزن فيهم وغشيهم من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلايقها وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين جميعا اعنى ان يكون باصل فطرتها جبلت على الحنين الى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها النفوس الخالية عن الوصفين ثم انها لكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وان قصارى السعادة البشرية وملاك البهجة الانسانية مرتبط بها مالت اليها واعتقدت فيها فهذه اقسام اربعة لطالبى هذه الطريقة لا مزيد عليها والرياضة اللايقة بكل واحد منها غير اللايقة بالاخرى ونحن نشير الى معاقد قواعدها لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان النفحات الالهية دائمة مستمرة وان كل من يوصل اليها وصل اليها على ما قال سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المقدمة الثانية اثبتنا فى سائر كتبنا انه ما قامت دلالة البتة على اتحاد النفوس البشرية فى النوع بل الظن الغالب انها قد تكون مختلفة واذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس مستعدا استعدادا شديدا لهذا المطلب وربما لم يكن مستعدا لها البتة وبين الطرفين طرفى الكمال والعدم اوساط مختلفة بالقوة والضعف واذا عرفت ذلك فنقول اما القسمان الاولان اعنى اللذين حصل الشوق لها بالعلم دون الفطرة والذين حصل الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس للآخر فلا جرم يخالف كل واحد منهما الآخر فى الكسب والمكتسب اما الكسب فلان صاحب العلم الاولى له فى الاكثار الحركة والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لاجل ان يكون له من يهديه وعن الضلالات بقيه ولا مرشد فوق العلم واما صاحب الفطرة اذا لم يكن عالما احتاج لا محالة الى المعلم والمرشد لئلا ينحرف عن سواء السبيل ولا يقع فى المتالف والمعاطب واما المكتسب فلان صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضة كانت مشاهداته ومكاشفاته اكثر كمية واقل كيفية من صاحب الفطرة اما انها اكثر كمية فلان قوته النظرية تعينه عليه واما انها اقل كيفية فلان القوة النفسانية يتوزع على تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة اكثر كان توزع القوة الى اقسامها اكثر فكان كل واحد منها اضعف لما عرفت ان الجزء الاكثر من القوة اقوى واذا وقفت على ذلك علمت ان الامر فى جانب الفطرة بالضد من ذلك (واما)

واما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية والمعارف الاكتسابية فهي النفس الشريفة الكاملة المقدسية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في ان رياضاتها القلبية يجب ان يكون زائدة في الكم والكيف على رياضاتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات القلبية واذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عائقا لكن لابد من المحافظة على وظائف الفرائض لئلا يتعود النفس الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سببا لزوال الرياضة القلبية واما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس لا ينبغي ان يشتغل اولا الا بتهذيب الظاهر من الاعمال التي يشتمل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا تمرنت ولانت واستيقظت من سنة الغفلة ورقدة الجهالة استعدت للنفحات الالهية والبوارق الربانية فاذا ذاقت تلك اللذة انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها *اشارة* (ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن متن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحزبه من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) * التفسير * الامور المحتاج اليها ليكون الرياضة نافعة منها امور غير مكتسبة ومنها امور مكتسبة والاول امور اولها ان يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملائمة له اذ لو لم يكن كذلك ما نجعت فيه الرياضة اصلا لان تأثير الرياضة ليس الا في ازالة العوائق ورفع الحجب والاستار وزوال العائق لا يكفي في حصول المطلوب بل لابد معه من القابل المستعد فاذا لم يكن النفس مستعدة لم يفد الرياضة سعادة اصلا لكنها يفيد السلامة لان العلائق بدنية متى قلت وضعفت لم يتعذب النفس بعد المفارقة شوقا منها الى البدن وثانيها ان المريد اذا لم يكن عالما فلا بد له من شيخ محقق محق سالك اما التحقق فلانه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا حتى باعوا اديانهم بثمن بخس دراهم معدودة وانفاس محدودة كانوا من الضالين الهالكين واذا كان الاصل كذلك فالفرع اولى ان يكون اهوج وكيف استواء الظل والعود اعوج واما المحق فلانه لو كان صادقا في الطلب ولكنه زاغ عن الجادة وانحرف عنها كما يقع لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساد حال المقتدي به اتم واما السالك فلان الوصول تارة بالجذبة على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين واخرى بالسلوك والاول لا يصح ان يقتدى به لانه مثل من وجد كرا فصار غنيا فانه وان كان ذا مال لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به التلميذ الطالب لتعلم كيفية الاكتساب واما الثاني فهو الذي يصلح لتربية المريد لان من سلك الطريق وعرف مراحلها ومنازلها واطلع على متالفها ومعاطبها امكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل والاخبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث ان لا يتفق له من الرفقاء والخلطاء والاحوال البدنية والنفسانية الا ما ينفره عن الدنيا ويرغبه في الآخرة واما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط فيه على سبيل الاجمال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى واما على سبيل التفصيل فهو ان المريد لابد له من ترك الفضول واصلاح الضروريات اما الفضول فنحو الاستكثار من المشتهيات سواء كان المشتهى مالا او جاها او صيتا او استعلاء على الغير او استكثارا من العلوم الالهي لا تكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وايضا فهذه اللذات مألوفة واللذة العقلية غير مألوفة والانفطام عن اللذة الحاضرة المألوفة رغبة في الغائبة غير المألوفة

لاشك انه شديد جدا واما الضروريات فهي المحسوسات واولها المذوقات والاستقراء دل على ان البطنة يذهب الفطنة وتزيل الرقة وتورث القسوة والقياس دل عليه ايضا لان كثرة المراد له سبب لحصول الملكات فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وامر عائق لها عن الاتصال الى الجانب الآخر واما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك يوجب تشويش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع عن المقصود فاذا لابد من اصلاح امر الغذا وذلك بان يكون قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فلئلا يمنعها باشتغالها بالهضم عن التوجه الى القبلة الاصلية واما كثير الكيفية فليتدارك بقوتها الخلل الحاصل من قلة كميتها ويجب ان يكون امداده للاعضاء الرئيسة شديدا جدا فانه مادامت هذه الاعضاء باقية على كمال حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء وثانيها المبصرات واعلم ان الالوان على قسمين مشرقة كالحمرة الناصعة والخضرة والصفرة الفاقعة والبياض اليقق ومظلمة كالسواد والكحلية والعودية وغيرها والنظر الى الالوان المشرقة يمد الروح ويفرح القلب وينبسط النفس لما ان النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الوان المظلمة يكدر الروح ويغم القلب ولذلك يجب ان يكون مسكن المريد وملبسه ملونا بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها مددا كما لما حصل من الخال بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغي ان يكون نقوشا دقيقة مخلطة لان النفس يشتغل بتأملها فيزيدها كلالا ولذلك تمنع الاطباء من نظر المترسمين الى النقوش ولمثل هذه العلة كلما كان اللون اقرب الى البساطة والصفا كان اولى وهو البياض اليقق ولذلك كان احب الثياب الى رسول الله صلى الله عليه السلام واعلم ان الاجسام المبصرة على قسمين منها ما النظر اليه تشوق صاحبه الى معرفة الله مع الامان من توارث الشهوة ومنها ما النظر اليه يفيد معرفة الله تعالى لكن لا مع الامان من الشهوة اما الاول فكالنظر الى السماء والارض والجبال والبحار والمعادن فان الانسان اذا تأمل فيها واعتبر دقايق حكمة الله تعالى في تركيبها خاض في بحر من المعرفة لا ساحل له ويكون هو في هذه الحالة آمنا من توارث الشهوة وغوائل النفس الامارة واما الثاني فكالنظر الى المراكب والمواكب والدور والقصور والاولدان والغلمان فان النظر اليها يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لا مع الامان عن غوائل النفس بل الاكثر توارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة في تحصيلها ويصير ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن عن غوائل الشهوة وايضا فالاستقراء دل على ان النظر الى السموات والارضين وما فيهما والمكث في قلل الجبال والمواضع الخالية تورث الرقة والتفكر في امر المعاد والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اياك ومجالسة الاغنياء واما المسموعات فهي اما الالحان المناسبة اوغيرها والاول هو السماع والاستقراء دل على انه كلما كان القلب مائلا الى شيء فانه عند السماع يصير اكثر ميلا اليه واكثر انقطاعا وتجردا عن غيره لاسيما اذا كانت الالحان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعرا لايقا باحوال معشوقه ظهر فيه من الوجد والحنين والانين مالا يظهر مثله في غير وقت السماع واما غير السماع فليجتهد المريد من تقليل الكلام ومن تقليل استماعه الا فيما يناسب غرضه اما التقليل من الكلام فهو سائق على النفس وسببه ان الانسان خلق فعالا بالطبع والافعال منها ما يكون مساقة لا يمكن مزاولتها الا بتحشم المؤن والتكلف فيكون ذلك صادرا للانسان عن مقتضى جبلته وهو الفعالية ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على ايجاده معرفات لما في الضمائر دون غيره واذا كان كذلك فيكون الداعي باصل الفطرة متوفرة عليه والصارف المذكور زائل فلاجرم كان الامتناع عنه والحالة هذه شديدا اللهم الا عند اعتبار العقل ما فيه من المضار والضابط فيه ان شعب الكلام كثيرة فلو مكنا (النفس)

النفس منه بقيت مشغولة بما فيه من الشعب حيث لا يتفرغ لسائر المهمات هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الآفات الدنيوية والنفسانية مع ان الامر بالضد منه كما روي ان الصديق رضي الله عنه يعصفص لسانه ويقول هذه التي اوردتني الموارد واما التعليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على وجه الكمال المطلق وتسبتد على حب المحاكاة لئلا يخط مرتبته في شيء عن مرتبة غيره فاذا سمع اهل انسان ما لغيره من حالة كاملة وصفة مطلوبة اما في الدين او في الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى انه ربما يلزم الامر فيه في ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الضدين نحو ان يتشبه بالزهاد في التجرد والانقطاع عن الدنيا ويتشبه بالملوك والاغنياء في كثرة الخول والخدم والاستعلاء على اهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسماع فاما اذا سد المريد على نفسه هذين الطريقين تخلص من اكثر هذه الآفات وامكنه التوجه الى ما يسعده في الدنيا والآخرة واما المشمومات فليحترز المريد عن الاهوية العفنة والمتغيرة وليجتهد في ان يكون مسكنه في صحراء واسعة وهو بعيد عن التغير ليكون ذلك متلافيا ما حصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهواء اقوى الاسباب الستة على تغير كيفية البدن وايضا فلو استعار بشيء من الطيب كان جيدا لانه يمد الاعضاء الرئيسة امدادا بينا ولذلك كان عليه السلام شديد الحب للطيب واما الملموسات فمن جملتها امر المنكوح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه الآفة عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاعت المعدة شبعت هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة جاعت هذه الشهوة وان تعذر عليه ذلك تعين التزويج ولكن يكون في هذه الحالة على شفا جرف لان بتقدير ان لا يحصل شيء من الآفات التي هي اقوى الآفات بالكم والكيف لكن قهر النفس حال وصول غنائها اصعب من قهرها حال منع الغذاء عنها ومنها الملبوسات ويجب ان لا تزاد فيها على ما يدفع ضرر الحر والبرد وان تكون لطيفة لموافقة الشرع وتقوية الطبع على ما يشتهيه الذوق السليم واما الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ ههنا وحصرها في ثلثة امور الاول تحية ما دون الحق عن متن الايثار ويعين عليه الزهد الحقيقي اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والآخرة ضرتان واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلانه اذا ترك بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم ينفع به لان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم اجل لا بد وان يقنع من المريد في مبدأ الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بتقدم الزهد الظاهري فلو استغناه عن الزهد الظاهري الا عند الزهد الحقيقي لزم الدور بل لا بد من الزهد الظاهري اولا ليحصل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا على ان الرياء قطرة الاخلاص والغاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته ولا بد من البحث اولا عن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ماهيته فاعلم انه روي عن النبي عليه السلام انه قال ما من مولود يولد من بني آدم الا وولد معه قرين من الشيطان فقيل له وانت يا رسول الله كذلك فقال وانا كذلك الا ان الله اعانني عليه فاسلم الشيطان ومنهم من انكر هذه الرواية وقال لرواية الصحيحة فاسلم معناه ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم من شره قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلاء اختلفوا في امكان الرياضة فمنهم من احالها لان قوة الحس طالبة لذاتها للمحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل ان لا يكون مستولية على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم يكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى توجهت بطبعها الى عالم المجردات القدسية واما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعاها والا صارا متابعين للعقل متصرفين في الامور

المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال فى الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه الغضب كان عملها فى الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملهما فى الامور المناسبة لذلك حتى لا يرى فى النوم الا صور الملائكة والجنة والنار ولا يسمع من الهاتف الا الكلمات المحذرة عن الدنيا والمرغبة فى الآخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك اعانا العقل على عمله واعانهما العقل ايضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما تعين الآخر حتى يصيلا الى المقصد الاقصى فلهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان يجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا ثلثة اولها العبادة المشفوعة بالفكرة واما العبادة فلان النفس فى اول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى فلابد من سبب مذكر وماذاك الا العبادات كما تقدم تقريره واما كونها مشفوعة بالفكرة فلانه لما كان الغرض من العبادات تذكر تلك المجردات وذلك مما لا يتأتى الا بفكرة فلا جرم وجب كون العبادة مشفوعة بالفكرة وثانيها الالحان وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قابل ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد فاعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل واما القيود الاربعة الباقية فهى كالامور الخارجة المتممة ولابد من شرحها اما كون القابل ذكيا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع فى القلب لان المؤثر ليس هو القول اللسانى بل القوة النفسانية فاذا لم تقو القوة النفسانية على اصلاح بدنها مع شدة قربها اليه فلان لا تقوى على اصلاح بدن آخر كان اولى واما كون العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة وهى فى الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارته كنه ما فى ضميره ولابد مع ذلك من قيد آخر لينتفع به فى مطلوبنا هذا وبيانه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وقد بينا فى كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا يحصل الا من دلالة الالتزام وايضا فالنفس لكونها من كون جوهر الملائكة مستعلية على جميع الاجسام والاعراض مستحقرة لها غير ملتفتة اليها بل هى لا تتفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت فى عظمته ولا حل شئ من مبادى جلاله وكبريائه فانها هنالك يتلاشى ويضمحل كما قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب فاذا عرفت ذلك فنقول اوا عبر الانسان عن كمال الله تعالى وعظمته فى صفة من الصفات بعبارات دالة عليها بطريق الالتزام دلالة غير موصلة الى كنه المعنى بتمامه بل دلالة مكشوفة من وجه ومبهمة من وجه آخر فبالقدر الذى حصل من الادراك يحصل اللذة والاستعظام وبالقدر الذى لم يصل اليه ولم يحط به بقى مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانية بسبب الوصول وآلام نفسانية بسبب الشوق الى ما يصل اليه ثم لتعاقب تلك اللذات والآلام يكون الشعور بها اتم ولاختلاطها يحس بها كالحالة الواحدة الممتزجة من اللذة والالم فتحصل هناك حالة طيبة شبيهة بالدغدغة مدهشة مطربة مع نوع من الاستعظام والحيرة والكلام الواقع على هذا الوجه يكون فى اعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى فانا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من الترصيع فى قوله ابلعى واقلعى والمطابقة فى قوله يا سماء ويا ارض لكان ذلك سببا قليلا والحدس السليم والذوق المستقيم شاهدان بان الروعة التى يجدها منها اكثر كثيرا مما يقتضيه هذا القدر ثم اذا فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه فان لفظة قيل فعل مالم يسم فاعله مع ان المراد منه هو سبحانه وذلك مشعر بانه سبحانه فى العظمة والكبراء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه لكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعدوم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلى لها حتى لو قلت قال الله يا ارض ابلعى ماءك لذهب اكثر تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله تعالى يا ارض و يا سماء مشعر بنفاذ امره سبحانه وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجليلة ومن نفذ امره فيها كان بالعظمة اجدر فهذا مشعر بنوع آخر من العظمة على الاجمال لا على التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض ياسقة للماء لم يبق شئ من تلك الروعة فاما قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهو وان كان فى غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق (الفاصلة)

الفضلة لكنها لكونها متناولة لاحوال النفس لاللامور الالهية لم يكن فيها من الروعة ما في الآية الاولى فظهر بهذا ذكرنا انه كيف ينبغي ان يكون الكلام بليغا حتى يكون ملائما للنفوس الفاضلة واما كون النغمة رخيمة فقال صاحب الصحاح كلام رخيم اي رقيق واعلم انه يجب ان يكون ذلك لئلا يفرغ الدماغ بقوته ولئلا يشتغل النفس عن غيره لان النفس يشتد اشتغالها بالمدركات القوية ويذهل عن غيرها ثم ههنا بحث وهو ان الملائم لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجاني وقد يسكن الغضب بنقر الاوتار الملاهي على الطريقة التي تسمى ردة وسليك وردة شابور واما الخوف والغم فيعالج باثير الغضب وبنقر الاوتار في الطريقة التي تسمى ردة حسيني وافور لاشك فيه ان الانسان يختلف اصواته عند اختلاف احواله من الرضاء والغضب والفرح والاشك ايضا في ان عند سماع الاصوات المختلفة يختلف حال الانسان في هذه الصفات فاذا ثبت ذلك فالرجل مقامات مختلفة ودرجات متباينة فان كان في مقام الخوف عن الله تعالى واردنا ان يزاده فيه اسمعناه الالحان المشجية واذا اردنا نقله الى الرجاء اسمعنا الالحان المطربة وان اردنا تقوية نفسه حتى تصير مستعلية مستولية اسمعناه الالحان المناسبة لذلك واما كون الفاعل على سمت رشيد فالمراد منه ظاهر والفرق بينه وبين كون القائل زكيا ان الزكاء اشارة الى الزهد وهذا اشارة الى العبادة السبب الثالث من اسباب الرياضة لطيف السر والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى ذلك المقابلة فانه كما ان الابصار مسوق بالنظر الذي هو عبارة عن تحريك الحدقة الى سمت المرئي للتمكن من رؤيته والسمع مسوق بالاصغاء فكذا الادراك العقلية مسوقة بلطف السر وتجريده عن الغفلات وتحديق القوة العاقلة نحو المطلوب وهذه حالة يجدها العاقل عند النظر والتفكر فكأنه يحدق العقل نحو المطلوب ويوجهه اليه فاذا عرفت المراد من لطيف السر فنقول انه يعين عليه امران احدهما الفكر اللطيف اما الفكر فلانه يفتقر فيه الى تحديق العقل نحو المطلوب فاذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر قد يكون شاقا شديدا كما في حق المبتدئين وقد يكون سهلا كما في حق من كثرت ممارسته له وذلك هو المنتفع به والذي يشق لعنف بان امشي الذي هذا شانه يكون معرضا لحصول معسوقه في حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه الذهن اليه سببا لتقهقره افعاله وتصفح اقواله فيحصل له بذلك ملكة تلطف السر والذي يحكى انه رؤي يحنو بني عامر في المنام فقيل له ما فعل الله بك قال جعلني حجة على من يدعي محبته ومن آخر غير ضنا من شرح هذا فصل * اشارة * (ثم انه اذا لمعت له الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من امتلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض ايدم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكثف وحدان وجد اليه موجد عليه ثم انه يكثر عليه هذه الهواشي اذا امعن في الارتياض) * التفسير * عن كذا اي عرض لخلس الثلاث والاسم الخلسة بالضم ويقال اقرصة خلسة ومض البرق اي لمع لمعانا خفيفا ولم يعترض في نواحي الغيم والمعنى ان اول منازل الرجل ان يظهر له الانوار الالهية اللذيذة كأنها البرق في سرعة اللمعان والاختفاء وتلك اللوامع مسماة عند اصحاب هذه الطريقة بالاوقات وكل وقت فانه محدود اليه وهو في الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتأخر عنه لانه لا ذاق تلك اللذة ثم فارقها حصل فيه حنين وانين بسبب الشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع في مبدأ الامر تكون قليلة فاذا امعن في الارتياض كثرت * اشارة * (ثم انه لا يتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فتغشيه غاشية فيكاد يرى الحق في كل شيء) * التفسير * الايغار السير السريع والامعان عجب البعير اذا عطفت رأسه بالزمام وانعاج عليه انعطف والمعنى انه اذا امعن في الارتياض صار بحيث يحصل له تلك اللوامع في غير وقت الارتياض ويصير بحيث كلما لمح شيئا انعطف الى جناب القدس كما يحكى ان واحدا من السلف رأى رجلا يبيع العقار وهو يقول الخير عشرة بحبة فقال هي

شهقه فقل اذا كان الحبر عشيرة بحبة فكيف حال الاشرار * اشارة * (واعلم ان هذا الحد يستعلى عليه غواشيه و يزول هو عن سكينته و ثباته جلسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت الرياضة لم يتمعر غاشية وهدى للتلبس فيه) * التفسير * استفزه الخوف اى استخفه وقعد مستوفزا اى غير مطمئن المعنى انه كان قبل ذلك بحيث مني سمح له شئ من تلك الاتصالات اضطرب واما الان فانه يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا فاجأها امر عظيم اضطربت وتقلقلت بالرياضة فاما اذا الفت ذلك الامر العظيم سكنت واطمأنت والاستقراء يصحح هذه القضية * اشارة * (ثم انه ليبالغ به الرياضة مبالغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا ثاقبا وتبلغ له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها بهجته فاذ انقلب عنها انقلب خسران اسفا) * التفسير * لخطف الاستلاب الشهاب الشعلة الساطعة من النار اسف على مافاته وتأسف اى تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل ذلك كالامر الاجنبي عنه فى حصولها لا بحسب مشيته ثم انها تنقلب مألوفة بحيث يحصل بحسب مشيته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على مافاته من تلك السعادة العظيمة * اشارة * (واعلم ان هذا الحد يضمر عليه مابه فاذا تغافل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما) * التفسير * ظعن اى سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لا يكون احواله البدئية عند العروج كهى عند الرجوع واما الان فانه يزول عنه ذلك التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كحال عدم غيبته فيرجع الى الحضور عند الخلق * اشارة * (واعلم ان هذا الحد انما يتسنى له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) * التفسير * يقال سنى العقدة فتسنت اى حلها فانحلت والمعنى ظاهر * اشارة * (ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسخ له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به و يختلف حوله الغاديان) * التفسير * قال المحققون من اصحاب الطريقة مارأيت شيئا الا ورأيت الله بعده فما ترقوا قالوا مارأينا شيئا الا ورأينا الله معه ثم ترقوا فقالوا مارأينا شيئا الا ورأينا الله قبله ثم ترقوا حتى مارأوا شيئا سوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات * اشارة * (فاذا عبر الرياضة الى الميل صار سره مرآة مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما به من اثر الحق ، كان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) * التفسير * دريدور دورا انصب والمعنى انه يصير قلبه كالمرآة المجلوة المحاذية لجانب القدس فيتنقش فيه النقوش المطهرة ابدا وله بسبب تلك النقوش لذات عقلية ابدا ولكنه يكون فى هذه الحالة ملتفتا الى نفسه مبتهجا بذاته لما يرى من تلك السعادة الكاملة * اشارة * (ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط فار لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لامن حيث هى زينتها وهنالك يحق الوصول) * التفسير * هذا المقام آخر مقامات السلوك الى الله واول مقامات الوصول التام الى الله وهو الفناء عما سوى الله بالكلية والبقاء به بكليته وهنالك يحق الوصول * القسم الثالث * فى احكام العارفين * تنبيه * (الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة اللذات من حيث هى لذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكنه على الحق خلاص) * التفسير * اشتغل الزاهد بتحية هذه مادون الحق عن متن الايثار اشتغاله بغير الله لان التنزه عن الغير لا يصح الا بعد الشعور بذلك الغير الى اعدامه وافنائه وكل ذلك التفات الى ماسوى الله تعالى وايضا فاعتداد العابد يكون النفس الامارة مطيعة للنفس المطمئنة عجز اذ لولا الخوف من الغير لما حصل الاعتداد بطاعته واما اذا صار عارفا واصلا الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصلة الى الله تعالى مستكملة بهذه السعادة فهذا تيه لان الفرح بكون النفس مرتبة بالقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون المشوق الاول بالذات احوال نفسه واما الاشتغال بالحق والانقطاع عن كل ماعداه على ماهو آخر مقامات السلوك الى الله فهو الخلاص المطلق * تنبيه * العرفان مبتدئ من تفرق ونقض وترك ورفض ممن فى جمع ماهو جمع صفات الحق للذات المريد للصفي منتهى الى الوحدة ثم يرقوف القدوفق (المصنف)

المصنف فى هذا الفصل حتى جمع فى هذه الفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم ان السالكين الى الله تعالى لابد وان يتكلفوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولايزالون فى كلفة وتكلف من ذلك الى ان تزول عن قلوبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الا ان منتهى سعيهم وثمرة اجتهادهم الان ليس الا محو ماسوى الله عن القلب ثم ذا شمروا راحة الانس بالله وابتهجوا بالنظر الى جمال الله وجلاله تركوا الالتفات الى هذه اللذات الدائرة بقوالبهم وقلوبهم وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لايزال يشتد انسهم بارفيق الاعلى والكأس الاوفى لهم ان يصير الالتذاذ بماسوى الله تعالى مستحقرا عندهم فى جنب تلك السعادات العالية الرفيعة فتلك اللذات التى كانت متزاحمة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التخلية وهى فى لسان الحكمة درجات الرياضات السابقة وفى لسان محققى الصوفية درجات التخلق بنعوت واما درجات الرياضات لايجابية المسماة عند المحققين بالترقى فى مدارج الكمال فهى التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنة الانسانية وذلك ان يصير الانسان رؤفا عطوفا رفيقا شفيقا وهذا هو مقام الجمع وقد اتفقت كلمة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله لايخلو عن الفرق والجمع واما الفرق ففيما سوى واما الجمع ففى الله الا ان النفس مادامت مشغولة باكتساب صفات الجمال ونعوت الكمال كانت فى الفرق بوجه ما لان نظره متعلق بنفسه وبتلك الصفات وبكيفية اكتسابها وذلك مانع من الاستغراق التام ويحكى ان المنصور لبى حسين بن الحواص فى البادية وساله عن امره فقال اروض فى مقام التوكل فقال الحسين اذا افنيت عمرك فى التوكل فمتى تصل الى الله فاما الجمع التام فلايكون الا بالوقوف عند باب الاحد الصمد الحق بحيث لايبقى نظره الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله ولا الى استغراقه فى الله فيكون هناك الكمال التام ولنرجع الى التفسير واما قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونقض وترك ورفض فاعلم ان هذه الفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التى لخصناها واما قوله ممن فى جميع الصفات هى صفات للحق فاعلم ان قوله ممن خبر عن العرفان كأنه قال العرفان مبتدئ من كذا ممن فى كذا واما جميع صفات الحق فقد فسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه * تنبيه * (*من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ومن وجد العرفان كأنه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ماقبلها اثرنا فيها الاختصار فانها لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة ولايكشف منها المقال غير الخيال فمن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) *التفسير* لما ادعى فيما تقدم ان التمتع بلذة اللذات من حيث هى لذات وان كان بالحق تبه باعادة هذا الكلام ههنا فى معرض آخر وهو ان من كان مطلوبه من معرفة الله نفس تلك المعرفة فقد قال بالثانى ان له مطلوبات بالذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبه من المعرفة المعروف حتى انه لو امكنه وجدان المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصول ووصل الى قعر التحقيق وساحل النجاة المطلق واما قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ماقبلها فاعلم ان لمحققين قالوا السفر سفران سفر الى الله وهو متناه لانه عبارة عن العبور عما سوى الله واذا كان ماسوى الله متناهيا فالعبور عليه متناه وسفر فى الله وهو غير متناه لان نعوت جماله وجلاله غير متناه ولايزال العبد يترقى من بعضها الى بعض والشيخ لما تكلم فيما تقدم فى منازل السفر الى الله تعالى ثم انه نبه ههنا على ان منازل السفر فى الله ليست اقل مما تقدم واما قوله لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة فاسبب فيه ان الالفاظ لاتوضع الا للمعانى المتصورة ولما لم يكن تلك الدرجات متصورة عند اهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بازائها وايضا فلو امكنهم ذلك لكن الانسان لايخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعانى الا اذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم ان الجمهور لايتصورون تلك المراتب واذا كان كذلك استحال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك فكل من احب ان يدركها فليجتهد الى ان يصير من الواصلين الى الغير لا من السامعين للاثر * تنبيه * (العارف هش بش بسام يجل الصغر من تواضعه مثل مايجل الكبير وينبسط من الخامل مثل مايبسط من النبيه وكيف لايهش وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لايستوى والجميع عنده اسوسية اهل الرجة قد شغلوا بالباطل) *التفسير* * وجل هش بش اى رخولين يقال الجمع هم سواسية مثل

ثنية اى انشاء والمعنى ان العارف يكون هشا مع كل احد اما كونه هشا فلانه عالم بالحق والفرح بالحق دائم مدام العلم به فلا جرم العارف هش ابدا سواء كانت الاحوال العاجلة الموجبة للفرح او الترح واما عموم كونه هشا فلانه لا ينظر الى ما سوى الله من حيث انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر الى الكل من حيث انتسابها الى الله والكل سواسية فى ذلك فلا جرم كان متواضعا مع الكل رقيقا بالكل يحكى ان شخصين من هذه الطائفة بفيار باطين المسافرين وجلسا هناك للخدمة فسأل احدهما الآخر عن غرضه فقال نصب شبكة لعلى اصطاد كركيا فقال الآخر لكى لا اصطاد الا الكركى وهذا دليل على ان الاول كان بعد فى مقام التصرف والصعود من خلق الى الخالق والآخر كان فى مقام الرضا والنزول من الخالق الى الخلق * تنبيه * (العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخلق فضلا عن سائر الشواغل الخ) وهى فى اوقات ازعاجه سره الى الحق اذا ناح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما مشغوله بالحق عن كل شئ واما مسة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو هاش حاق الله تعالى له بعنايته) * التفسير * الهمس الصوت الخفى خفيف الفرس دوى جريه وكذلك خفيف جناح الطير وتاح سره اظهره والمعنى ان العارف لا يحتمل الاحساس بالامور الخارجية وتارة يحتمله اما الاول فذلك عند الذهاب الى الله تعالى لان احساسه بغيره وارقل يشوشه ويصده عن الغرض فبمقدار شدة رغبته فى الغرض يكون نفرته عن كل ما يصده و يقطع فاما الثانى فعند الوصول الى الله تعالى ثم للنفوس هنالك مرتبتان المرتبة الاولى ان يكون النفس فى غاية القوة فيكون وقيه بالجوانب واسعة لها ولا يكون التفاتها الى الجانب السفلى مانعا لها عن الاشتغال بالجانب العلوى بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادى العالية تقوى وينشط وتحصل لها من القوة ما لم يكن حاصلا قبل ذلك كما ان البدن يصير عند النشاط الشديد اقوى واقدر فكذا هذه النفس تقوى عند هذه الاتصال فيتسع للجانبين والمرتبة الثانية ان لا تتسع للجانبين لكنها عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لها من الاستغراق ما لا خبر لها من الشواغل الخارجية الحاضرة واما حال الرجوع فالقول فيه كالقول فى الاتصال * تنبيه * (العارف لا يعتبه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مبصر لسر الله فى القدر واما ذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا يعنف مغير واذا جسم المعروف فربما غلا عليه من غير اعانه) * التفسير * فى الحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه اى لا يهتم به تجسست من الشئ اى تخبرت خبره حسب الاخبار وتحسستها اى تفحصت عنها استهواه الشيطان اى استهامه جسم الشئ اى عظم عبر عن كذا من التعبير والمعنى ان العارف لا يكون له همة فى البحث عن احوال الخلق ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله فى القدر ولكن يعتريه لرحمة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف واذا عظم المعروف لغير انه فربما اعتراه الغيرة منه لا لحظ نفسه عن هب ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى * تنبيه * (العارف شجاع وكيف لا وهو معزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفوح وكيف لا وهو نفسه اكبر من ان يجرحها زلة بشر ونسأله الاحقاد وكيف لا وسره مشغول بالحق) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على صفات اربعة للعارفين الاثنان الاولان منهما اضافيان والآخران سلبيان اما الاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف لا والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع خيال خوف من القتل لكن العارف بمعزل عن تقية الموت والثانى كونه جوادا وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع عنها حب المال والعارف منزه عن حب الباطل اذ كل شئ ما خلا الله باطل اما السلبيان فاحدهما كونه صفوحا لان من لا ينفعل اقوى واشرف من ان ينفعل من زلة بشر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نساء وكيف لا وانه الاستغراق التام فى الله تعالى يزيل عن قلبه كل ما عداه * تنبيه * (العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده النقل والعطر بل ربما آثر النقل وذلك عند ما يكون الهاجس به استحقار ما حلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الحداح والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحة الاحوال الظاهرة فهو يزاد الهاء فى كل شئ لانه من جملة خطة من الشاة الاولى ﴿ اقرب ﴾

واقرب الى ان يكون قبل ما عطف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وفى عارف بحسب وقتين قال صاحب الصحاح رجل فشف اذا لوحته الشمس او الفقر وتغير اثرفته النعمة اى اطغته رجل ثغل اى غير متطيب عقيلة كل شئ اكرمه ارتاد اهتز من النعمة الخطوة والخطوة بالكسر والضم الخط والمعنى ان العارف قد يكون بحيث يستوى عنده الجيد والردى من احوال الدنيا وذلك عند ما يكون الخاطر بباله استحقار ما سوى الله وقد يكون بحيث يميل من كل شئ الى احسنه وذلك لامرين احدهما ان الاحسن عناية الله بها تم وكلما كان عناية الله به اتم كان عناية الانسان به بحيث ان يكون اتم لا من حيث انه هو بل من حيث انه تخلق فى ذلك باخلاق الله وثانيهما ان العارف اذا استأنس بالكمال الحق فى اعلى ثم رجع الى عالم الحس وكلما كان اكمل كان الى تلك المقامات اقرب فكان محبوبا من هذا الوجه واعلم ان هذه الاحوال قد يختلف بحسب عارفين وقد يختلف فى عارف واحد بحسب وقتين * تنبيه * (والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه وغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعمله ولم اجترح بخطيئته ان لم يقل التكليف * اشارة * جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع الله الا واحد بعد واحد والدلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فاعلها لا محالة وكل ميسر لما خلق له) * التفسير * قال رضى الله عنه اشمأز الرجل انقبض والمقصود ان المستهلين لهذه الطريقة قليلون جدا فلاجرم المباحث التى يشتمل عليها هذا الفن ضحكة للمغفل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد فى قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك لنقصانه لا لنقصان هذا الامر ونعم ما قال ارسطاط ليس حيث قال من اراد الشروع فى هذه الصناعة فليستحدث نفسه فطرة اخرى هذا آخر الكلام فى هذا النمط ويتلوه النمط العاشر فى اسرار الآيات وبه يتم الباب ان شاء الله تعالى * النمط العاشر فى اسرار الآيات *

الغرض من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق فى امور اربعة (ا) فى سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة (ب) فى سبب التمكن من الافعال الشاقة (ج) فى سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب (د) فى سبب التمكن من التصرف فى العناصر * المسئلة الاولى * فى سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة * اشارة * (اذا بلغت ان عارفا امسك نفسه عن القوت المرزو مدة غير معتادة فاصح بالتصديق فاعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) * التفسير * قال رضى الله عنه القوت المرزق اى المقوص قال صاحب الصحاح مارزأته ماله اى ما نقصته وارتزأ الشئ انتقص واما قوله فاصح قال صاحب الصحاح يقال اذا سألت فاصح اى استهل الفاظك وارفق والمعنى ان العارف لا بد وان يكون قوته منقوصا فاذا قيل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان لذلك اسبابا معلومة مشهورة فى الطبيعيات * تنبيه * (يذكر ان القوى الطبيعية التى فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة او تقطع منه فى غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ القوة) * التفسير * قال الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قد يبقى فى المرض الحار مدة مديدة من غير تناول الغذاء واذا عقل ذلك هناك فليعقل مثله فى هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا جرم لا يتفرغ لتحليل الرطوبات الاصلية بخلاف ما ههنا لانه ليس ههنا رطوبات فضلية يشتغل الحرارة بتحليلها لانا نقول تأثير الحرارة فى تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تأثيرها فى تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحليل فى الجملة والحرارة محللة والحرارة الغريبة مما يعين الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية اولى بالحفظ والحرارة الغريبة اولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التى تتحلل بالحرارة الغريزية اولى بان تتحلل عند حصول الحرارة الغريبة معها فثبت ضعف العذر المذكور * تنبيه * ليس قد بان لك

ان لهيآت السافلة الى النفس فتهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما تصعد من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت ينال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية) * التفسير * لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن في ذكر السبب على سبيل الجملة بناء على الاصول الممهدة في النمط الثالث فانه ثبت هناك انه ربما وقعت هيئة ولا في النفس ثم هبطت الى القوى البدنية وربما كانت بالعكس فحصلت هيئة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا امتناع في ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى وانصرافها عن العلايق الجسمانية بالكلية سببا لان ينزل منها الى القوى الطبيعية هيآت مناسبة لتلك الهيئة حتى انها لا تشعر بتحليل الاجزاء الاصلية ولا بحصر الجوع وكف يستبعد ذلك نحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك بل هذا اولى لان ههنا النفس مستكملة بلا استعداد ريثما قوى عند سكمالها على حفظ المزاج الاصلي عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني * تنبيه * (اذا رياضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت قوى النفس في مهماتها التي تزعج اليها احتيج ولم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة الدنيا وقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الادور ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن التصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض ضد مسقد للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امر ان فقد ان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف الالهي يلاحظ قوته وليس ما يحكى لك من ذلك مضاد المذهب الطبيعة)* التفسير * قال رضي الله عنه لما ذكر السبب الاجمالي شرع الآن في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فيقول النفس النباطقة اذا رياضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتيج الى تلك الموقفة اولم يحتج ثم اذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم يتفرغ لافعالها فلا جرم وقعت هذه الاحوال الصبيعية في حق العارفين ومثاله ما ذكرناه من حال المريض بل الامر ههنا اولى من ثلثة اوجه احدها انه حصل في المرض الحار حرارة غريبة محللة وهي غير حاصلة ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية والحيوانية هناك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة وليس الامر ههنا كذلك وثالثها انه ربما حصل في المرض الحار تحلل حركات كثيرة بدنية وهي محللة وليس الامر ههنا كذلك وكذلك يحصل هناك اغراض نفسانية مفسدة للاحوال البدنية والامر ههنا بالضد واذا ثبت ذلك فنقول اذا رأينا الحيوة والقوة والسحنة محفوظة هناك مع وجود هذه الاسباب المضعفة فلان يبقى في العارف محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان اولى هذا تقرير ما في الكتاب واقائل ان يقول تأثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة في التنضيج والتحليل اما ان تكون بالاختيار اولا بالاختيار ولا اول باطل بالاضطرار والا لكان جوع الانسان وشبعه باختياره وثانيا يبطل ما ذكروه لانه اذا كان تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات لذاتها ففي حصلت ذاتها استحال ان لا يحصل الاثر وحينئذ لا يبقى تحت ما ذكروه من حديث الجذب والانجذاب فائدة ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد ثبت في الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع والماهية للحرارة الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس حالة مستغرقة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما تكون الليلة البحران واذا كان ذلك محتملا لم يبعد ان يكون استغراق نفوس اولياء الله في محبته مانعا للحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه (لمس)

ليس له الغرض من هذه المطالب ان يقطع بجحد هذه الاسباب بل ان يبطل قطع المنكر بامتناعها وقيد ذكرناه فد حصل هذا المطلوب وبالله العصمة * المسئلة الثانية * فى سبب التمكن من الافعال الشاقة * اشارة * (اذا بلغك ارعار فاطلق بقوته فعلا اوتحريكا اوحركة يخرج عن وسع مثله فلا تكلفه بكل ذلك لاستكار فلقد نجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك لمذاهب الطبيعة) قال رضى الله عنه هذا الفصل غنى عن الشرح * تنبيه * (قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصورة المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستقلا فيه كما يعرض له عند الخوف اوحزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له فى لغضب اوالمنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند فرح المطرب فلا عجب اوعند للعارف هزة كما يعرض عند الفرح فاوات القوى التى تعرض له سلاطة اوغشيته هزة كما يغشى عند المنافسة فاشتملت قواه جميعة وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب اوغضب وكيف لا ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) * التفسير * قال رضى الله عنه المنة بالضم القوة الهزة بالكسر النشاط السلاطة القهر العز خلاف الذل ولنرجع الى المقصود فنقول زى لكل واحد من الناس مقدارا معلوما من القوة والقدرة ثم قد يعرض له مايصير عند تلك القوة ضعيفة حتى انه ربما عجز عن عشر ما قدر عليه اولا وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض له مايصير عند القوة اقوى مما كانت حتى يستقل فى تلك الحالة باضعاف ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح المعتدل فاذا رأينا القدر الحاصل من القوة عند الاعتدال مما يخالف حاله بالشدة و ضعف لاختلاف احوال نفسانية فلا عجب اوصار الامر فى حق العارف كذلك فاذا عرض له هزة كايعرض عند الفرح اورثت القوة سلاطة اوغشيته هزة كما عند المنافسة افادت القوة حمية ثم لكن ذلك اعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة وحاصل الكلام انا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة و الضعف بسبب اختلاف الاحوال النفسانية فلا استحالة فى ان يكون للعارف حالة نفسانية يكون سببا لاشتداد قوته الى حد خارق للعادة وهذا الكلام ههنا متمم مايعلم انه فى اثبات القوة القدسية ومعونا رأينا احوال الناس مختلفة فى الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط لما رأينا فى جانب النقصان منتهيا من لا يفهم الشئ اصلا او قليلا قليلا ولا يستبعد ان يوصل فى طرف الكمال الى من يفهم اكثر الاشياء فى اسرع وقت كذلك لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف فلا يستبعد ان يوصلت فى طرف الزيادة الى حد خارق للعادة * المسئلة الثالثة * فى سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب * اشارة * (واذا بلغك ارعار فاحدث عن غيب فصاب متقدما بشرى اونذيرا فصدق ولا يتعسر عليك الايمان به فان ذلك فى مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة) قال رضى الله عنه هذا الفصل غنى عن التفسير * اشارة * (التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ارتسامل من الغيب نيلا ما فى حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة الا ما كان الى نيله سبيل ولا ارتفاع امكان واما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب لهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج ناقص القوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة المغيبات فى النوم ممكنة فوجب ان يكون فى اليقظة ايضا ممكنة اما بيان المقدمة الاولى فالتجربة والتسامع اما التجربة فهو ان يتفق للانسان ان يرى شيئا فى المنام ثم يقع اما صريح ذلك الرؤيا اوتعبيره وذلك يدل على ما قلناه واما التسامع فهو ان من لم يتيسر له ذلك فلا شك انه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لخلق عظيم من الموجودين فى الوقت والماضين . اما بيان المقدمة الثانية وهو انه اذا صح ذلك فى حال المنام لم يمكن القطع على

استحالته حال اليقظة بل لو قدرنا ان الناس لم يجربوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم عن حصول هذا المعنى حال النوم اشد من استبعادهم عنه حال اليقظة فانه لو قيل لواحد ان جمعا من الاذكياء مع كمال عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء قرائحهم وقوة افكارهم وانظارهم احتال الكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فعجزوا ثم ان واحدا منهم صار كاليت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك المغيب لقيل بان ذلك محال ولاحتجوا عليه بان ما عجز عنه القوى الكامل والناقص اضعف اولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر مرارا كثيرة حال النوم مما ازال الاستبعاد والعناد فثبت بما قررنا ان حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم فلم يكن ممكنا حال اليقظة ولي واعلم انا الاستدل بصحة احدى الحالتين على القطع بصحته في الحالة الاخرى بل على دفع استبعاد الذكر وحصول رأي الاخلق بالاخرى * تنبيه * (قد علمت مما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت ان الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري فان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانما ينال تلك العلاقة كالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك الظاهر رأي جزئي وآخر كلي ويجتمع لك مما مهد لك ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والنقشان معا) * (تفسير) * قال الشارح رضي الله عنه وارضاه لما ذكر السبب الاجمالي شرع الآن في ذكر سببه على سبيل التفصيل لكن يبان ذلك مبني على مقدمتين احداهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات اما العقول فعالمة بها على وجه كلي واما النفوس فعلى وجه جزئي وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم بالحركات من تلك العقول والنفوس واما المقدمة الاولى فهي التي تشتمل عليها هذا الفصل واعلم انا قد دللنا على ان العقول المجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه كلي لان جميع الجزئيات منتهية اليها في سلسلة الحاجة والعلية موجب العلم بالعلول ودللنا ايضا على ان للفلك نفسا هي قوة جسمانية وهي مدركة للجزئيات ودللنا على ان حوادث هذا العالم مستندة الى الحركات الفلكية ودللنا على ان العلة القريبة لتلك الحركات هي النفس وعرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ويلزم من مجموع هذه المقدمات كون النفس الفلكية عالمة بجميع ما حصل في هذا العالم من الجزئيات وهذان الاصلان قد مر تقريرهما لكنا اعدناهما للتذكير ثم ههنا امر آخر وهو ان للفلك مع العقل المفارق والنفس الجسمانية شيء ثالث وهو ان النفس الناطقة يعني انه ليس بجسم لا بجسماني في ذاته واكمل له علاقة مع الفلك وبيان تلك العلاقة يستفاد كالات متحدة كما ان النفس الناطقة التي لنا وان لم يكن جسما ولا جسمانية لكن لها تعلق بابداننا ولاجل ذلك التعلق يقدر على اكتساب الكمالات العقلية وقد مر تقرير هذا المعنى في النمط الثالث والسادس وعلى هذا التقرير ايضا فجميع الجزئيات التي تحدث في هذا العالم معلومة للعقل المفارق والنفس الناطقة والنفس الجسمانية ولنرجع الى تفسير ما قوله فقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي فاعلم ان المراد من النفس ههنا العلم فقوله الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا كليا اي الجزئيات معلومة للعقول المفارقة علما كليا واما قوله وقد تنبهت ان الاجسام السماوية الى قوله في العالم العنصري فالمراد ان الافلاك لها نفوس جسمانية ولها ادراكات جزئية وارادات جزئية صادرة عن تلك الادراكات الجزئية وانها عالمة بجميع اللوازم الجزئية الصادرة عن حركاتها الجزئية في هذا العالم العنصري واما قوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله زيادة معنى في ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية واحدة شرطية متصلة وتقريره ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا وهو كذا وكذا حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى وقوله مستورا نصب على الحال اي اذا كان ما يلوحه ضرب من النظر حال كونه مستورا ويمكن ان يكون مرفوعا صفة لقوله ضرب من النظر مستور الا على الراسخين وهو كذا وكذا كان حينئذ (كذا)

كذا وكذا واما قوله ليظاهر رأى جزئى وآخر كلى فاعلم ان المراد منه بيان ماادعاه من ان الفلك لو كانت له نفس ناطقة لحصلت له زيادة معنى وذلك لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزئيات ونفس اخرى مدركة للكليات ويكون هذه النفس الناطقة متغيرة منفعلة من معقول الى معقول كانت الحركات الفلكية صادرة عن مجموع رأيين احدهما ارأى الكلى الذى للنفس الناطقة والثانى الجزئى الذى للنفس الفلكية الجسمانية ويكون تلك الحركات حينئذ جارية مجرى الافعال الانسانية فان التى يكون مبدأها التعقل ثم التخيل اشرف من التى يكون مبدأها مجرد التخيل واما قوله وجميع ذلك ممنوع فنبهنا عليه ان للجزئيات فى العالم العقلى نفسا على هيئة كلية وهى العالم النفسانى ونفسا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت فالمراد ان الجزئيات التى فى عالمنا هذا معلومة للعقول على وجه كلى وللنفوس الجسمانية على الوجه الجزئى الذى يحصل فيه الشعور بالوقت اى يعلم انه الان حاضر او غير حاضر واما قوله والنفسان معا فاعلم انه لما بين ان هذه الجزئيات معلومة للعقول وللنفوس وكان ربما خطر ببال احد ان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقول فان علمها بهذه الجزئيات حاضر ابدا فاشار الشيخ دفع هذا الوهم بقوله والنفسان معا يعنى ان علم هذه العقول بالجزئيات كما انه حاصل ابدا وكذا علم النفوس حاصل ابدا لانها علل هذه الجزئيات وهى عالمة بذواتها ابدا فهى عالمة بهذه الجزئيات ابدا فالعلمان موجودان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر وانما احتاج الى ذلك لان غرضه ان يقول ان النفوس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادى فاذا كانت المبادى عالمة بجميع هذه الجزئيات امكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى يدرك ماسيقع قبل وقوعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب * اشارة *(ولنفسك ان تنقش نفس ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينقش فيها من عالمه ولا يدنك استبصارا) * التفسير * لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الآن فى تقرير المقدمة الثانية وهى ان نفسنا الناطقة ممكنة من استفادة العلوم من تلك المبادى ثم بين هذه المقدمة فى هذا الفصل على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما البيان الاجمالى فهو ان النفس الناطقة ممكنة من الاتصال بتلك المبادى لتستفيد العلوم منها فاذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم عندذلك لا تصال حاصلا كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا * تنبيه * (القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج غضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس فاذا تجرد الحس الباطن لعله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته فانبت دون حركته الفكرية التى يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتتجلى عن افعالها التى لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم ينأ عنها الى النفس مايعتدبه) * التفسير * قال رضى الله عنه الآن شرع فى بيان تفصيل الكلام فى تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك ونفوسها واعلم ان الكلام فى ذلك يستدعى مقدمات فمن تلك المقدمات ماذكره فى هذا الفصل وهى ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لايمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر وايضا فان اشتغال النفس بما هى مستندة به يمنعها من اعانة سائر القوى على افعالها فلا جرم متى احتاج البدن الى فعل قوى صادر عن القوى الجسمانية تركت النفس الاشتغال بافعالها التى لها بالاستبداد وانجذبت الى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل وايضا فالنفس اذا استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت ولذلك فان الانسان حال مايكون مستغرقا فى تخيل اوفكر ربما حضر عنده المبصر القوى والمسموع القوى ثم انه مع سلامة الحس لايشعر بشئ من ذلك * تنبيه * (الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهدة وربما زال النقش الحسى عن الحس وبقيت (٥٩) صورته هيئة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد

دون المتوهم وليحضر ذكرك ماقيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما والنقاش النقطة اجزاء دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها من المحسوس الخارج اوبقائها مع بقاء المحسوس اوثباتها بعد زوال المحسوس اوقوعها فيه لامن قبيل المحسوس ان امكن)* التفسير * هذه مقدمة ثانية للمطلوب وتقريرها انا بينا ماهية الحس المشترك فيما تقدم و بينا انه يحصل فيها صور الامور التى يحس بالحواس الخمسة وان هذه المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت محسوسة مشاهدة وان لم يبق فى الخارج وبينا ذلك بانا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوالة دائرة واعلم ان للصور المرتسمة فى الحس المشترك فى الاجسام فيها اربع درجات فى الاحساس بها احدها ان تصير مشاهدة فى ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجة وثانيها ان يبقى الاجسام بها مع بقاء المحسوسات فى الخارج وثالثها بقاء الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجى ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس فى الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول امر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الاقسام الثلثة الاول واما القسم الرابع فلابد فيه من دليل آخر * اشارة *(قد يشاهد قوم من المرضى والمحرورين صور المحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن اوسبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الحاصلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة)* التفسير * قال رضى الله عنه لما كان الاستدلال بالقطرة والنقطة لايدل على احساس الحس المشترك بالاوجود له فى الخارج البتة وكانت هذه المقدمة لابد من اثباتها فى المطلوب الذى نحن بصدده لاجرم افتقر الى ذكر دلالة اخرى وتقريرها ان المرضى والمحرورين يشاهدون صور المحسوسة مع انه لا يراها غيرهم فتلك الصور اما ان تكون معدومة اوموجودة لاجائز ان تكون معدومة لان العدم نفى محض والنفى المحض لايكون مشاهدا فهى اذن موجودة فاما تكون موجودة فى الخارج اولا فى الخارج والاول باطل والا لرآها كل من كان سليم الحس فهى اذن غير موجودة فى الخارج فاما ان تكون موجودة فى النفس الناطقة اوفى قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لاتدرك الجزئيات ولا ترتسم فيها صور المحسوسات فهى اذن مرتسمة فى قوة جسمانية مبصر المبصرات وهى اما بالقوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان اعمى ولانه ربما شاهد شاهد ذلك بالليل ولان البصر لايدرك الا الموجود فى الخارج فعلمنا ان فى البدن قوة جسمانية غير القوة الباصرة وهى التى ادركت هذه الصور فثبت بما ذكرنا ان الحس المشترك قد يشاهد صورا لاوجود لها فى الخارج البتة واذا ثبت ان هذه الصور ماوردت عليه من الخارج وجب ان يكون ورودها عليه من الداخل وذلك اذا كان فى خزانة الخيال صورا مخزونة فاذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة اوتركب القوة المتخيلة صورا ترتسم تلك الصور فى الحس المشترك واعلم انه كما يجوز ان ترتسم صور المحسوسة بالحواس الظاهرة فى الحس المشترك ثم ينتقل الى خزانة الخيال وكذلك لابأس بان ينتقل الصور الموجودة فى خزانة الخيال اوالصور التى تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لان الخيال فيها قريب من الحال بين المرايا المتقابلة ولقائل ان يقول قد بينا فيما مضى انكم اذا جوزتم فى الشئ المبصر اوالمسموع ان لايكون موجودة فى الخارج كانت السفسطة لازمة لكم بحيث لايكون لكم عنها محيص * تنبيه * ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه من غيره كأنه يبزه عن الخيال بزا ويغصبه منه غصبا وعقلى باطن اووهمى باطن يضبط التخيل على الاعتدال متصرفا فيه بما يعنيه ويشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لامتبوعة واذا شغل احد الشاغلين بقى شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة)* التفسير *قال رضى الله عنه وارضاه لما بين ان الصور المرتسمة فى التخيل (قد)

قد تنتقل الى الحس المشترك حتى تصير مشاهدة محسوسة وان لم تكن موجودة في الخارج كان لقائل ان يقول لو جاز ان يكون الامر كذلك لوجب ان يصير جميع الصور المتخيلة محسوسة والا فما الفرق بين وقت ووقت او حال وحال فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا عن هذا الامر وذلك من وجهين احدهما عائد الى القائل الذي هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور اخرى لان اللوح اذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش فحينئذ يمتنع ان يرتسم فيها الصور المخزونة في الخيال ولقائل ان يقول الصور اما ان تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها اولا يقبلها فان كان الاول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الهابطة اليه من الخيال والمتخيلة وان كان الثاني استحال ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ مع صغره ولنرجع الى المقصود فنقول واما المانع الثاني وهو عائد الى الفاعل فان العقل او الوهم اذا استخدم القوة المفكرة وصارت المفكرة مشغولة بخدمة احدهما لم يتفرغ الافعال نفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيهها ومتى لم يوجد تلك الصور استحال انجذابها الى الحس المشترك فهذان المانعان اذا وجدا لم يحصل الامر المذكور واما اذا زال احدهما وبقي الآخر فربما تجز عن الضبط وحينئذ يستولي التخيل على الحس المشترك ولوح فيه الصور محسوسة مشاهدة * اشارة *(النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المنصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دلت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرؤى في المنام احوال في حكم المشاهد) * التفسير * قال الامام الشارح رضي الله عنه لما تبين انه كيف ينبغي ان يكون الامر حتى تكون الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر مما يعرض في النوم اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها في المنام واعلم انه لا شك ان النوم مانع للحواس الظاهرة عن افعالها وقد يكون ايضا ما نعا للنفس الناطقة عن افعالها وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء فلانا قد دللنا على ان النفس متى اشتغلت باعمالها التي هي مستندة بها شغلت سائر القوى عن الاشتغال في اعمالها فلو اشتغلت النفس باعمالها التي لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لتم الهضم وما كمل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب ان يكون للنفس انجذاب الى معاونة الطبيعة حتى اشتغلت الطبيعة بالهضم وايضا فالنوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول انه عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما الفاعل فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة فلا يتفرغ لتدبير القوة المخيلة فيكون القوة المتخيلة مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيه والتلويح كيف شاءت واراد من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليها من الحواس الظاهرة ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل لامحالة فلاجرم ظهرت هذه الصورة في المنام وصارت كالامور المشاهدة * اشارة * (واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين) * التفسير * واما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور شيء واحد وهو ان النفس لاشتغالها باصلاح البدن ضعفت عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة وقويت على التسبيح فلاحت تلك الاشباح في لوح الحس المشترك * تنبيه * (انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان

اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن الجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فى مناسباتها اقوى) * التفسير * المراد من هذا الفصل بيان امرين الاول ان النفس اذا كانت قوية قوية على حفظ غير ما ادركته ولم ينتقل منه الى ما يحاكيه واما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت من الشئ الى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكى الى ما يحاكيه مرة اخرى فلا يزال ينتقل من الشئ الى ما يحاكيه الى ان يصل الى امر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن اصلاحها وبنفسها الثانى ان النفس اذا قويت جدا لم يمكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلى واستفادتها منه هناك وبالجملة فالنفس القوية تكون وافية بالجانبين اعنى الجانب العقلى والجانب البدنى ولا يكون التفاتها الى احد الجانبين عائقا عن الالتفات الى الجانب الآخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات اقوى * تنبيه * (فاذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك وهذا فى حال النوم او فى حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذى هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش ازعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه من معاون النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش فى لوح الحس المشترك) * التفسير * لما فرغ من بيان هذه المقدمات شرع الآن فى بيان المقصود وهو بيان سبب مشاهدة هذه الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه متى تمكنت النفس عن الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت المتخيلة صورا جزئية مناسبة لتلك المعقولات فانجذبت بتلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة ومتى عرض للقوة المتخيلة ضعف ما بسبب مرض عرض لها او لتحلل الروح الذى هو آلتها بسبب كثرة حركاتها وافعالها مالت هذه القوى الى الدعة والسكون فيحصل حينئذ للنفس الناطقة خلاص عن تدبيرها وتفيضها ويتصل بالعالم العقلى فيحصل هناك شئ من النقوش العقلية والجلايا القدسية وعند ذلك تزعج القوة المتخيلة الى تشخيص ذلك المعنى الكلى فى صورة جزئية وسبب هذه الازعاج امران احدهما ان هذه القوة تزول عنها الكلال والملال بسبب الاستراحة العقلية ويعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبيح والثانية ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين الشيئين يزعج القوة المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلى النفسانى فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة * اشارة * (فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذه الخلسة والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة لا بغير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والمهرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا اوهتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفورا لهيئة او كلاما يحصل النظم وربما كان فى اجل احوال الزينة) * التفسير * وكما ان النفس تتصل عند النوم بالعقول فيعقل من هناك امورا ثم تركب المتخيلة صورا مناسبة لها ثم ينحدر تلك الصور الى الحس المشترك وقد يحصل مثل هذه الحالة فى اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة يتصل نفسه بالعقول فادركت من هناك امورا ثم ركبت المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت (تلك)

تلك الصورة الى اوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ ايضا صورة وسماع كلام وان لم يكن لشئ من ذلك وجود فى الخارج * تنبيه * (ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية اوهيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبهه اوالى ضده وبالجملة الى ماهو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحط بها نحن باعيانها اولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستتبعا للمحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفى تذكر امور منسية وفى مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما القوة من معارضة النفس اولشدة جلاء الصورة المتنقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال فى موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا كذلك) * التفسير * لما بين السبب فى مشاهدة الصور وسماع الاصوات التى لا وجود لها فى الخارج حالتى النوم واليقظة اراد ان يتكلم فى اقسامها واحكامها فان منها ما يكون صوابا غنيا عن التعبير والتأويل ومنها ما يحتاج اليهما ومنها ما يكون باطلا وبالكلية تقدم لذلك هذه المقدمة وهى ان من شان هذه القوة المتخيلة الانتقال من معنى الى ماله تعلق ثم الى شبيهه اوالى هذه وسبب الانتقال تارة الى الشبه واخرى الى الضد امور جزئية لا وقوف لنا عليها ثم بين ان الحكمة الالهية تقتضى ان يكون خلقة هذه القوة على هذا الوجه فانها لو لم يكن كذلك لما انتفعنا بها عند التفكر لان التفكر لا يتم الا بالانتقالات من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة من شانها وغريزتها هذا الانتقال فهى لا تخلو عن هذا الانتقال الا اذا منعها مانع من ذلك وما ذاك الا احد امرين احدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فانها تمنعها عن هذه الانتقالات وينفعها والثانى ان يكون الصورة المتنقشة فيها قوية جلية فهى بخلافها وقوتها يمنعها عن الانتقال منها الى غيرها ولما عرفت فيما سبق ان من شان القوى الجسمانية ان لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية * اشارة * (فالاثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثرهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويتخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا او يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معنية فيرتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك فى هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انقلب عنه الى اشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) * التفسير * لما فرغ من بيان تلك المقدمة رجع الآن الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة فالاثر الحاصل منها فى النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى معه اثر منهما البتة الثانى ان يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال الثالث ان يكون قويا جدا فيرتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا تاما ثم قال وليست هذه الاحوال مختصة بحال النوم فقط بل هى حاصلة ايضا عند اليقظة فانك اذا تفكرت فى امور فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انتقلت عن مطلوبك الى امور آخر بحيث ينسى مهمك فتحتاج فى تذكر ذلك المطلوب الى ان تتحلل بالعكس وذلك التحلل قد يؤديك الى وجدان ذلك المطلوب تارة ولا يؤديك اخرى * تذنيب * (فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال اليقظة او النوم ضبطا مستقرا كان الهاما اووحيا صراحا اوحلما لا تحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو ويقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص

والاوقات والعادات الوحى الى تأويل والحلم الى تغيير * اشارة * انه قد يستعين بعض الطبايع باقعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض يعينه فيختص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم الى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى تبهوا عليه تدبرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر يرجرجنه اومدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء بترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا متحيرا كانه اجبار لاطبع وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا فى طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كابله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام لمسابس الجن وكلما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى اوهتاف من غائب وتارة يكون مع تراءٍ من شئ للبصر مكاشفة حتى يشاهده صورة الغيب مشاهدة * تنبيه * اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لمائبت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمجئ الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض للعقل فيما يربأ ربأة منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى اوافقصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدتاه و فيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل) * التفسير * قال الامام الشارح رضى الله عنه هذه الفصول غنية عن التفسير * المسئلة الرابعة * * فى كمية خوارق العادات * * تنبيه * (ولعلك قد بلغك عن العارفين اخبار يكاد يأتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فخسف بهم وزازلوا اوهلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان اوخضع لبعضهم سبع اولم ينفر عنه طير ومثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثل هذه اسبابا فى اسرار الطبيعة وربما يتأتى لى ان اقص بعضها عليك) * التفسير * عد فى هذا الفصل امورا كثيرة فى خوارق العادات ولكنها باسرها متعلقة بالتصرف فى العالم العنصرى وذكر ان لها اسبابا معلومة ولم يذكر شيئا البتة يتعلق بالاجرام الفلكية فان التصرف فيها بالتغيير عن مجاريها عنده محال * تذكرة وتنبيه * (ليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق اخر وعلمت ان تمكن هيئة العقل منها ومما تتبعها قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها لها بالجوهر حتى ان وهم المشى على جذع معروض فوق فضاء يفعله فى ازلاقد مالا يفعله وهم مثله والجذع على قرار وبقع لوهم الناس تغير مزاج مدرجا اود فعة وابتداء امراض اوافراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها او يكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون قد ائرت لبدأ جميع ما عددته اضدادها هذه الكيفيات لاسيما فى جرم صار اولى به لمثل سببة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد بارد ولا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل فى اجرام اخر ينفعل عنها انفعال بدنه ولا يستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التى لها فتقهر شهوة اوغضبا اوخوفا من غيرها) * التفسير * قال الامام الشارح رضى الله عنه وارضاه بناء هذا الباب على مقدمتين (احداهما)

احداهما ان النفس الناطقة ليست جسما ولاجسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيها ان الهيئات النفسانية قد تكون مبادى لحدوث الحادثات فى الابدان مع كون النفس مباينة لها وبين ذلك بامور ثلثة فاولها ان الانسان قد يمكنه المشى على خشبة موضوعة على الارض واووضعت تلك الخشبة على طرف جدار لما تمكن من المشى عليها وماذاك الا ان توهم السقوط يوجبه وثانيها ان اخرجه النساس يتغير بحسب تغير احوالهم النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض اوللصحة ربما اوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار والاستقراء ورابعها انه ليس كل مسخن بحار فان الحركة مسخن وهى غير حارة ولاكل مبرد بارد فان القوة التى فى الافيون تبرد فوق تبرد الماء مع ان الافيون مركب والماء بسيط وقوة الكيفية فى البسيط اقوى منها فى المركب واذا ثبت ذلك فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف فى عنصر هذا العالم ويكون تلك النفوس لكلية عنصر هذا العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولايستبعد ايضا ان يتعدى تأثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس لاتصالها بها على قوته مثل ذلك التصرف اومايقرب منه واذا ثبت ان هذا المعنى محتمل فى جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه اعنى كسر قوى الشهوة والغضب فلاشك انها تصير حينئذ اقوى هذا حاصل هذا الفصل واقول ان يقول هذه الوجوه التى ذكرتموها لايفيد القطع بصحة وجود هذه النفس التى تذكرونها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجباله وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما واسائر الانفعالات النفسانية موجبة انواعا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس الناطقة تقوى على التصرف فى كلية العالم العنصرى لان النفس الناطقة مخالفة بالماهية لهذه القوى الاخر ولايلزم من ثبوت حكم لشئ ثبوت حكم اقوى واجل من الحكم الاول لشئ آخر يخالف الشئ الاول فئ قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه النفس بل ازالة لاستبعاد من بان انه ليس فى العقل مايناقيه قلنا فاذن يرجع حاصل ماذكرتموه ههنا الى انه لادليل على صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة وايضا فقد يتم هذه المسئلة فى اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان توهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج وهى الغضب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال بكون هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجويز ان يكون للبدن المخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان من التصرف فى هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون فى النفوس الناطقة نفس قوى يقوى على ذلك اللهم الا اذا دلت دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست جسما ولاجسمانية فحينئذ لانعلق لاثبات هذا الاحتمال التى ذكرتموها باثبات تجرد النفس وعدم تجردها البتة واصلا فقد تلخص ماذكرنا انه لاحاصل لهذا الفصل بعد حذف الامور الخارجية وتحصيل الامور المهملة الا ان يقال ان كون الانسان موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف فى هذا العالم العنصرى اما فى نفسه الناطقة او فى بدنه جائز لابمعنى القطع بصحته بل بمعنى انه ليس عندنا مايدل على امتناعه اصلا ومعلوم ان هذا القدر من الجواب لايستدعى التطويل المذكور *اشارة* (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لتشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار) * التفسير *لما ذكر ان ممكن الاتى بخوارق العادات لاختصاص نفسه بخاصية معينة ثم كان من مذهبه ان النفوس الناطقة البشرية متساوية فى النوع اى هى متساوية فى تمام الماهية وان كان لم يذكر فى شئ من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن حجة فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتيازا بامر ذاتى بل لابد وان يكون بامر عرضى ولايمكن ان يكون ذلك الا احد وجوه ثلثة احدها المزاج الاصلى وبيانه ان النوع الذى يوجد فى اشخاص كثيرة فان مشخصات تلك الاشخاص لابد وان يكون معللة بالقوابل على مامر بيان هذه المقدمة فى النمط الرابع واذ كانت النفوس البشرية اشخاص

نوع واحد كانت تشخصاتها معللة بالقوابل وقوابلها هي الابدان الموصوفة بالامزجة المختلفة فاذن تلك الامزجة علل لتشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان يكون تلك الامزجة كما يكون عللا لتشخصات تلك النفوس تكون ايضا عللا لاحوال وصفات لازمة لتلك الاشخاص واذا كان كذلك جاز ان يكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج المشخص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من اول الوجود الى آخره وثانيها ان يحصل تلك الخاصية للنفس لاجل مزاج طارئ غير مكتسب وثالثها ان يحصل تلك القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الابرار * اشارة * (والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكية لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلة فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا والازكياء فيه) * التفسير * لما بين امكان وجود نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآن في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه الخاصية اما ان يكون خيرة او شريرة فان كانت خيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا انضمت الرياضة الاجتهاد الى ما لها من الخاصية قويت في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ في كمال القوة مبلغ الانبياء والاولياء * اشارة * (الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) * التفسير * لما تكلم في النفوس الشريرة المؤثرة في عنصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكد القول به وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لها الا ان الحالة النفسانية التي في نفس المتعجب التي افادت نهكا وضعفا في المتعجب منه واذا جاز ذلك فلا يجوز مثله في السحر ولقائل ان يقول هذه الصورة ايضا غير حاصلة لا يستدل بها على الطمع على صحة المطلوب بل لا فائدة فيها الا دفع استبعاد المنكر ثم لا ينبغي بعده ان التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور البرهان او مشاهدته في العيان واما قوله وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء الى جزئه فاعلم ان من الناس من انكر التأثيرات النفسانية اصلا وقصر الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم ان التأثير لا يحصل الا بالملاقاة ثم انهم تكلفوا في الجواب عن الاصابة بالعين امورا ركيكة جدا مثل ان بعضهم قال انه يخرج من قلب العاين نفس وهوى يصل الى ذلك الشيء ويكون جاريا مجرى السهم ومنهم من ذكر في جذب المغناطيس الحديد ما يقرب منه فزعم انه يخرج منه خيوط دقيقة ويتعلق بالحديد وحينئذ ينجذب الحديد اليه فهذا هو المعنى بارسال الجزء واما ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت جسما بعيدا عنها فانما يسخنه لانها يسخن الاقرب وكانها بعثت كيفيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم الشيخ قال ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار يعني من تأمل ما ذكرناه في اول الباب من تأثير الوهم في السقوط وتأثير الخيال في المزاج علم فساد هذا الشرط * تنبيه * (ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة يخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) * التفسير * قال الشارح رضي الله عنه لما بين ان ظهور الخوارق يجوز ان يكون بخاصية النفس بين ههنا ان ذلك قد يكون لغير هذه العلة (بل)

بل لعلة اخرى ثم جعلها على اقسام ثلثة وذلك لان المقتضى لهذه الخوارق اما ان يكون قوة نفسانية او جسمانية فان كانت جسمانية فاما ان يكون قوة جسمانية عنصرية اوقوة جسمانية فلكية فاما الخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية فهى المعجزات والكرامات والسحر واما الحاصلة من القوى العنصرية كجذب المغناطيس فهى النيرنجات واما الحاصلة من النفوس الفلكية فهى المسماة بالطلسمات فهذا ما اورده ههنا وشرحناه ثم ارجع الى السر المكتوم ان كنت راغبا فى التحقيق فقد ظهر امكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلثة * نصيحة * (اياك وان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنكر كل شئ فذلك طائر وعجز وليس الخرق فى تكذيبك مالم تستبن لك بعد جليته دون الخرق فى تصديقك مالم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار مايوعاه سمعك مالم تتبرهن استحالته لك فالصواب أن تسرح اشكال ذلك الى بقعة الامكان مالم يزدك عنه قيام البرهان واعلم ان فى الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) * التفسير * الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا دقايق العلوم قد جرت عادتهم بانكار الكرامات والمعجزات بل ماكان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك ان يتميزوا عن العامة والاعمار فى عدم الاغترار بكل مايقال والشيخ نعم ماانتهج بطريقتهم وزيف سيرتهم وبين ان الحمق فى انكار مالم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الحمق فى الاعتراف بمالم يعرف ثبوته بالبرهان وذلك لان الجزم بالقضية المحتملة من غير دلالة حمق سواء كان ذلك الجزم جزما بالاثبات اوالنفى فالعوام حمقى لجزمهم باثبوت لادلالة وهؤلاء المتفلسفة حمقى ايضا لجزمهم بالنفى لادلالة بل الحمق الاول اقرب الى السلامة من الحمق الثانى لان الاول يوجب الانقياد للانبياء والشرايع وذلك سبب للنظام فى الدنيا والسعادة بوجه ما فى الاخرة على مامر تقريره فى النهج الثامن واما الحمق الثانى فهو سبب الفساد والخلاعة والشر فى الدنيا والشقاوة فى الاخرى فالاحمق الاول جاهل سليم والاحمق الثانى شيطان رجيم واما المحقق فان لاح له برهان فى النفى والاثبات قال به والا توقف فيه وسرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لابصحته ولابامتناعه واما قوله واعلم ان فى القوى الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فمعناه ظاهر * خاتمة ووصية * (ايها الاخ انى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق والقيت فى الحكم فى لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صفاء مع الفراغه اوكان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وينظره الى الحق بعين الرضا والصدق فانه مايستلك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس مما تسلفه المتستقبله وعاهده بالله وبايمان لامخارج لها ليجرى فيما تأتيه مجراك منأسيابك فان اذعنت هذا العلم اواضعته فالله بينى وبينك وكفى بالله وكيلا) * التفسير * المخض تحريك اللبن ليؤخذ زبده القى والقفية الشئ الذى يؤثر به الضيف الغرض من هذا الفصل منع القاء هذا الكتاب ومايجرى مجراه من العلوم النفيسة فى ايدى اقوام مخصوصين فالاول الجاهل المبتذل المتخف بالعلم كما قيل ومن منخ الجهال علما اضاعه والثانى البليد الذى لايفهم فانه لايقف على الحقيقة فربما صار سببا لخروجه عن ربقة الشرايع وصار اشقى الاشقياء والثالث المقلدة فانهم لاينتفعون بشئ من العلوم وان كانوا فى غاية الذكاء لان حبهم المفرط بما عليهم من المذاهب يعميهم ويصمهم عن الوقوف على الحق واخس الناس واردؤهم مقلدة هؤلاء المتفلسفة فانهم ينظرون الى اصحاب الشرايع والاديان بعين الاستخفاف مع كونهم اخس الناس درجة واردلهم مرتبة واستحقاقهم اللعن فى الدنيا والعذاب فى الاخرة قال مصنف هذا الكتاب

محمد بن عمر الرازي تجاوز الله عنه وانا بفضله وجوده بالغني في الدين وصاحبي في طلب اليقين ان تعمل بهذا الشرح ما امرك الشيخ به وارلا تعدل عن قائون قوله فانك بعد اطلاعك على مافيه ووقوفك على حقائقه ومعانيه تعلم ان الضنة ان حصلت في المشروح فهي واجبة في الشرح لكثرة مافيهما من الحقائق الدقيقة والمباحث العميقة ونسأل الله تعالى ان يجعل ماكتبناه عملا لاعلينا وان ينفعنا وجميع طالبي الحق به انه خير معين وواهب العقل المجد بلا نهاية

قد تم طبع هذا الكتاب المشتهر بشرح الاشارات من مؤلفات عمدة المحققين * وزبدة المدققين * خواجه نصير الدين الطوسي * مع الشرح المشهور في الامصار * كالشمس في وسط النهار * للاستاذ المحقق والفيلسوف المدقق * الامام فخر الدين الرازي * طيبهما مجال الغفران * وذلك في زمن السلطان * ﴿ عبد العزيز خان ﴾ * اديم ظلال رأفته على مفارق الاوان * في اوائل صفر الخير من سنة تسعين ومائتين والف * من هجرة من له الحمد والشرف