٥٨ كتاب مثل اقليدس طوسي

كتاب نندوس درجه

١٠٥

٢٤٥٥

رسالة في المثل الافلاطونية
من قبل الحكمة

٢٤٥٥

كتاب مثل افلاطونية في الحكمة

وقف هذه النسخة السلطان المعظم والخاقان المكرم والسلطان
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين
السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا
حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش
باوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتلألأ من وراء سرادقات قدسه المروح
قلوب العارفين بنسيم الذكر في مقام انسه المتعالي
عن بلوغ احد حد ثنائه بل هو كما اثنى على نفسه
والصلوة على المبعوثين لاظهار الحق بين جنة
الخلق وانسه خصوصا على محمد واله اقمار
سماء التوحيد وشمسه وبعد فهذه رسالة
في المثل الافلاطونية والمعلقة الخيالية وما
يظن انه مبني عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية الذي
اتحفت بها اخوانه كتب المخدوم المرضي الاعظم
الدستور المجتبى الاكرم مستخدم ارباب السيف
والقلم الصاحب الاعدل الاعلم سلطان الوزراء

في العالم صفوة الاكارم من بني آدم جامع
المبقتين العلمية والعملية حائز الرياستين
الدينية والدنيوية مربية [illegible] لا اضافية
وطبعية لا وضعية المؤيد بالتأييد الالهي
المستودع للسر السماوي كهف الملة الزاهرة
النبوية المصطفوية فخر العترة الطاهرة العلوية
المرتضوية عين اعيان السادة والاشراف
الدرة اليتيمة الحاصلة من جواهر ملك الاصداف
خلاصة الماء والطين زبدة آل طه ويس
ولرث الانبياء والمرسلين فخر الحق والملة والدنيا
والدين غياث الاسلام ومغيث المسلمين ابو طالب
ادام الله ظلال جلاله ممدودة على العالمين وابد آثار مناقبه

افضاله مبسوطة على العالمين من قال امين اتقى الله مجتهد
فان هذا دعاء يشمل البشرا وهى مرتبة على فصول ثلثة
الفصل الأول سبعة ابحاث البحث
الأول فى حد المثال وعد المذاهب فيه وتعريفه
مسبوق بمقدمة وهى معرفة الامور الالهية
والتعليمية والطبيعية فنقول الموجودات
التى ليست بافعالنا الاختيارية بعضها ممكن الوجود
فى الخارج مجردا عن الهيولى وهى الامور الالهية
ومعرفتها هو العلم الالهى وهى قسمان
احدهما ما يمنع وجوده فيها وهو المجردات

ص الاص

صح عند الكاتب بعد ما صح عن
الشيخ من عدم تجرد الكمية
الشيخ بخلاف الاشتيري
من ما تقدم
اتقى الله

٢

وهو المجردات من البارى والعقول والنفوس المفارقة
والآخر ما يمكن وجوده فيها وهو الامور العامة و
بعضها يمنع الوجود مجردا عن الهيولى كالمقدار والعدد
والشكل والانسان والفرس وغيرها وهو ايضا قسمان احدهما
ما يمكن تعقله بدون تعقل الهيولى وهو الامور التعليمية من
المقدار والعدد والشكل ومعرفته هو العلم التعليمى
والثانى ما يمنع تعقله بدون تعقل الهيولى وهو الامور
الطبيعية كالانسان والفرس وغيرهما ومعرفته هو العلم الطبيعى
وقد يفرقون بين الامر التعليمى والامر الطبيعى بان الامر
التعليمى يفتقر تعقله الى تعقل مادة ما لا الى تعقل مادة معينة
كالدائرة والمثلث فانه يتوقف تعقلهما على تعقل مادة معينة
فانهما يتصوران فى الخشب والحديد وغيرهما من المواد النوعية
والامر الطبيعى يفتقر تعقله الى تعقل مادة معينة كالانسان

مادة ما لا على تعقل مادة معينة

اى يتصور المثلث

ما هو الامر التعليمى والامر الطبيعى
هو الذى لا يتجزى هو ايضا

فانه اما ممكن تعقلها في بدن الانسان وح يجب ان يكون
مرادهم بالمادة في هذا الفرق مادة نوع من الجسم
معين او غير معين سواء كانت اولى او ثانية لا الهيولى
الاولى وحدها وهنا شكوك الشك الاول
ان معقولية الامر المادي سواء كان علميا كالتجويف
والاصمات او طبيعيا كالانسانية والفرسية مشروطة
بتجريده عن المادة اي الهيولى وشوابها الغريبة عن ماهيته فكيف
يحتاج معقوليته الى تعقل الهيولى الاولى او الى تعقل مادة
لا بعينها او بعينها فيبطل الفرقان وجوابه
ان المراد باشتراط التعقل بكون المعقول مجردا عن المادة
هو ان الهيولى الاولى او ما يحلها او ما تركب منها
انما يصير معقولا بتجريد العقل اياه عن العوارض الخارجية
الوضعية فان الهيولى الاولى هي التي تجعل نفسها وما

يحل فيها وما تركب منها ذوات اقدار واوضاع معينة
وهو لا ينافي اشتراط معقوليته ما يحل فيها او ما تركب
منها لمعقوليتها الشك الثاني الامور الطبيعية
مستغنية عن الهيولى وجودا وتصورا والامور العلمية
يفتقر اليها وجودا لا تصورا عند افلاطن فلا يصح شيء من
الفرقين على رايه وجوابه انا ذكرنا التعريفات
الدالة على الراي المشهور لانها بالبناء عليه اقرب
الى الفهم منها بالبناء على غيره فان ذكرناها على راي
افلاطن قلنا الاشياء التي ليست بافعالنا الاختيارية
اما ان يؤخذ من حيث هي عينه عن المادة وهي الامور
الالهية او يؤخذ من حيث هي مفتقرة الى مادة ما وهي
الامور العلمية او يؤخذ من حيث هي مفتقرة الى مادة معينة
وهي الامور الطبيعية ~~وايضا تعريف الامور العلمية~~

قوله بوجود الشك في الامور الطبيعية دون العلمية

او نقول الموجودات اما ان يؤخذ لا من حيث هي مفتقرة الى المادة وهي الامور الالهية او يؤخذ من حيث هي مفتقرة اليها وهي اما ان يؤخذ من حيث هي مفتقرة اليها في الخارج دون الذهن وهي الامور الطبيعية او يؤخذ من حيث هي مفتقرة اليها في الذهن وهي الامور العلمية

والطبعية على مذهب ارسطو توجب اجتماعها وجود
المثال وتعريفها بالبناء على مذهب افلاطن يوجب
ان لا يحتمله فلذلك آثرنا تعريفها بالبناء على مذهب
ارسطو على تعريفها بالبناء على مذهب افلاطن الشك
الثالث قول الشيخ في برهان منطق الشفاء واما افلاطن
فجعل الصورة المعقولة المفارقة موجودة لكل معقول
حتى للطبيعيات فسماها اذا كانت مجردة مثلا واذا اقترن
بالمادة صورا طبيعية ناقض قوله في الهيانة واما
افلاطن فاكثر ميله الى ان الصور يعني الطبيعية هي
المفارقة واما التعليميات فانها عنده معان بين
الصور يعني المفارقة وبين الماديات لان القول الاول
يقتضي ان يكون افلاطن قائلا بوجود المثل للتعليميات
والطبيعيات جميعا والقول الثاني يقتضي ان يكون افلاطن

قائلا بوجود المثل للطبيعيات دون التعليميات وبينهما
منافاة ظاهرة وجوابه ان لافلاطن قولين
احدهما ان المثال تشمل الامور التعليمية والطبيعية جميعا
وثانيهما انه خاص بالامور الطبيعية دون التعليمية
ولهذا جعل الشيخ في نقل الرأي الثاني اكثر ميل افلاطن
اليه لا كل ميله اليه الشك الرابع العدد تعليمي
مع استغنائه عن المادة لعروضه للمجردات وجوابه
ان المراد بالعدد العدد المضبوط بالتخيل ولولا يلحق
المجردات او المراد بالمادة المحل مطلقا والعدد لابد
له من محل ولئن قال لو كان المراد بالمادة مطلق المحل
ومطلق العدد يحتاج الى الموضوع مطلقا لكان بحث العدد
مطلقا من العلم الرياضي دون العلم الالهي وليس كذلك
لوجود البحث عنه فيهما فنقول العدد يوخذ مطلقا

عن الافتقار الى الموضوع في الالهي وينظر في احواله التي
تلحقه مطلقا كعرضيته واما في الرياضي فوجد عرضا
لموضوع ما ويبحث عن احواله التي تلحقه مفتقرا الى موضوع
لا بعينه فهو منظور العلم من حيث الشك
الخامس الافعال الاختيارية تمكن وجود المثال فيها فلا حاجة
الى تفسد الامور كونها ليست بافعالنا الاختيارية و
جوابه ان المثال اذا اطلق اريد به المثال المستقل
بنفسه والفعل الاختياري مثاله ان كان فانما يكون قائما
بمثال الانسان وفيه نظر فانه كما قد يكون المثال
المعلق للعرض جوهرا فقد يكون المثال الافلاطوني للعرض
جوهرا ايضا الا انهم لم يذهبوا الى ذلك لامتناع قيام ماهية
العرض بنفسها في الخارج وهذا الامتناع ممنوع لان الجوهر
قد يكون من اللوازم الخاصة بالماهية دون الجزئيات

وهذا الوهن فيه

ولئن قال لو كانت الماهية جوهرا لكان الجوهر جنسا
لها وكان صادقا على جزئياتها فيقول المقدمتان
ممنوعتان وسنزيد هذا المعنى وضوحا فيما يأتي من
الكلام وجواب النظر ان المثال الافلاطوني
لفعلنا الاختياري لا يكون فعلا لنا البتة وفعلنا الاختياري
منظور العلم الطبيعي ومنظور علم السياسة او الحكمة العملية
من حيثيتين فانه منظور الطبيعي من حيث ماهيته وكونه من
جملة الاعراض الذاتية للانسان ومنظور علم السياسة
من حيث حسنه وقبحه والمثال الافلاطوني ليس له من
الحيثية الثانية بل من الحيثية الاولى فهو لا يكون لمعلوم الحكمة
العملية من حيث هو معلومها بل لمعلوم احد العلمين العلمي
والطبيعي فقط فهذا هو السبب في الفساد المذكور الشك
السادس ذكر في طبيعيات الشفاء ان صورة الجسم هي ماهيته

التي بها هو ما هو وماديته هي المعنى الحامل لماهيته وهو صريح
في ان العلم بماهيات الاجسام لا يتوقف على العلم بهيولاتها
وجوابه ان الصور التي ينتزعها الحس والخيال والعقل
من المحسوس المتخيل المعقول كزيد مثلا مجردة عن مادة ذلك
المدرك مطابقة لصورته دون مادته فالمدرك منه في
الحقيقة صورته لا مادته لكن كما ان الحس والخيال انما ينالان
صورته الجزئية مع نسبة الى مادته المعينة كذلك العقل
انما ينال صورته الكلية مع نسبة الى مادة لا على التعيين
من احدى مواد اشخاص الانسان فلا بد في ادراكه من
ادراك المادة لكن ادراكها ليس جزءا من ادراكه بل لازما
له وهي من اسباب وجوده فلهذا جعل الشيخ المادة خارجة
لماهية الجسم لا داخلة فيها او يقول المراد بالجسم
هو الصورة الجسمية او المراد بماهية الجسم ما عدا هيولاه منها

لعدم توقف العلم بالصورة على العلم بالهيولى

فماهية كل جسم صورته النوعية كما هو راى افلاطن صح

استعمالا للفظ الكل في معنى الجزء الصوري مجازا وقد يعكس
فيراد بالصورة الماهية ولهذا عرفوا صورة الشيء وماهيته
بمعنى واحد وهو ما به الشيء هو ما هو فان اريد بالصورة
معناها الحقيقي وبالماهية معناها الحقيقي وعرف كل واحد
منهما بما به الشيء هو ما هو ففي تعريف الصورة حذف اي
صورة الشيء هي ما به الشيء هو ما هو لا وحده بل مع غيره
وهو المادة وفي تعريف الماهية حذف آخر اي ماهية الشيء
تمام ما به الشيء هو ما هو ولفظة ما في قولهم هو ما هو اسم
او مزيدة او موصولة وصدر الصلة محذوف الثالث
السابع تعريف الامور الطبيعية بالبناء على ما ذكر من التعريف
المقسم هو انها امور غير فعالة لا اختيارية توقف العلم
بها على العلم بالهيولى وهو انما يتناول الاجسام دون اعراضها
الذاتية وصورها النوعية والجسمية فلا تكون جامعا

وجوابه ان العرض الذاتي لكل نوع من الجسم موقوف
تصوره على تصور ذلك الجسم الموقوف على تصور المادة فتناول
تعريف الامور الطبيعية الاعراض الذاتية للاجسام الطبيعية
ايضا واما الصور النوعية والجسمية من الامور الالهية فلا يصير
تعريف الامور الطبيعية بخروجها عنه عرضا مع الشك
الثامن كيف يفتقر مبحوث الرياضي الى الهيولى في الخارج دون
العقل والعلم بالمعلول موقوف على العلم بالعلة وجوابه
ان الاعراض الذاتية المبحوثة في العلم الرياضي يكون من لوازم
الكم بحسب الماهية فيستغني الكم فيها عن الهيولى لاستغناء
ماهيته عنها واما الاعراض الذاتية التي يكون من لوازمه
بحسب الوجود فيفتقر الكم فيها الى الهيولى لافتقار وجوده
اليها فيبحث في العلم الطبيعي ولذلك يختلف الحد الاوسط في
البرهان من العلمين عند اتحادهما في المسئلة وهي في الحقيقة

يكون اعراضا ذاتية للاجسام الطبيعية لكنها لحقت الكم بواسطة
مقارنته للجسم الطبيعي واذا عرفت هذا فنقول القول
بوجود المثال هو القول بكون الماهية المتكثرة الافراد متكثرة
المواد مجردة في نفسها عن جميعها فالمثال ان كان فيكون للموجودات
العلمية او الطبيعية دون الالهية فيكون اما للموجودين
العلمي والطبيعي جميعا او لاحدهما دون الآخر او لا يكون لشيء
منهما فهذه اقسام ثلثة والقسم الثاني ينقسم الى قسمين احدهما
ان يكون المثال للعلمي دون الطبيعي والاخر بالعكس فهذه
اربعة احتمالات وقد قال بكل واحد منها قوم فكان بعض
القدماء يرى ان كل واحد من الامور العلمية والطبيعية ينقسم
الى قسمين احدهما معقول ابدي والاخر محسوس
فاسد والعقل انما يعقل الابدي دون الفاسد ويسمى
المعقول المفارق مثالا وكان بعضهم يرى ان كل امر تعليمي

المادة او هي

سمّى الهما ولا شئ من الامور الطبعيّ يسمّى الهما البتّه حتى
يكون المثل موجودة للعلميّات دون الطبعيّات ويكون
العلميات معقوله والطبعيات غير معقوله اذ لو كانت معقوله
لكانت مثلاً للاحوال الجسمانيه اذا جردت عن المادة
صارت امورًا علميه لصيرورتها ح اعظامًا واشكالا
واعدادًا وهي انما تعقل ويكون امثله بالتجريد المبطل
لطبيعتها ومعيدها الى علميتها فالامور الطبعيه ليست
معقوله ولا امثله والصور الطبعيه تولد بمقارنه الصور
العلميه للمادة كالتعرفانه معنى علمي فاذا قارن المادة
التي هي الانفصال معنى طبعيًا هو الفطوسه ثم منهم
من ركب المقدار من الوحدات وجعل المقدار متولدًا
من مقارنه العدد بالمادة والعدد مفارقا فجعل المثال
للعدد دون المقدار لصيرورة المقدار عددًا بتجرده عن

المادة ومنهم من لم يركبه من الوحدات وجعل العدد
والمقدار مفارقين للمادة فجعل المثال للعدد والمقدار
معا لعدم صيرورة المقدار ح عددًا بالتجرد عنها و
الفريق الاول منهم من جعل المقدار قد لا يقبل النصف
كالعدد الذي هو مبداءه ومنهم من اوجب قوله اياه
مع قوله بتركبه من العدد وايضًا منهم من جعل العدد
مبداءً للصور الطبعيه حتى يكون عند التجرد عن المادة عددًا
وعند الخلط بها صورة انسان او فرس واما من جعل
العدد مبداءً للمقدار والصور الطبعيه ولم يجعله مفارقا
للمادة وهو فيثاغورس وطائفته كما حكى الشيخ فليس من
المثبتين لوجود المثل بل من النافين لوجودها وحلاف المشاء
معه في المبدائه دون وجود المثل لانفاقهما على وجود المثل
وبحث المبدائه خارج عما نحن فيه من النظر في وجود المثل

فلنعرض عما نحن فيه من النظر في وجود عما لا يتعلق بعرضنا
وكان بعضهم يرى ان الامر الطبيعي ينقسم اليهما دون الامر
التعليمي واليه اكثر ميل افلاطن كما حكي الشيخ وقال
المعلم الاول واتباعه بعدمه فيهما فالمثال على الراي الثاني
والراي الثالث متباينان تباين اخص تحت اعم هو المثال على
الراي الاول وبقي ههنا راي خامس حدث بعد الشيخ
احدثه صاحب الاشراق وتبعه فيه من بعده من متاخري
المتاخرين وهو ان المثل انما يكون للاجسام فان كان الجسم
نوعا فمثاله المفارق معقول يسمى صاحبه وربه وهو المثال
الافلاطوني وهو عقل من طبقة العقول العرضية الواقعة
في الشرف والتجرد عن المواد فوق طبقة النفوس وتحت طبقة
العقول الطولية وهو فاعل وجود النوع المعنى بشانه
الحافظ له المحامي عنه والنوع كالظل والرسم والعكس له

اي الى المعقول الابدي والمحسوس الذي سذجه

وان كان شخصا فمثاله المفارق مخيل هو المثال المعلق
والشبح الخيالي الواقع في الشرف والتجرد عن المواد تحت
عالم النفس وفوق عالم الحس واقول المثال لا يختص
بطبيعة دون اخرى بل طبيعة كل موجود مجردة عن المادة
وهي مثال نوري مطابق لافرادها والحقيقة التي انما توجد
مجردة عن المادة يكون المثال فيها عين الممثل والحقيقة
التي توجد مجردة عن المادة ومقارنة لها ايضا يكون
المثال فيها اول ما تقع عليه من الافراد وستسمع لهذا يوجد وجه
فصل بيان في الفصل الثالث وهذا راي سادس ناش
من الراي الاول وصفات الاجسام يكون صفات امثلها
في العالم العقلي كما هي صفات اعيانها في العالم الحسي
قيامها بها في عالمي المثال الحقيقي وقيل يحتمل ان يكون
قيامها بها في عالم المثال المعلق تخيليا لا حقيقيا وهو يحتمل

معنى احدهما ان لا يكون مثال الصفة موجودا اصلا
في نفسه او غيره لكن يتخيل انه موجود في الغير وثانيهما
ان يكون مثالها موجودا في نفسه لكنه قد يكون قائما بذاته
ويتخيل قائما به غيره والمعنى الاول ليس مرادا لانه يستلزم
ان لا يكون للصفة مثال معلق البتة بل المراد هو المعنى الثاني
فمثال الصفة المعلق قد يكون ذاتا ويتخيل انه صفة في
عالم المثال المعلق وقد لا يتخيل انه صفة هناك بل يتخيل
كما هو في نفسه ومنه يتحد الاعمال والاعيان اجزاء الجسم
امثلة هي اجزاء مثال ذلك الجسم في عالم المثال المعلق
دون عالم المثال الافلاطوني والمناسبة بين الجسم المتحيز
ومثاله الخيالي اظهر منها بين الجسم النوعي ومثاله العقلي
وهي كالمشابهة بين الصورة التي ترى في المرآة وبين صاحبها
فان قلت هل اشتراك المثال بين المثالين معنوي ام لفظي

قلت هو معنوي لان المثال مطلقا هو ما توجد في الخارج
من نوع او شخص هو جسم او جسماني فانما نداته عدم الوضع
مجردا عن جميع المواد والاجسام مطابقا لذلك الجسم او الجسماني
بمعنى ان المجرد لو قارن المادة لكان نفس ذلك المادي . و
المادي لو فارقها لكان نفس ذلك المجرد او ان يوجد للمادي
مفارق يشابهه نوعا من المشابهة وهذا المعنى مشترك بين
المثال العقلي والمثال الخيالي وبين المثال القائم بنفسه
وبين المثال القائم بغيره هذا والصور التي ترى في المرايا
الكثيرة من شخص واحد كزيد مثلا انما يقال لكل واحد منها
انه زيد بسبب ان الصورة الحاصلة في حالها من زيد
مطابقة لمثاله المعلق لا اختلاف بينهما الا بان احدهما قائم
بالخيال والاخر قائم بذاته في الخارج والصورة الحاصلة
في العقل من النوع مطابقة لمثاله الافلاطوني لا يختلفان

ايضا لا يكون احدهما موجودا في العقل والاخر موجودا
في الخارج وهذه المطابقة هي السبب في اشتراك مثال
النوع بين اشخاص ذلك النوع فان العقل انما يدرك منهما
ذلك المثال النوري وهو ماهية النوع على الراي المشهور
او مشابهه على راي صاحب الاشراق وزعم ان اجماع
الانبياء واساطين الحكماء ومشايخ الصوفية منعقد على
وجود عالمي المثالين واول قولهم ان رب النوع على
ذلك النوع بان المراد به ان نسبة رب النوع الى جميع
اشخاص ذلك النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام
فيضه عليها الا انه مشترك بينها فان المجرد كيف يقول
عاقل بوجوده في مواد كثيرة واشخاص مادية لا تحصى
فكانه بالحقيقة هو الكلي والاصل والنوع المادي هو
الفرع والقالب والانواع في اختلاف اعضائها وبيان

تخاطيطها واوضاعها وتنوع نفوسها تحذو حذو امثلها
النورية وامثلها الذوات عالمة بالصفات بامثلها وهي
بهذا الاعتبار علوم فان قلت العضو والتخطيط و
الوضع والنفس للشخص لا للنوع قلت اشخاصها لا تكون
للنوع بل لاشخاصه واما ماهياتها فتكون له وقيام النوع
بالمادة الجسمية لنقصه في ذاته وقيام مثاله النوري بذاته
لكماله في جوهره وهذا الراي يرجع في الحقيقة الى القول بنفي وجود المثل
فانه ما يؤول القول بمثبتها بما يطابق اصول نفاتها والفلاسفة
يقولون ايضا بوجودها بهذا المعنى فانهم انما ينفون وجودها
بالمعنى المشهور وهو ان تقوم المعاني الكثيرة مجردة عن
الكثرة وعن الصورات العقلية بجميع الحكماء المشائين و
الاشراقيين يقولون ان نسبة المفعول الى الفاعل كنسبة
الصورة التي ترى في المرآة الى صاحبها وهو موجود كالمركب

من مذهبي المشبس والنفاه وعند التحقيق هو قول بنفي
وجود المثل لا نفاته لابد من تاويل قول القدماء
بقول صاحب الاشراق لان المفارق انما يمكن ان يقال
انه مثال المادي لا مثله لمخالفتهما باللوازم لا ما يقول
المفارق هنا هو ماهية المادي والماهية والشخص
مخالفان باللوازم لان الماهية كلية والشخص جزئي و
لئن قال كل لازم للماهية لازم للشخص فنقول
ذلك انما يجب بحسب التحقيق دون الحمل لعقم الشكل الاول
والكبرى مهملة واقول حاصل القول بوجود المثل
كما سيظهر في اثناء تقرير ادلة مثبتي وجودها ان كل كلي
هو مجرد في نفسه عن المادة وعلائقها ليس انما يوجد في
ضمن الجزئيات حتى يكون وجوده بالعرض ووجودها بالذات
بل الامر بالعكس وح يحتمل ان يكون للامر الالهي مثال ايضا

وانما خصصوا المثال بالعلميات والطبيعيات لان الطبيعة
الالهية ان كانت من المجردات كانت موجودة في الخارج
نفسها مستغنية لذاتها عن امر زائد مضاف اليها وكانت
مثالا نوريا محضا لذاتها وان كانت من الامور العامة
كانت ملحوقة التجرد عن المادة والمقارنة لها بالانفاق
البحث الثاني في ذكر حجج القائلين بوجود المثل
واجوبة القائلين بعدمها عن تلك الحجج وتحقيق الحق في ذلك
استدل القائلون بوجود المثل في العلميات والطبيعيات
جميعا على صحة قولهم بهذا بوجوه الوجه الاول
ان الاشياء العلمية والطبيعية تحد وتبرهن في العلوم
العلمية والطبيعية والحد والبرهان ليسا للمعدوم لعدم
الفائدة في المطرفة ولا للشخص من حيث هو شخص لانه من
هذه الحيثية محسوس قابل التغير والفساد والحد والبرهان

انما يكونان لموجود معقول دائم الوجود غير قابل لهما فالبرهان
والحد انما يكونان للماهية في حال وجودها مجردة عن
العوارض المادية فوجودها لها يستلزم وجودها
مجردة والملزوم ثابت فيلزم ثبوت اللازم وهو المطلوب
واجيب عنه بانه لا يلزم من عدم كون البرهان والحد
للماهية بشرط شيء اعني للجزئيات كونهما للماهية بشرط
لا شيء لاحتمال كونهما للماهية بلا شرط شيء ومن المعين
بون بعيد كما عرف في موضعه فكون وجودها لها انما يكون
في حال اقترانها بالعوارض في الخارج لامتناع خلوها عنها
فيه لكن لا مدخل للعوارض في وجودها لها حتى لا يلزم
كونها لها بشرط شيء بل يكونان لها بلا شرط شيء والجواب
عن هذا الجواب ان الفرق بينهما في العقل لا الخارج لان
التجرد كالكلية من اللوازم الخاصة بالماهية والاقتران كالجزئية

من اللوازم الخاصة بالاشخاص ولئن قال الماهية
بلا شرط شيء اعم من الماهية بشرط لا شيء كما هي اعم من الماهية
بشرط شيء والعام لا يستلزم خصوصية احد فرديه اعني التجرد
فنقول الماهية بلا شرط شيء انما يكون اعم منها بشرط لا شيء
~~انما يكون اعم منها بشرط لا شيء~~ لو لم يكن التجرد عن المادة من
لوازمها وهو اول المسئلة ولئن قال الكلية لا يلزم
الماهية والا لزم من وجودها في الشخص وجود الكلية فيه
وهو محال فنقول انما يلزم من صدق حمل الماهية على
الشخص وحمل الكلي على الماهية صدق حمل الكلي على الشخص
لو صدق حمل الكلي على الماهية كليا وهو ممنوع لانه لا يلزم
من اقتضاء الانسان بذاته كونه كليا اقتضاؤه كون كل
انسان كزيد مثلا كليا فان الانسان عين زيد فجاز ان يكون
مفهوم الانسان مقتضيا لكونه كليا ومفهوم زيد مقتضيا

لكونه جزئيا من غير ان يقتضي الانسان كليته زيدا او يقتضي
زيد جزئيته الانسان غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون
مفهوم الانسان كليا في جميع الاوقات وهو لا يستلزم كليته
مفهوم زيد فانه ح انما يصدق زيد انسان والانسان
كلي دائما وهو لا يصح زيد كلي لعدم كلية الكبرى ولا يصدق
ح زيد انسان وكل انسان كلي لان المفروض ان الانسان
يقتضي كلية مفهومه لا كلية مفهومات جزئياته فيمكن ان يكون
حمل المجرد والكلي على الماهية واجبا مع كون حملها على الشخص
ممتنعا لا يقال يلزم مما ذكرتم ان يكون الماهية و
الشخص مختلفين في لوازم الماهية مع استوائهما في تمام الماهية
وهو خلاف ما نصوا عليه من وجوب استواء المختلفين في
جميع لوازم تمام الماهية لانا نقول استلزام اختلاف
اللوازم لاختلاف الملزومات بالماهية في حيز المنع الا ان

يخصص لوازم الماهية بلوازمها في الحمل ويفسر لازمها في
الحمل بما يحمل على كل ما يحمل الماهية عليه ولئن قال
الانسان مثلا لا يقتضي كليته بذاته لان نفس كون الشيء
انسانا لا يقتضي كونه كليا فالمقتضي لكون الانسان كليا ليس
كونه انسانا بل امرا آخر وهو المعنى بعدم اقتضاء الانسان
الكلية بذاته فنقول لا يلزم من عدم اقتضاء كون
الشيء انسانا لكونه كليا ولئن قال وجود الحد والبرهان
للماهية مشروط بتجردها عن الغواشي المادية في نظر
العقل وهو لا يستلزم تجردها عنها في نفس الامر فنقول
تجرد الماهية عن اللواحق المادية في البرهان والحد
يستلزم تجردها عنها في الوجود اذ لو احتاجت الى المادة
في الخارج لاحتاجت اليها في العقل لتوقف العلم بالمعلول
على العلم بالعلة فوجب تجرد الماهية عن المواد ولواحقها

والا لزم كون كل انسان كليا

عدم اقتضاء الانسان كليته لذاته ولا عدم اقتضاء كون الانسان انسانا لكونه

في العقل يستلزم استغناءها عنها في العلم وهو يستلزم
استغناءها عنها في الوجود وهو يستلزم وجودها في الخارج
مجردة عن المادة وعوارضها والملزوم موجود فيلزم
وجود اللازم وهو المطلوب ولن قال الامور
التعليمية والطبيعية يستغني في البرهان والحد عن ملاحظة
المواد الشخصية لكنها تحتاج فيها الى ملاحظة المواد الكلية
فنقول هي انما تفتقر فيها الى ملاحظة المواد الكلية
من حيث بحث عنها في العلمين التعليمي والطبيعي واما من
حيث ماهياتها فافتقارها اليها مطلقا ممنوع فان الامر
المادي عند القائلين بالمثل هو كالكثرة فكما ان العدد اذا
اخذ مطلقا كان من مبحوث الالهي وان اخذ محتاجا الى
مادة ما كان من مبحوث الرياضي كذلك كل امر جسماني اذا
اخذ مطلقا كان من مبحوث الالهي وان اخذ محتاجا الى مادة

لا بعينها او بعينها كان من مبحوث الرياضي او الطبيعي و
لن قال لو استلزم افتقار الشيء الى الهيولى في الخارج
افتقاره اليها في العقل لبطل جعل الامور التعليمية مفتقرة
اليها في الخارج لا العقل فنقول موضوع الرياضي وان
كان كما او ذا كم لكن الاعراض الذاتية التي يبحث فيه من
لوازم الكم بحسب الماهية لا الوجود وهي مستغنية عن المادة
لاستغناء ماهيته عنها فلذلك لم يحتج في الرياضي الى
ملاحظة المادة واعراض الكم الذاتية التي هي من لوازم
الوجود وان كانت مفتقرة الى المادة لافتقار وجوده
اليها لكنها انما تبحث في العلم الطبيعي ولن قال
فعلى هذا استغناء الشيء عن الهيولى في العقل لا يستلزم
استغناءه عنها في الخارج فضلا ان يستلزم مفارقته اياها
بالفعل فيه فيبطل اثبات مفارقة الامر التعليمي للهيولى

باستغنائه عنها في العقل فقول استغناء الشيء
عنها في العقل يستلزم استغناءه عنها في الخارج بحسب
الماهية وهو وان لم يستلزم مفارقته بالفعل عن الهيولى
في الخارج لكنه يستلزم امكان مفارقته اياها في الخارج
بحسب الماهية وامكان الممكن مع خيريته يوجب العلم
بوجوده لاشتمال العناية عليها الوجه
الثاني الانسان مثلا موجود في الخارج والا لم يكن يحمل
الانسان موجودا في الخارج لان هذا الانسان عبارة
عن الانسان مع قيد الهذية وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الكل وهو معنى واحد والا كان اشتراكه بين زيد وعمرو
وغيرهما من اشخاص الناس لفظيا لا معنويا وهو باطل بالضرورة
وذلك المعنى الواحد الخارجي الذي يحمله العقل على كثيرين متباينين
بتباين موادهم لا بد من كونه مجردا عن كل المواد في حد ذاته

اذ لو كان مادا حتى كان ذا وضع واين وقدر وزمان معينة
لامتنع من العقل حمله اياه على اناس باحوال مخالفة لتلك الحال
فصحة حمل العقل اياه عليهم يستلزم تجرده في نفسه عن المادة
وتوابعها والملزوم ثابت فيلزم ثبوت اللازم والانسان
المشترك المجرد عن فاسد نفساد المحسوسات فاذن ثبت وجود انسان
مجرد عن كل العوارض المادية مشترك بين جميع الناس ابدي
وهو المطلوب واحتج عنه بان الانسان واحد
بمعنى انه لا يختلف نسبته الى جميع اشخاص الناس بل كلها سواء
في احداث معناه المجرد في النفس لا بمعنى انه واحد بالعدد
لامتناع وجود الواحد بالعدد في كثيرين متباينين والا لزم
من وجوده فيهم اتصاف الشيء الواحد بالعدد بصفاتهم المتباينة
في الزمان الواحد فيكون الذاتان المتباينتان ذاتا واحدة
والامور المتباينة غير متباينة هذا خلف ووحدته

بالمعنى المذكور وان لم يكن اشتراكه بين الكثرة المتباينة
لكنها مع وجوده واشتراكه لا يستلزم وجوده في الخارج
واحدا بالشخص مجردا عن جميع المواد وشوائبها فلا يتم الدليل
المذكور والجواب عن هذا الجواب ان الشيخ فسر في
هذا الجواب وحدة الانسان بمعنى فسر به كلية صورته
العقلية ومطابقتها للاشخاص وترادف الكلية محال
بالبديهة بل الانسان وغيره من المعقولات وحدته
عقلية والواحد بالوحدة العقلية يمكن وصفه بالمتقابلات
معا اذ انما يأبى الاتصاف بها معا الواحد بالوحدة الحسية
او الخيالية او الوهمية ووحدة الشيء العقلية مع وجوده
في الخارج واشتراكه يستلزم وجود شيء واحد بالشخص
بالوحدة العقلية في الخارج مفارقا للاشخاص ومواد ها
غير فاسد بفساد ها مستمر الوجود من الازل الى الابد

ومجموع الامور الكلية موجود فيلزم وجود اللازم وهو المطلوب
فان قلت فما معنى وحدة الانسان ان كان معناها ما امتاز
به الانسان عن سائر الماهيات كانت الوحدة نفس التعين
النوعي وان كان معناها اتحاد ما تر النفس عن اشخاصه بصورته
العقلية كانت نفس المطابقة وان كان معناها منع نفس صورته
وقوع الشركة فيه كانت نفس الجزئية الحقيقية وكذا ان كان
معناها ان شخصه واحد او ان عدده واحد كانت نفس الجزئية
الحقيقية ايضا قلت معناها شيء آخر وهو انه غير
منقسم بالفعل الى جزئين بل هو اما لا جزء له اصلا او له اجزاء
مجتمعة اجتماعا صيرها واحدا في الجملة والشيخ لم يفرق بين
الواحد بالشخص والواحد بالعدد والحق ان بينهما فرقا فان الواحد
بالشخص هو الذي شخصه واحد اعني الشخص الواحد فهو اما يكون
شخصا والواحد بالعدد هو الذي عدده واحد فان كان شخصا

كان شخصه واحدًا وان كان ماهيةً كان ماهيته واحدةً
فهو اعم من الواحد بالشخص ان اريد بالشخص الجزئي الحقيقي كما هو
اصطلاحه فطبيعة الانسان واحدة بالعدد وليست واحدة
بالشخص فان قلت كيف يكون ماهية الانسان واحدة بالعدد
مع كثرة الناس قلت الذي عدده كثير هو جزئيات الانسان
لا الانسان نفسه فان الانسان في نفسه عدده واحد لا غير
فان قلت يمنع مفارقة الانسان لاشخاصه ومواده مع
حمله عليهم بها يستلزم وجوده فيها جميعًا فكيف يكون مفارقًا
لها معًا مع وجوده فيها معًا قلت استلزام حمله عليهم بالمواطاة
لوجوده فيهم وفي مواده بمعنى الحلول في المواد في حيز المنع اذ
لا معنى لوجوده فيهم الا حمله عليهم او اشتمال معقوليتهم على معقوليته
ولا يلزم من شيء منهما حلوله في مواده ولئن قال كيف
لا يوصف الانسان بصفات اشخاصه المادية وكل واحد منهم

بالمواطاة او حمله عليهم

عبارة عنه مع صفاته المشخصة فنقول جاز ان يكون اقتران
الانسان بتلك الصفات كاقتران النفس بالبدن في ثالث لا انسان
من النفس والبدن لا اقتران الحالين في ثالث او اقتران الحال
والمحل او نقول اتصاف الانسان بالعوارض المشخصة لزيد
انما يكون على وجه كلي وتعدد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية او هو
انما يوصف بها باعتبار جزئياته دون ذاته فلا يرد ما ذكرتم
واجيب عنه ايضا بانه مبني على وجوب اتصاف الانسان
من حيث هو انسان بالوحدة او الكثرة لان اثبات وحدة الانسان
بمعنى الكلي الطبيعي بقولنا الانسان من حيث هو انسان لا يخلو من
كونه واحدًا او كثيرًا لكن الانسان من حيث هو انسان ليس كثيرًا
فالانسان من حيث هو انسان واحد وهو المرام في هذا المقام
وهذا الجواب ايضا باطل لانا في الاستدلال لم نحتج
الى ان الانسان من حيث هو انسان واحد بل الى انه واحد مطلقا

سوآء كان كونه واحدًا من الحيثية المذكورة او من حيثية
اخرى والعلم بهذا القدر اولى ثم ان كان نظريًا فانتهآء
اثباته ليس على وجوب اتصاف الانسان من الحيثية المذكورة
بالوحدة او الكثرة بل على وجوب اتصافه في الجملة باحدهما
سوآء كان الاتصاف من تلك الحيثية او من حيثية اخرى و
اثبات قولنا الانسان واحد في الجملة ليس بالقياس المذكور
بل بقولنا الانسان واحد او كثير لكنه ليس كثيرًا فهو واحد
ولا شك في صحته ولئن قال الانسان بمعنى الكلي الطبيعي
وهو الانسان من حيث هو انسان هو الانسان المنظور اليه وحده
دون غيره من الاقتران بالزوائد والتجرد عنها والمنظور اليه
كذلك انما يصح الحكم عليه بما يكون ذاتيًا له دون ما يكون عرضيًا له
والوحدة والكثرة من الامور العرضية للانسان وغيره من
الماهيات فالانسان بمعنى الكلي الطبيعي انما يكون واحدًا من الحيثية

المذكورة والحكم عليه بالوحدة من تلك الحيثية كاذب
فضلا ان يكون العلم بصدقه ضروريًا واثبات صدقه مبني على
المقدمة الكاذبة لا الصادقة فنقول انما يشترط في
كون الشيء كليًا طبيعيًا تجريد النظر اليه عن النظر الى
الزوائد الغريبة لا عن النظر الى جميع الزوائد حتى لوازم
الماهية لان النظر اليه قد يستلزم النظر اليها فيمتنع تجريده
عنه لامتناع وجود الملزوم بدون وجود اللازم والوحدة
التي نتكلم فيها وهي الوحدة العقلية من مقومات الواحد بها
او من لوازمه بحسب ماهيته لا اقل من ذلك فان وحدة
كل واحد يمتنع وجوده بدون وجودها سوآء كان ذلك الواحد
عقليًا ووحدته عقلية او حسيًا ووحدته حسية وايضًا
قول الشيخ ههنا الحكم بالوحدة على الانسان بمعنى الكلي الطبيعي كاذب
لزيادتها عليه وغرابتها عنه بعض كون الحكم عليه بالوجود كاذبًا

فان الوجود زائد عليه وعرب عنه وهو ناقض ما نص عليه
من ان الكلي الطبعي موجود في الخارج كالانسان بمعنى الكلي
الطبعي وغيره فكما يصدق الحكم بالوجود على الانسان بمعنى
الكلي الطبعي مع زيادته عليه لكون اتحاده عليه ليس من
حيث هو انسان فقد يصدق الحكم بالوحدة عليه مع زيادتها
عليه لكون اتحادها عليه ليس من حيث هو انسان قال
الشيخ لم نقل انه يمكننا ان نحكم بالوحدة على الانسان حكما ما
ويكون ذلك الحكم كاذبا لغرابتها عن ماهيته بل قال انه
يمتنع منا الحكم بها عليه لغرابتها عن ماهيته قلت فليقل
بامتناع الحكم بالوجود على الانسان لغرابته عن ماهيته وهو لم يقل
بذلك لا يقال قول الشيخ ههنا يقتضي كون الماهية بشرط
لا شيء هي الماهية المجردة عن الزوائد وهي بهذا المعنى انما توجد
في الذهن لا العين كما صرح به وهو ينافي ما ذكر من انها بشرط

لا شيء جزء من الجزئي الموجود في الخارج لانا نقول
مراده بشرط لا شيء ههنا تجردها عن الزوائد في نفس الامر
ومراده به في قوله الماهية بشرط لا شيء جزء من الجزئي
الموجود في الخارج عدم تقومها بالزوائد وان تقوم بها مفهومات
جزئياتها فيسقط ما ذكرتم وايضا الانسان بمعنى الكلي الطبعي
هو الانسان لا الانسان المنظور اليه نظرا خاليا عن النظر الى
الامور الزائدة عليه والا لم يكن كليا طبعيا بل مقيدا واذا
كان كذلك فالانسان بمعنى الكلي الطبعي اذا جعل موضوعا لم يكن
الحيثية جزءا من الموضوع فلم يجب كون الحمل منها ولذلك صح
الحكم بالوجود على الانسان بمعنى الكلي الطبعي ولو كان الحيثية
واجبة الاعتبار في الموضوع الذي هو كلي طبعي لم يصح ذلك
الحكم فالانسان موجود واحد مشترك وكل موجود واحد مشترك
فهو موجود مجرد فالانسان موجود مجرد وهو المطلوب

ولن قال انما يلزم من وجود الانسان في الخارج ووحدته
فيه واشتراكه بين اشخاصه المحسوسة الموجودة فيه كونه مجردًا
فيه لو كان اشتراكه منها في الخارج واما اذا كان عروض الكلية
له في العقل فقط فلا يلزم من مجموع صفاته الثلث تجرده في
في الخارج البتة بل تجرده في العقل واشتراكه منها في الخارج
ممنوع لجواز اختصاص وجود الاشتراك بكونه في العقل
ويدل على هذا الاختصاص ان الاشتراك هو الحمل على الكثرة
والحمل انما يعرض للماهية بشرط وجودها في العقل فاشتراك
الانسان بين اشخاصه انما يلحقه في الذهن دون العين وايضًا
اشتراكه منها مشروط بمطلق تجرده بتجريد العقل اياه او بتجريد
غيره اياه فلم لا يجوز ان يكون تجرده بتجريد العقل اياه لا بتجريد
غيره اياه فلا يكون مجردًا في الخارج بل في العقل فنقول
الجواب عنهما ان الموجود الواحد في الخارج انما يصح من العقل حمله

على الكثرة واخذه كل واحد منها عبارة عنه مع خصوصيته
بشرط عدم حلوله في محل تلك الخصوصية اذ لو حل معها في
محلها لاستحال منه حلوله مع بقية الخصوصيات في محالها
مع كونه واحدًا بعينه لاستحالة حلول الحال الواحد بعينه
في المحال المتعددة بالبديهة ولن قال انما يستحيل ذلك
لو كانت وحدته حسية واما اذا كانت عقلية فلا فنقول
الانسان الواحد الموجود في الخارج على تقدير حلوله في مواد
اشخاصه يكون وحدته حسية لكونه مادة ح ولن قال
الانسان حال في مواد الناس مع انه غير محسوس عند الشيخ
فنقول المراد بالوحدة الحسية وحدة الهيولى او وحدة
ما يحل فيها او وحدة ما تركب منها فان كل واحدة من الثلث
يأبى النعت بالمقابلات معًا ولن قال كيف تجرد العقل
الانسان من الهيولى وهي جزءه فنقول المراد بالمادة المجردة

منها الانسان من الهيولى الشخصية والنفس تجرد منها مجموع
ماهيتها مع ماهية الحال فيها اعني ماهية الانسان الشخصي
لا يقال لم كذب ايجاب الوحدة والكثرة من الحيثية المذكورة
وصدق سلبهما عنه منها لانا نقول الصادق سلب
ايجابهما منها بشرط كون قولنا منها متعلقا بالايجاب دون السلب
فان سلبهما منها على ان يكون قولنا منها متعلقا بالسلب كاذب
قطعا وايضا الانسان بمعنى الكلي الطبيعي اما ان يوخذ كانه
شيء واحد مشار اليه او لا يوخذ فان اخذ لم يكن النظر اليه
مجردا عن النظر الى الزوائد الغريبة عنه فلم يبق كليا طبيعيا
وان فرضنا بقاءه كليا طبيعيا فانما يصح سلبهما عنه لا ايجابهما
عليه ح وان لم يوخذ فليس يصح ايجابهما عليه ولا سلبهما عنه لان
العقل انما يحكم عليه بهما ايجابا اذا قرن نظره اليه نظره الى
الزوائد الغريبة عنه او نقول وان لم يوخذ كشيء واحد

بل خلي صالحا للوحدة والكثرة وغيرهما لم يوخذ جزءا من
الموضوع والا لزم من عود الضمير فيها الى الانسان كونه كشيء
واحد مشار اليه وهو خلاف المفروض فصح من العقل الحكم عليه
بهما ثبوتا وانتفاء ولا ناقض النفي لاثبات لاختلاف الموضوع
ولو قال الوحدة لا تلزم شيئا من الماهيات البتة لان
كل ماهية مقولة على كثيرين وكل مقول على الكثرة مقول على الواحد
والكثير وكل مقول عليهما يوصف بالوحدة والكثرة وكل ما يوصف
بهما لا يستلزم شيئا منهما والا لم يوصف بالآخر فلا شيء من
الماهية يستلزم الوحدة اصلا فلا يصح الحكم على الانسان من
حيث هو انسان بالوحدة فنقول لا نسلم ان المقول على
الواحد والكثير يوصف بالوحدة والكثرة بل هو في نفسه انما
يوصف بالوحدة وحدها والموصوف بالكثرة جزئياته لا عينه
واجيب عنه ايضا بانه مبني على استلزام دوام وجود

واجيب عنه ايضا بانه مبني على استلزام دوام وجود

الانسان لدوام وجود انسان واحد وهو انما يصح لو كان
الانسان مطلقًا والانسان الواحد متساويين وليس كذلك
بل الانسان مطلقًا اعم من الانسان الواحد ودوام وجود
العام لا يستلزم دوام وجود الخاص وهو ايضا باطل لان
وحدة الماهية وهي الوحدة العقلية يلزم الانسان والملزوم
يستلزم مجموع الملزوم واللازم الوجه الثالث الحيوان
بما هو حيوان غير موجود في الاشخاص لان الموجود في الاشخاص
هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان والحيوان بما هو حيوان موجود
فهو اذن مفارق للاشخاص فهو مجرد عن جميع المواد وانما قلنا
الموجود في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان اذ
لو كان الحيوان بما هو حيوان موجودًا لهذا الشخص لم يخل اما ان
يكون خاصًا به او غير خاص به فان كان خاصًا به لم يكن الحيوان
بما هو حيوان هو الحيوان الموجود فيه بل كان الحيوان الموجود فيه

هو حيوانًا ما وان كان غير خاص به كان شيء واحد بالعدد
بعينه موجودًا في الكثير وهو محال وهذا الوجه لبعض معاصري
الشيخ اورده على سبيل القدح في الحكمة لا على انه مثبت
لوجود المثل وهو دال على وجودها كما قررناه واوى الله الشيخ
واجب عنه بانه مبني على استلزام وجود حيوان ما في
هذا الحيوان الموجود في الخارج لعدم الحيوان بمعنى الكلي الطبيعي
فيه وهو ممنوع لامكان وجود كليهما فيه كوجود البياض
والبياضية في الموضوع الواحد معًا والفرق بين الحيوان وحيوانية
هو الفرق بين اسم الجنس والكلية وهو ان الاول عبارة عن الماهية
بلا شرط شيء والثاني عنها مع وحدة ما لا بعينها واذا كان
كذلك فوجود حيوان ما في الشخص الحيواني الخارجي يثبت وجود
الحيوان بمعنى الكلي الطبيعي فيه لا بعينه وهذا الجواب
باطل لانا لم نسلم وجود الحيوان في هذا الحيوان الموجود في

الخارج لوجود حيوان ما فيه بل باستلزام وجوده فيه للخصوص
او العموم وهذا الجواب ايضا باطل لان الكلي الطبيعي
لا يجب في اتصافه بشيء ان يكون الاتصاف من الجهة المذكورة
والا لم يصح الحكم بالوجود على الكلي الطبيعي كما سلف واجيب
عنه ايضا بانه هب ان في الوجود حيوانا مفارقا لكن ذلك
الحيوان المفارق لا يكون محمولا على هذه الحيوانات المحسوسة
لاستحالة حمل المجرد على المادي بالمواطاة فلا يكون الحيوان
المحمول على هذه الحيوانات مجردا واذا كان الحمل على الكثرة متفقا
للمفارقة فلا يصح الاستدلال به عليها فلا يكون الماهية فاية
نفسها في الخارج مجردة عن اوراد ما فيه كما ظن وهذا الجواب
ايضا باطل لانا لا نسلم استحالة حمل المجرد على الجسماني بالمواطاة
فانه اول المسئلة فكيف يجعل مقدمة في اثبات نفسه وهل
ذلك الا مصادرة على المطلوب الاول ولئن قال الحمل

واتصاف كل واحد منهما محالا واجيب عنه ايضا بانه مبني على وجوب اتصاف الحيوان من حيث هو حيوان بالخصوص او العموم

هو الحكم بان هذا هو ذلك ومعناه ان الشيء الذي
هو هذا هو بعينه ذلك يستدعي الاتحاد بين الموضوع
والمحمول في الذات والوجود والجعل ومن المحال ان يكون
المجرد والمادي ذاتا واحدة موجودة بوجود واحد ومجعولة
بجعل واحد فيستحيل حمل احدهما على الآخر فيمتنع حمل
الحيوان المفارق على الحيوانات المحسوسة فنقول
ذكر الشيخ ان المعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطاة
وفسره بما ذكرتم وهو يقتضي ان يكون كلية الانسان مثلا
صحة حمله على كل واحد من اشخاصه بانه هو وذكر ان
ذلك انما يلحقه بشرط وجوده في العقل وان الكلي بالفعل
صورته العقلية لا نفسه واليه اشار في الشفاء بقوله
فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وان كليتها
مطابقتها للكثرة بمعنى ان كل واحد من الكثرة لو حصل في

العقل محذوفاً عنه مشخصاته المادية لكان نفس تلك
الصورة العقلية ولو حصلت تلك الصورة العقلية في الخارج
متشخصة بمشخصاته المادية لكانت عينه وهو صريح في
ان الكلية مطابقة الكلي للجزئيات والحمل مطابقة المحمول
الموضوع بالمعنى المذكور كقولنا زيد ماش فان معناه ح
ان زيدا اذا اخذ مجرداً امن مشخصه المادي لكان نفس الماشي
وان الماشي اذا اخذ موجوداً في مادة زيد كان عينه
وكما يطابق الصورة الذهنية الاشخاص العينية بذلك المعنى
يصح ان يطابق الموجود الخارجي المفارق الاشخاص الخارجية
المادية به فقوله يقتضي صحة حمل المجرد على المادي فكيف
انكره ههنا ولئن قال كيف يتحد المجرد مع المادي
في الوجود فنقول الموضوع والمحمول انما يجب اتحادهما
في الوجود باعتبار ما به الاتحاد بينهما من الذات وهي ههنا

المجرد فان المادي عبارة عنه مع مشخصه المادي عند
العقل فالمادي والمجرد موجودان بوجود واحد هو وجود
المجرد واما باعتبار ما به التغاير بينهما وهو العوارض
المشخصة الجسمانية التي يفصل بها المادي على المجرد فلا يجب
اتحادهما في الوجود بل يغايرهما فيه والموجود بالحقيقة هو
الماهيات المعقولة واما الاشخاص فتوهم وتخيل من
اجتماعاتها على انحاء مختلفة من النسب والاضافات
لا يقال حمل الانسان على الكثرة وان كان انما يلحق
الموجود منه في العقل لا الخارج لكن العقل انما يعتبره
بين نفسيهما لا بين صورتيهما والا كذب كل حمل واذا كان
المحمول هو الانسان نفسه لا صورته العقلية لم يلزم من
قول الشيخ حمل المجرد على المادي لانا نقول سلمنا لزوم
كذب الحمل ح لكن ذلك ليس لكذب حمل المجرد على المادي بل

لعدم اتحاد الموضوع والمحمول في الذات ح فكما ان الحمل انما يلحق
الانسان حال كونه مجردًا في العقل فقد لا يلحقه الا حال
كونه مفارقًا في الخارج ولذا قال الماهية انما تحمل على
الشخص بلا شرط شيء واما بشرط لا شيء فيمتنع حملها عليه فان
كان الانسان مفارقًا في الخارج فهو انما يحمل على زيد قبل
العلم بمفارقته واما بعد العلم بها فيمتنع حمله عليه فالقائل
بالمثل يلزمه ان لا يحمل الماهية على شيء من افرادها البتة
لعلمه بمفارقتها فيقول كما انا قد نحمله جاهلين بتجرده
الذهني او عالمين به مع عدم قدحهما فيه ايضا لا يقال
كلية الانسان غير كلية صورته العقلية لان كلية الانسان
صحة حمله على الكثيرين بالمواطاة وكلية صورته العقلية
مطابقتها لاشخاصه الخارجية بالمعنى المذكور والحمل انما يعتبره
العقل من نفس الانسان ونفس الكثيرين وان كان عند وقوعه

ح العلم والجهل في صدق
فقد نحمله جاهلين
جرده الخارجي او عالمين به
مع عدم م

بالفعل انما يقع بين تصورهما فان الانسانية الكلية يمكن ان
يلحقها الكلية حتى يكون الكلية مقومة ولا حقة لها باعتبارين
وهي انما يلحقها الكلية بالنسبة الى الصور الموجودة منها في
الاذهان لا بالنسبة الى الناس الموجودين في الاعيان
لان الكلية التي بالنسبة اليهم يكون مقومة لها لا لاحقة
لها فالانسانية الكلية التي في عقل زيد مثلا من حيث
صورة واحدة متشخصة بتشخص نفسه الجزئية يكون جزئية
ومن حيث مطابقتها لكل واحد من الناس يكون كلية لكن
هذه الكلية يكون جزءًا منها لا عارضة لها اذ عروضها
انما يكون للانسان المطلق وتلك المطابقة هي معنى اشتراكها
بين الناس وهو الاشتراك المقوم لها لا اللاحق لها فان
الاشتراك العارض انما يكون لمطلق الانسان العقلي لا للانسان
العقلي الذي في عقل زيد والانسان العقلي بالنسبة الى

الصور الموجودة منه في النفوس يكون كليا طبيعيا فالكلية
انما تلحق الشيء باعتبار كونه كليا طبيعيا وانما تقوم باعتبار
كونه كليا عقليا واشتراك الكلية بين الكليات العارضة و
المقومة لفظي لا معنوي والمطابقة هي الكلية المقومة لا
الكلية اللاحقة وحمل المواطاة انما يعتبر في الكلية العرضية
لا في الكلية الذاتية فالشيخ نفى الكلية العارضة والحمل عن
المفارق بالنسبة الى المقارن واثبت الكلية المقومة التي هي المطابقة
للمفارق بالنسبة الى المقارن وهو حق لا شبهة فيه لانا
نقول لو كان الامر كما ذكرتم لم يصح تصوير عروض
الكلية للطبيعة في حال وجودها في العقل بمطابقة الموجود
منها فيه لافرادها الخارجية بل كلامه يدل صريحا على ان
كلية الانسان هي كليته صورته العقلية وعلى ان كليتها نفس
المطابقة باحد المعنيين المذكورين اللهم الا ان يقال انه

انما جعل كلية الانسان كلية صورته وكليتها المطابقة للفهم
لا للتحقق ويقال ان المطابقة سبب الكلية لا نفسها اذ لولا
المطابقة لم يكن الانسان كليا فبقي كلامه سليما عن الطعن
لكن يعود اليه من راس ويقول له لم لا يجوز ان يكون التجرد
العقلي كالذهني في عدم المنع عن الحمل على الكثير لا يقال
التجرد العقلي يمنع ذلك لانه يجعل الانسان مطلقا مساويا
للانسان المفارق والتجرد الذهني لا يجعله مساويا له
فافترقا لانا نقول التجرد العقلي انما يوجب تساويهما في
التحقق لا الصدق لان الانسان مطلقا اعم من الانسان
المفارق في الصدق وان قلنا بوجود المثل اذ انما يصح ان
يقال مثلا زيد انسان لا انسان مجرد ولزوم احد الخواص
بحسب الصدق العام في الوجود لا ينافي صدق حمله على
بقيتها لا يقال الانسان المحمول على زيد هو الانسان المعين

احد افراده لا الانسان المطلق اذ انما يصح ان يقال زيد
انسان لا زيد الانسان والا انحصر الانسان في زيد وهو
باطل لانا نقول اللام في الانسان ههنا لتعريف الجنس
وثبوته كما مر آنه لقربه من النكرة فمعنى قولنا زيد الانسان
زيد انسان من الاناسي وهو قريب من معنى قولنا زيد انسان
فسقط ما ذكرتم بل حمل الانسان على ذلك الشيء بالضرورة
الوجه الرابع ذكر الامام ان المشترك من الناس
الموجودين في الخارج هو الانسان الخارجي لا العقلي لانه
يمتنع ان يكون تلك الصورة الحالة في نفس طول العرض في الموضوع
جزءا من اعيان جميع الناس الموجود بعضهم قبلي وبعضهم معي و
بعضهم بعدي بالزمان واذا لم يلحق الكلية صورة الانسان
التي في النفس فهي انما تلحق الانسان في الخارج فالانسان العيني
مشترك لا الذهني ويسمى صورته التي في نفسي كلية مجاز

لكون المعلوم بها وهو مطلق الانسان او الانسان العيني كليا
فالانسان مجرد في الخارج عن المادة وعلائقها الشخصية
ثم قال وهذا هو التحقيق وهو صريح في صحة القول بالمثل
وهو المطلوب الوجه الخامس حصة زيد وحصة عمرو
من الانسانية في الخارج اما متباينتان او متحدتان والاول
يقتضي كون الحصتين فردين آخرين مباينين من الانسانية
فيحتاجان الى حصتين اخريين شاملتين لهما كما ذكرنا فيتسلسل الكلام اليهما
ويلزم التسلسل فيتعين الثاني وهو نفس القول باشتراك الماهية
بين افرادها في الخارج اعني القول بوجود المثل الوجه
السادس الانسان موجود في الخارج وليس بمحسوس فيه فيكون
مجردا فيه والا كان محسوسا هذا خلف وانما قلنا ان
الانسانية لو كانت مادية لكانت محسوسة لانها حينئذ تكون
في مادة زيد نفس زيد وفي مادة عمرو نفس عمرو وفي مادة

خالد بعض خالد وكل واحد منهم محسوس فيكون محسوسه فيصح
القول بالمثل وهو المطلوب الوجه السابع كلي الشيخ
في الفصل الاول من النمط الرابع عمن يضطر نفوسهم قوايم الوهمية
الى الحكم على غير المحسوس بما يختص بالمحسوس كالمشبهة واما لهم
من العوام الحاكمة عليهم اوهامهم اقوال ثلثة الاول
ان الموجود والمحسوس متساويان او ان كل موجود محسوس
الثاني ان كل ما ليس بمحسوس ليس بموجود بالبتة الثالث
ان كل ما ليس بوضعي ليس بموجود اصلا والقول الثالث هو
قولهم في الحقيقة فانهم انما يستنكرون وجود ما ليس بوضعي
لا وجود ما ليس بمحسوس اذ كثير من الموجودات عندهم لا يصل
اليها عقولهم فضلا عن اوهامهم وابطل الاقوال الثلثة
بطبايع المحسوسات وبطلان القول الاول بها ظاهر فانها
موجودة وليست بمحسوسة بشيء من الشكل الثالث بعض الموجود

ليس بمحسوس وهو نقيض القول الاول وبطلان القول الثاني
بها ظاهر ايضا فانها ليست بمحسوسة وهي موجودة ينتج منه
بعض ما ليس بمحسوس موجود وهو نقيض القول الثاني واما
القول الثالث فانما ينقض بها بشرط ان يكون مع وجودها
في الخارج ليست بوضعية فيه حتى يقول هكذا طبايع
المحسوسات موجودة في الخارج وليست بوضعية فينتج من
الشكل الثالث بعض الموجود في الخارج ليس بوضعي فيه وينعكس
بالاستواء الى قولنا بعض ما ليس بوضعي في الخارج موجود فيه
وهو نقيض القول الثالث والقول بوجود ماهيات المحسوسات
في الخارج مفارقة فيه للهوية نفس القول بوجود المثل فاما
ان يعترف بفساد بطلان الدليل المذكور على بطلان قول المشبهة
او يعترف بصحة القول بوجود المثل وهذا الوجه يجب علينا
ان نكلف انفسنا الجواب عنه فان الشيخ غير قايل بوجود المثل

وان لم يعترف بفساد الدليل المذكور فليعترف بصحة القول بوجود المثل م

فلا بد من تفسير قوله بما لا ينفي وجود المثل فقول الشيخ
لم يتعرض صريحا لنفي القول الثالث باعتبار معناه الحقيقي وهو
الحكم على المفارق بامتناع وجوده بطبائع المحسوسات ولهذا
جعل نفي الوضع بها بعد بيان وجودها بعدم محسوسيتها لا
بعدم وضعيتها فان قلت الشيخ ليس بصادق في نقل القولين
الاولين عنهم فانهم يعترفون بوجود ما تصل اليه العقل فضلا
عن الحس بل قولهم في الحقيقة انما هو القول الثالث
فما هو قولهم لم يبطله الشيخ وما ابطله ليس بقولهم بل هو مفترى
عليهم قلت الموجود الذي ليس بمعلوم يكون من شانه ان يدرك
بالحس عندهم فان قلت ناقض الوضع انما يتسلم من المجيب
ما يقضه او ينقض به فلم حكى الشيخ عنهم القول الثالث
مع عدم كونه شيئا منهما قلت المراد بالعبارات الثلث
معنى واحد وهو تساوي المحسوس والموجود وانما عبر عنه بعبارات

مختلفة لمزيد الوضوح وفوائد يستعرفها او يقول
يجوز ان يكون مراد الشيخ بغير الوضعي ما ليس بمحسوس ولا متخيل
ولا موهوم وانما عبر عما ليس محسوسا ولا متخيلا ولا موهوما
بما ليس بوضعي لتساويهما عندهم وان كان ما ليس بوضعي اخص
مما ليس محسوسا ولا متخيلا ولا موهوما عنده وانما عبر
بالمحسوس عن القدر المشترك بينه وبين المتخيل والموهوم لاتهما
توابعه وفي حكمه او لان الحس قد يستعمل في مطلق الشعور
بالجزئي كما يستعمل الحواس في المشاعر مطلقا او لعدم تميزهم
بين المحسوس والمتخيل والموهوم واستعمالهم لفظ المحسوس في معنى
المتخيل والموهوم وح يكون معنى القول الثالث نفس معنى القولين
الاولين فيكون نقضه نفس نقضهما ولذلك لم يذكر نقضه بعد نقضهما
وانما عبر عن فحوى قولهم بتساوي الموجود والمحسوس بعبارات
ثلث لان العبارة الاولى تفيد مجرد اعتقادهم تساوي الموجود

والمحسوس والثانية بعد اعتقادهم اولية ذلك لاعتقاد
والثالثة بعد تساوي غير المحسوس وغير الوضعي عندهم
فينقض القول الثالث لوجود طبايع المحسوسات كانقاض
القولين الاولين به او نقول طبايع المحسوسات في حال
العلم بها تكون موجودة ومفارقة معًا فان كان وجودها
ح في الخارج فانقاض القول الثالث بها ظاهر وان كان
وجودها ح في العقل كان بعض الموجود في الخارج وهو محلها
اعني العقل مفارقا وهو المطلوب او نقول مراد القوم
بالموجود مطلق الموجود اعم من ان يكون خارجًا او عقليا وح
ينقض بها الحكم بان كل مفارق ليس بموجود اصلا فانها في حال
العلم بها تكون مفارقة وموجودة معًا فيكون بعض المفارق
موجودًا في الجملة وهو ينقض قولهم الثالث الوجه الثاني
ذكر المحقق ان البنية بوجود طبايع المحسوسات على فساد قول المدعي

لا وهامهم ليس من حيث عمومها وخصوصها بل من حيث هي هي
حال كونها مجردة عن الغواشي الغريبة كالانية والوضع والكم
والكيف المعينة فانها من الحيثية المذكورة في الحالة المذكورة
تكون موجودة والا كذب حملها بالمواطاة على المحسوسات
وغير محسوسة والا وجب ان يكون الاحساس بها مع لواحق معينة
كانية ما ووضع ما متعينين فيمتنع ان يحمل بالمواطاة على ما ليس
بموصوف بالكون في ذلك الانية وعلى ذلك الوضع فلا يكون
مشتركة بين المحسوسات في تلك الحال وقد فرضت مشتركة بينها
فيها هذا خلف فلا بد في الوجود من وجود موجود غير محسوس
وهو الموجود المعقول وهو نقيض قولهم وذلك هو المطلوب
وهو صريح في ان طبايع المحسوسات موجودة في الخارج في حال
عراتها عن العوارض المادية وهو نفس القول بوجود المثل
ويجب علينا ان نشوم انفسنا الجواب عن هذا الوجه لان المحقق

من منكري وجود المثل فلابد من تفسير قوله بما لا يقتضي وجودها
فقول المحقق لم يتعرض صريحا لنقض القول الثالث باعتبار
مدلوله المطابقي وهو الحكم على كل مفارق بانه يمتنع ان يوجد
اصلا وراسا ولهذا جعل نقض الوضع بوجود طبايع المحسوسات في الخارج
وعدم محسوسيتها لا بوجودها وعدم وضعيتها لانها مع وجودها
تكون وضعية عنده لانكاره وجود المثل وابطال القولين
الاولين يكفي في ابطال الثالث لتساوي غير المحسوس وغير الوضعي
عندهم او يقول يجب ان يكون مراده بتجرد طبايع المحسوسات
عن الغواشي الغريبة تجردها عنها في العقل لا في الخارج و
انتقاض القول الثالث بوجود طبايع المحسوسات ح اما باعتبار
محلها فانه مفارق وموجود في الخارج او لان المراد بالموجود
مطلق الموجود اعم من ان يكون خارجيا او عقليا كما مر في الجواب
عن الوجه السابع او لتساوي اللاوضعي واللامحسوس او لاتحادهما عندهم

الوجه التاسع وجود الماهية المادية الاشخاص في
الخارج مفارقة في العقل للهيولى يوجب القطع بانها لا تقتضي
الحلول في الهيولى لذاتها والا لم يوجد في العقل مجردة عنها
فالمفارقة ممكنة لها في الخارج بحسب ماهيتها فالمثل
الافلاطونية ممكنة الوجود في الخارج وهي اشرف مما بعدها
من النفوس والاجسام والممكن الاخس انما يوجد بعد وجود
الممكن الاشرف لاحاطة العناية بخيريته وافضائها كون
الوجود على اتم ما يمكن ان يكون عليه فلابد من كونها موجودة
في الخارج وهو المطلوب الوجه العاشر الموجود في
عقلي من الانسان علم واحد بموجود في الخارج والعلم الواحد
بالموجود الخارجي لابد له من معلوم واحد في الخارج يطابقه
فالانسان الواحد الخارجي المعلوم بذلك العلم الواحد لابد
من كونه مشتركا بين الناس في الخارج فيكون مجردا فيه وهو

نفس القول بوجود المثل الوجه الحادي عشر
وحدة العلم بالنوع تابعة لوحدته الخارجية المستتبعة
لاشتراكه بين الاشخاص في الخارج المعلول لتجرده فيه و
الاشتراك الذهني لابد فيه من الوحدتين وكثرة الجزئيات في
الوجود فهو انما يكون بعد تجرد المشترك في الخارج فكل مشترك
في الذهن مفارق في العين وهو نفس القول بوجود المثل الوجه
الثاني عشر لو لم يكن الماهية واحدة في الخارج لم يكن موجودة
فيه البتة لان كل موجود فيه واحد فيه بالبداهة ووحدتها
فيه يستلزم اشتراكها فيه وهو يستلزم تجردها فيه وهو
القول بوجود المثل الوجه الثالث عشر القول بان
الكلي الطبيعي ليس بواحد في الخارج قول بعدم المعقولات
فيه وهو يشبه القول بعدم المحسوسات فيه فيكون باطلا
فان المدرك بالذات وان كان هو الصورة الواحدة الادراكية

لكنها اذا كانت منتزعة من موجود خارجي فلابد لها من
موجود واحد خارجي تطابقها دون غيره من الموجودات الخارجية
يكون مدركا بها دون غيره فيكون القول بان الكلي الطبيعي
واحد في الخارج حقا وهو يستلزم صدق القول بوجود
المثل كما عرفت الوجه الرابع عشر لو لم يكن الطبيعة واحدة
في الخارج لصح ان يقال الانسان مثلا عبارة عن احد الاشخاص
المعلومة بالعلم الواحد ولا وجود للكلي الطبيعي في الخارج
البتة وهو باطل لاستلزام انتفاء الطبيعة انتفاء الشخص
لامتناع وجود الخاص بدون وجود العام فلا موجود البتة وهو
سفسطة محضة ولئن قال لو كانت الوحدة من لوازم
الوجود لكان كل موجود واحدا فلم يكن بعض الموجود كثيرا
وهو باطل بالضرورة فيقول الموجود الكثير يكون واحدا
باعتبار نفسه وكثيرة باعتبار غيره فيكون كل موجود واحدا الا في

كون بعض الموجود كثيرًا لاختلاف الاعتبار ولن قال
وحدة الانسان يرجع الى وحدة العلم باشخاصه وهو نفس العلم به
فانها كما نص عليه الشيخ عبارة عن استوائهم في احداث صورة
واحدة معقولة مطابقة لكل واحد منهم من حيث هو انسان
وغير مطابقة لما ليس بانسان فنقول وحدة العلم تابعة
لوحدة المعلوم فلو لم يكن الانسان واحدًا في نفس الامر لم يكن
العلم به واحدًا فيه بل كان لا انسان ولا علم به في الوجود
الوجه الخامس عشر وهو كالاول الامر العلمي او الطبيعي
يرسم ويحد والبرهان واحد للموجود دون المعدوم لما مر في
الوجه الاول والموجود الذي يكون له برهان او حد في
العلم الرياضي او الطبيعي اما كلي مجرد معقول او جزئي مادي
محسوس والثاني محال لان الشخص الجسماني المحسوس فاسد ولا برهان
على الفاسدات ولا حد لها فيكون العلمي المبرهن او المحدود

موجودا مجردا في الخارج عن الهيولى فيكون ماهيات المحسوسات
موجودة فيه مجردة عنها وهو المطلوب الوجه
السادس عشر لو لم يكن ماهية المحسوس مجردة في نفسها عن الهيولى
لكان تجردها عنها عند العلم بها من معلولات العقل وهو
محال لانا نجد من انفسنا انها لا تقدر على ذلك ولا ذلك
ممكن ولن قال المراد بتجريد العقل ماهية المحسوس عن
الهيولى تأثره عنها بان مجرد لتجرد موضوعه وهو العقل
فنقول فعلى هذا لا يكون طبيعة المحسوس مجردة عند العلم
بها ولا يكون لها برهان ولا حد فانهما انما يكونان للمجرد وذلك
باطل بالضرورة البحث الثالث في ذكر
ادلة الراي الثاني ذكر القائلون بوجود المثل في العلميات
دون الطبيعيات وجهين الوجه الاول على وجود
المثل في العلميات وهو ان الكم مطلقًا او العدد منه مستغن

عن المادة في الحد فيجب ان يستغني عنها في الوجود اذ لو احتاج
اليها في الوجود لاحتاج اليها في الحد لتوقف العلم بالمعلول على
العلم بالعلة الوجه الثاني على عدم المثل في الطبيعيات
واجيب عن هذا الوجه بان المقارنة لا تقتضي المداخلة
فلا يلزم من استغناء الشيء عن غيره في التصور عراءه عنه حتى
لا يكون احدهما حالاً في الآخر ولا كلاهما حالاً في محل واحد
فلا يلزم من استغناء الشيء عن المادة في الحد مفارقته لها في
الوجود وهذا الجواب باطل لان استغناء الشيء عن
المادة في الحد هو استغناء العلم به عن العلم بها وهو يستلزم
استغناء وجوده عن وجودها اذ لو افتقر وجوده الى وجودها
لافتقر العلم به الى العلم بها ضرورة توقف العلم بالمعلول على
العلم بالعلة الوجه الثاني على عدم المثل في الطبيعيات
وهو ان المقولات تسع وان جعلوها تسعاً لعدم فرقهم بين

الجوهر والكم وعدم قولهم بعرضية المقدار والعدد وان فعل
وان فعل ماديان والكيف اربعة انواع ثلثة منها اعراض
جسمانية ايضاً احدها الكيفيات المحسوسة المسماة
بالانفعالات والانفعاليات وثانيها الكيفيات النفسانية
التي هي الحال والملكة وثالثها الكيفيات الاستعدادية من
القوة واللاقوة والنوع الرابع من الكيف كلي كالاين والمتى
والوضع والجدة والاضافة يلحق جميع المقولات مما يلحق منها
الكم والكلي يكون حكمه حكمها في انه مجرد وما يلحق منها غيرهما من
باقي المقولات يكون حكمه حكم الباقي في انه جسماني فيلزم من
هذا التقرير ان يكون ما ليس بكم ولا كمي منها مادياً وكل مادي
معلول المجرد عن المادة فكل ما هو غير كم ولا كمي منها فهو معلول
المفارق والتعليمات مجردة عن المادة فهي علل لكل ما ليس بكم
ولا كمي وما ليس كما ولا كمياً منها هو الامور الطبيعية فالامور

الطبعيه باسرها معلوله للامور التعليميه واجيب
عن هذا الوجه بانه لا يلزم من معلوليه الطبعيات للمجردات
ومن كون التعليميات مجردة كون الطبعيات معلوله للتعليميات
لجواز كونها معلوله لمفارقات اخرى اذ لا يلزم من كون الجسمانى
معلولا لمجرد كونه معلولا لاى مجرد فرض وقد يكون الشئ معلولا
لمفارق دون مفارق آخر وهذا الجواب باطل لان
الدليل المذكور يمكن توجيهه على وجه يسقط عنه هذا الاعتراض
كما نقول المعقولات تسع وما ليس بامر الهى منها فهو امر تعليمى
او متولد لمقارنته للمادة لان الكم وما فى حكمه من الاين والمتى
والوضع والجدة والكيفيه المختصه بالكميه تعليمى والانواع الثلثه
الباقيه من الكيف وهى الكيفيات المختصه بذوات الانفس و
الكيفيات المحسوسه والكيفيات الاستعداديه ومقولتا ان
يفعل وان ينفعل طبيعيه والاضافه تلحق جميع الاشياء و

وكل ما يلحق منها شيئا يكون حكمه حكم ذلك الشئ الملحوق فما يلحق
منها الكم او الكمى فهو تعليمى وما يلحق منها الانواع الثلثه من
الكيف ومقولتى ان يفعل وان ينفعل فهو طبيعى واما ما يلحق منها
امرا الهيا فهو الهى لا مثال له والامور الطبيعيه معلوله للامور
التعليميه لانا اذا جردناها عن المادة صارت امورا تعليميه
مجرده من الاعظام والاشكال والاعداد واذا كان كذلك
فهى انما حدثت بمقارنتها للمادة فتكون الامور التعليميه علة
للامور الطبيعيه بهذا الاعتبار وتكون الباقى من الامور التعليميه
بعد تجريدها عن المادة مثالا للمحسوسات التعليميه دون الطبيعيه
لكونه تعليميا ح لا طبيعيا وهو المطلوب ولا خفاء فى عدم
ورود الاعتراض المذكور على هذا التوجيه البحث
الرابع فى ادله الراى الثالث والشيخ لم يذكر للقائلين بوجود المثل
فى الطبيعيات دون التعليميات دليلا يختص بوجود المثل فى

الطبعيات دون التعليميات بل ذكره للاتفاق عن افلاطون
على امتناع وجود المثل في التعليميات وهو 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 وكل مقدر ليس الا لانفعال
عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها
فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال وهذا الدليل باطل
لان ماهية الصورة الجسمية على تقدير وجودها مفارقة للمادة
وعلائقها يكون من سنخ المجردات الصرفة فلا يكون متناهية
او غير متناهية بمعنى المعدول بل ماهية كل شيء لا توصف
باحديهما لانها معقولة وواجب الاتصاف باحديهما هو افرادها
الحسية لا نفسها واقول في توجيه هذا الراي ان المراد
فيه بالمثال هو المثال المستقل بنفسه وهو انما يكون للجسم لا الكم

لعرضيته فماهية كل جسم قائمة بنفسها مفارقة لافرادها
لما ذكرنا من دلائل الراي الاول لجوهريتها وماهية كل كم
وان كانت في الخارج منفردة عن افرادها بلا مادة لما ذكرنا
من دلائل الراي الاول لكنها انما تقوم في العالم العقلي بمثال
موضوع افرادها في العالم الحسي لعرضيتها وح يكون النزاع
بين اهل الراي الاول واهل الراي الثالث لفظيا لا معنويا
البحث الخامس في ادلة النافين لوجود المثل مطلقا في الطبعيات
والتعليميات جميعا واجوبتها يمكن ان يحتج للقائلين بعدم المثل
فيهما بوجوه الوجه الاول ان كل امر تعليمي او طبيعي
مادي وكل مادي يحتاج الى الهيولى لذاته لان الحال يحتاج
الى المحل لماهيته والقائم بنفسه يستغني عن المحل لماهيته وكل
محتاج اليها لذاته يستحيل وجوده مفارقا لها وكل امر تعليمي او
طبيعي يمتنع وجوده في الخارج مجردا عن الهيولى وهو المطلوب

والجواب عن هذا الوجه ان الشيخ ذكر ان الماهية
كالانسان مثلا توجد في النفس كعقل مثلا مجردة عن المادة
وشوابها وان الموجود منها في نفسي من حيث هو هيئة في نفس
جزئية فهو احد اشخاص العلوم او التصورات وهو صريح في ان
افراد النوع الواحد قد يختلف بوجود الحلول في الموضوع وعدمه
فلم لا يجوز ان يختلف ايضا بوجود الحلول في الهيولى وعدمه فان
خصصت الافراد بالافراد الخارجية فذلك بحكم محض ولئن
قال الطبيعة غير حاله في النفس في حال العلم بها لانا
اذا علمنا الشيء فانما نوصف بالعلم به لا بماهيته ولا بد في
الحلول من اتصاف المحل بحقيقة الحال كما عرف من معنى الحلول
فنقول اتصافنا بالعلم به غير اتصافنا بماهيته لكونه فردا
من افرادها كما صرح به ولئن قال اعتبار كون الحاصل
من الماهية في العقل علما بها غير اعتبار كونه فردا من افرادها

والنفس

والنفس انما توصف به باعتبار كونه علما لا باعتبار كونه فردا
فالحكم ممنوع لاقتضاء احد الاختلافين كون بعض افراد النوع
الواحد ذاتا وبعضها الآخر صفة وهو محال وعدم اقتضاء
الاختلاف الآخر ذلك فلا يكون محالا وايضا وجود
الماهية المقارنة للهيولى مجردة عنها في الخارج يستلزم كون بعض
افراد النوع الواحد بلا محل اصلا وكون بعضها الآخر في محل
وهو محال واما وجودها مجردة عن الهيولى في العقل فانما يستلزم
كون بعض افراد النوع الواحد في محل هو العقل وكون بعضها الآخر
في محل هو الهيولى وهو غير محال بل واقع فنقول اذا جاز
اختلاف افراد النوع الواحد بان يكون بعضها عرضا بوصف ما في
العقل وكون بعضها الآخر جوهرا في الخارج فلم لا يجوز اختلافها
بان يكون بعضها بلا محل اصلا في الخارج وكون بعضها الآخر لمحل فيه
فان العقل بعد تجويز ذلك لا ينفصل عن تجويز هذا اللهم الا لدليل

منفصل وهو غير معلوم الوجود ولئن قال ذلك الدليل موجود
وهو ان هذا الاختلاف يوجب كون احد المثلين ليس بصفة لشيء
البتة وكون المثل الآخر صفة لبعض الاشياء وهو محال
فنقول احد المثلين اذا كان ماهية الآخر جاز كون احدهما
وهو الماهية ليس بصفة لشيء اصلا وكون الآخر صفة لبعض
الاشياء عند القائلين بوجود المثل الوجه الثاني
القول بوجود المثل قول بوجود الكلي العقلي في الخارج وهو
باطل لان الكلي لا يلحق الطبيعة في الخارج والا لزم من لحوقه
اياها فيه وجود شيء واحد بعينه كالانسان مثلا في اشخاص
كثيرة كزيد وعمرو مثلا فيكون الذاتان ذاتا واحدة قد اجتمع فيها
الاضداد وخصوصا ان كان الجنس بالنسبة الى الانواع كالنوع
بالنسبة الى الاشخاص لانه حينئذ يكون الذات الواحدة مع اتصافها
بالعرضيات المتشخصة المتعاندة معا متصفة بالفصول المنوعة

المتعاندة معا وليس يجوز ذلك من له جبلة سليمة والجواب
عن هذا الوجه ان الشيء الواحد وحدة عقلية يجوز ان يكون موصوفا
بالصفات المتقابلة معا كما سلف او نقول المشترك الخارجي
غير موصوف بشيء من خصوصيات المشتركات كالمشترك العقلي
ولان المشترك الخارجي لو اتصف في ضمن احد المشتركات
بخصوصيته وهو بعينه في ضمن الآخر لاتصف بها في ضمن الآخر وكان
الفردان المتباينان فردا واحدا وهو محال لا يقال كما لا يلزم
من اشتراك الانسان بين الناس في العقل كعقلي مثلا كون الموجود
منه فيه بعينه موجودا فيهم كلهم كذلك لا يلزم من اشتراك الانسان
المفارق الخارجي بينهم في الخارج وجوده بعينه فيهم جميعهم
لانا نقول الاشتراك يستدعي كون الموجود من المشترك
في كل واحد من المشتركين شيئا واحدا بعينه اذ لو كان الموجود منه
في احدهما مباينا للموجود منه في الآخر لزم من تباينهما افتقارهما

الى حصص اخرى وتسلسل ولئن قال هذا التسلسل ليس
بمحال لكونه في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار
العقل فنقول لا بد من حكم العقل باتحاد الحصتين
من المشترك في المشتركين في الذات والوجود والجعل والا لم
يحكم عليه بانه كلي لان العقل انما يصف الشيء بالكلية بشرط
وجدانه شيئا واحدا بعينه منه موجودا في كل واحد من
الاشياء المتباينة وذلك الموجود الواحد من المشترك في كل
واحد من المشتركين هو المشترك بينهما بالحقيقة فان كان المشترك
عقليا فالاشتراك عقلي وان كان خارجيا كما هو رأي المثبتين
لوجود المثل فالاشتراك خارجي والمشاؤون يقولون ان
الاشتراك انما يكون عقليا اذ لو كان خارجيا لكان الشيء الواحد
بعينه موجودا في الخارج في اماكن كثيرة وموصوفا فيه بالمسافات
معا وهو محال بالبديهة والموجود في نفسي من الانسان مشترك

بين الناس فيها لاشتمال كل واحد منهم فيها عليه مع وحدته
الشخصية ولئن قال هم باعيانهم غير موجودين فيها فكيف
يشتمل فيها احدهم عليه وهو معدوم فيها فنقول
هم موجودون فيها بعين وجود الانسان الذي في نفسي وغيره
عند العلم بالجزئي على وجه كلي فالانسان الموجود في الخارج
ان كان واحدا مفارقا كالانسان الموجود في نفسي كان كل
واحد منهم مشتملا عليه في الخارج وزائدا عليه فيه بتشخصه
العارض المادي وكان ذواتهم في الخارج ذاتا واحدة هي
ذات ذلك المفارق موجودة بوجود واحد هو وجوده موصوفة
بالمتقابلات معا اذ كل جزء منه جزء منهم والتجرد الخاص به
عرضي له لا ذاتي له فالاشتراك في الخارج على تقدير وجود
المشترك بالحقيقة فيه اظهر منه في العقل لان المشتركين يوجدون
في الخارج مع المشترك الخارجي فيظهر وجوده فيهم في الخارج ولا

لوجودون في العقل مع المشترك العقلي فيخفى وجوده فيهم فيه
الا عند العلم بالجزئي على وجه كلي وهو بالحقيقة انما يكون
للعقول لا للنفوس الانسانية فانه لها انما يشعر على امتياز
الشخص عن بعض الاشخاص الباقية لا عن كلها لا يقال
لا نسلم استلزام الاشتراك في الخارج لتجرد المشترك عن كل واحدة
من خصوصيات المشتركات فيه لانه انما يستلزم عدم استلزامه
لكل واحدة منها على التعيين وهو لا يستلزم عدم استلزامه
لاحديها لا عن التعيين واذا لم يخل عن احدى الخصوصيات
المادية في الخارج لم يكن مفارقا فيه للهيولى فيقول
المشترك شيء واحد بالعدد موجود في ضمن كل واحد من المتباينات
فلو اتصف في ضمن احديها بخصوصية لاتصف بها في ضمن
الآخر فاتحد المتباينان وهو محال فكما ان المشترك عار عن الخصوصيات
في العقل فهو عار عنها في الخارج والموصوف بتلك الخصوصيات

هو الافراد المادية لا الماهية المفارقة ولئن قال
قولنا زيد انسان وزيد موصوف بخصوصية يمنع من الشكل
الثالث الانسان موصوف بخصوصية زيد فيقول هذا
القياس انما ينتج قولنا الانسان موصوف بخصوصية زيد بمعنى ان
ما صدق عليه الانسان صدق عليه انه موصوف بخصوصية
زيد لا بمعنى ان الانسان نفسه موصوف بخصوصية زيد و
لئن قال زيد عبارة عن الانسان مع خصوصية فيكون
الانسان موصوفا بخصوصية زيد فيقول الانسان
انما يوصف بخصوصية زيد اذا اتحد بمعنى واحد من الناس
والا منعنا اتصافه بها اذ لا دليل عليه الوجه
الثالث المادة التي هي ذات الجزئيات غير صفة لها اما نوع
او جنس والنوع اما مادي او غير مادي وكل نوع مستغن عن المادة
في البقاء والحدوث منحصر في الخارج في شخص واحد لان

بكثرة لبس بالفصول والمواد وبلوظاهر ولا بالاعراض فانها
ان كانت من لوازم الماهية لم يختلف فيها اشخاص النوع و
ان كانت من عرضياتها المفارقة كان عروضها بسبب تعلق
بالمادة فيكون النوع مفتقرا الى الهيولى وقد فرض مفارقا
لها هذا خلف فكل نوع مستغن عن الهيولى منحصرا في شخص واحد
في الخارج فلا يكون له مثال والا اتحد المثال والممثل وهم انما
اعتبروه فيما تغايران وكل نوع محتاج الى المادة فانما يوجد في
الخارج مع وجودها ملحقة به اعراضا خارجة عنه تشخصها
ويمتنع ان يكون نوع واحد مستغنيا عن المادة ومفتقرا اليها
حتى يكون كل واحد من الاستغناء والافتقار عارضا له من
خارج لان الحال تفتقر الى المحل لذاته وغير الحال تستغني عنه
لذاته فالنوع ان وجد في الخارج بلا مادة في الجملة كان موجودا
بلا مادة دائما وان وجد في المادة في الجملة كان موجودا فيها

دائما لوجوب اشتراك الافراد في كل واحد من لوازم الماهية والجنس
انما يوجد في ضمن احد الانواع فان كان ذلك النوع ماديا كان
الجنس في ضمنه مستغنيا عن المادة وانما احتاج الجنس في ان
يوجد في الخارج الى ان ينضم اليه فصل حتى يصير نوعا لانه لو وجد
طبيعة تامة من غير ان ينضم اليه شيء يكون جزءا منها لكان نوعا
وقد فرض جنسا هذا خلف والجواب عن هذا الوجه
مع ما مر في الجواب عن الوجه الاول ان لازم الماهية انما يجب
اشتراكه بين الافراد اذا كان لزومه الماهية في حمل الماهية
على الافراد واما اذا كان لزومه الماهية في حمله عليها فلا
يجب ذلك والاستغناء عن المادة من اللوازم الخاصة بالنوع
دون الاشخاص والاحتياج الى المادة من اللوازم الخاصة بالاشخاص
دون النوع الوجه الرابع لا شيء من الكلي المتعدد الافراد
بعاقل وكل مفارق عاقل فلا شيء من الطبائع المكثرة الجزئيات

مفتقرا الى المادة وان كان غير مادي كان الجنس في ضمنه

لمفارق والجواب عن هذا الوجه منع الصغرى
لان صفة العاقلية انما تشترط فيها كون ذات العاقل واحدة
بالوحدة العقلية لا الحسية فانها مانعة عن الاتصاف
بصفة العاقلية لكونها جسمانية والجسمانية لمنع كونه عاقلا
الوجه الخامس كل طبيعة متعددة الافراد تشاركها
غيرها من جزئياتها في تمام ماهيتها ولا شيء من المفارق كذلك
فلا شيء من الماهيات المتكثرة الجزئيات بمفارق والجواب
عن هذا الوجه منع صدق الكبرى وهو ظاهر الوجه
السادس كل نوع متكثر الجزئيات موجود في ضمن الاشخاص
المادية وكل موجود في ضمنها فهو موجود في موادها فلا
يكون النوع المتعدد الاشخاص مجردا عن الهيولى ~~والجواب~~
~~عن هذا الوجه منع صدق الكبرى وهو ظاهر الوجه~~
~~السادس كل نوع متكثر الجزئيات موجود في ضمن الاشخاص~~

~~المادية وكل موجود في ضمنها فهو موجود في موادها فلا يكون~~
~~النوع المتعدد الاشخاص مجردا عن الهيولى~~ والجواب
عن هذا الوجه انا لا نسلم ان وجود النوع في ضمن الاشخاص
المادية بمعنى حمله عليها بالمواطاة او اشتمال معقوليتها
على معقوليته يستلزم وجوده في موادها فان النزاع لم يقع
الا فيه فكيف يجعل مقدمة في اثبات نفسه الوجه
السابع كل نوع متعدد الاشخاص فهو متعين بمشخصاتها المادية
فلا يكون مجردا عن الهيولى والجواب عن هذا الوجه
ان الاتصاف مطلقا انما تشترط فيه مطلق مقارنة الموصوف
والصفة سواء كان ذلك التقارن بمقارنة الحلول او غيره
فالشخص المادي تقارن مشخصه الغريب عن ماهيته بمقارنة
الحلول والنوع بمقارنته نوعا آخر من المقارنة غير مقارنة الحلول
الوجه الثامن لو كان الانسان مفارقا لاستحال حمله

بالمواطاة على اشخاصه الماديه والتالى باطل فالمقدم مثله
وهو المطلوب وكذا الكلام فى غيره والجواب
عن هذا الوجه انه كما ان وجود الانسان فى العقل مجردًا
عن الهيولى لا يمنع حمله بالمواطاة على الكثيره الماديه
وجوده فى الخارج مجردا عنها لا يمنع حمله بالمواطاة عليها ايضًا
كما تقدم مرارًا الوجه التاسع القول بوجود المثل
قول بكون الانسان مثلا مفارقًا فى الخارج وذلك يستلزم
كونه مشتركا بين الاشخاص فيه وهو يستلزم وجود شئ
واحد بعينه فى كل واحد منها فى الخارج وهو باطل بالبديهة
والجواب عن هذا الوجه ان المفارقة يستلزم الاشتراك
وان الاشتراك يستلزم كون المشترك شيئًا واحدًا بعينه موجودًا
فى كل واحد من المشتركين لكن لا نسلم امتناع كون الواحد بالوحدة
العقليه موجودًا بعينه فى المتباينات بمعنى حمله عليها او استعمال

معقوليتها على معقوليته الوجه العاشر القول بوجود
المثل قول بان النوع مشترك فى الخارج بين الاشخاص وهو
يستلزم وجود شئ واحد بعينه فى جميعها فى الخارج وهو
محال بالبديهة والجواب عن هذا الوجه ان يقال سلمنا
ان الاشتراك يستلزم وجود شئ واحد بعينه فى شيئين متباينين
اذ لا معنى للاشتراك الا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك محال بل
كما هو واقع فى التصور فقد يكون واقعًا فى الوجود ويكون وقوعه
فى العقل تابعًا لوقوعه فى الخارج الوجه الحادى عشر
وهو مختص بابطال وجود المثل فى العلميات لو كان ماهية
العلمى المحسوس مفارقة فاما ان يوجد فيه اولا فان لم يوجد
لم يوجد مقيد ولا معدود ولا محسوس واذا لم يوجد العلمى
محسوس لم يتحقق وجودها ولم يحصل تعلمًا ولم يعقله اصلا
لان مبداء كل ذلك هو وجود الاحساس به ولا حس به ح

مع انا اثبتنا وجود كثير من ماهيات التعليميات المحسوسات
كالسطح والشكل والعدد وان وجدت فيه كان لها فرد
مفارق وآخر محسوس فاما ان يطابق بالحد المفارق اولا
فان لم يطابق كان المفارق مباينا للتعليمي المحسوس فلا
يدل وجوده على وجوده بل يحتاج في العلم بوجوده الى
دليل مستانف ويبطل اثباتهم وجوده بمفارقها وان
طابقت فان كان وجودها فيها لحدها والمفارق يشاركها
فيه كان المفارق فيه فكان مفارقا مقارنا معا وهو محال
وان كان وجودها فيه لغير حدها حتى كان لكل واحد من المحسوس
والمفارق بحسب حده غير موجب لوجود الماهية ولعدمها
فيه امكن كون المفارق مادة والمادي مفارقا وهو
باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الوجه اما بانكار
ان ماهية التعليمي المحسوس موجودة فيه وانها مطابقة بالحد

للمفارق منها وان وجودها في المحسوس لحدها لكن لا نسلم
ان ذلك يستلزم كون مفارق المادة مقارنا لها فان وجودها
في المحسوس بمعنى حملها عليه بالمواطاة او اشتمال معقوليته
على معقوليتها وهو لا يستلزم كون المفارق مقارنا كما مر
الوجه الثاني عشر وهو مختص بذلك ايضا ماهية
لامر التعليمي المحسوس لا بد من وجودها فيه لما مر في الحادي عشر
فالموجود منها فيه مع العوارض الملازمة اما ان يحتاج الى المفارق
او لا فان احتاج فان كان لاحتياج لحده وهو مشترك بينه وبين
المفارق احتاج المفارق الى مفارق آخر وتسلسل وان
كان لغير حده كان لبعض عوارضه فيكون العارض علة الاحتياج
اللازم لوجود المفارق فيكون علة للمفارق لان علة لازم الوجود
الشيء يكون علة لذلك الشيء ضرورة وجوده بوجودها وعلة
بعدمها فيكون العارض علة المفارق وهو محال لاستحالة كون

عارض الشيء علة لموجود اقدم منه ولوجود لاستغناء عن
ذلك الموجود الاقدم فان لم يكن العارض علة المفارق
لم يكن علة الافتقار بحكم عكس النقيض فلم يكن علة المفتقر لان
كل ما لا يكون علة لصفة الافتقار لا يكون علة لذات المفتقر
وهو الموجود من ماهية التعلق المحسوس في ضمنه مع العوارض
الجسمانية يعني وجودها في ضمنه مع العوارض من عروض العارض
والاقتران به واذا لم يكن المفتقر معلول العارض وقد كان
غير معلول الماهية بسبب عدم معلولية الافتقار لها كان
معلول المفارق اذ لا بد من كونه معلول الماهية او العارض
او المفارق عندهم فاذا لم يكن معلول الماهية ولا العارض
فلا بد من كونه معلول المفارق موجبا لوجود العارض في غيره
دون نفسه مع اتفاقهما في الطبيعة وهو ترجيح بلا مرجح وان لم
يحتج لم يكن المفارق علة المادي بل كان اخس من المادي لان

فيكون المفارق م

المادي يلحقه قوى وافعال لا يلحق المفارق وان السكل
الانساني السادس من السكل الانساني الحي الفاعل والجواب
عن هذا الوجه ان المراد بالموجود منها في ضمن الشخص مع العارض
المشخص اما الذات التي لحقها الوجود في الضمن مع العارض
او الاقتران بالعارض فان اريد الاقتران فمختار انه يفتقر الى
المفارقات لحده لكن حده غير مشترك بينه وبين المفارق
فلا يلزم التسلسل المذكور في المفارقات وان اريد الذات
فمختار انها لا تفتقر الى المفارقات لكن لا يلزم من عدم افتقارها
الى المفارق عدم افتقار المادي الى المفارق لان تلك الذات
ليست بماهية بل مفارقة والمقترن بالعارض هو الشخص لا الماهية
وعروض العارض للشخص لا للماهية اللهم الا ان يراد بالاقتران
والعروض معنى اعم من الاختصاص الناعت كاقتران النفس الناطقة
بالبدن وايضا لا نسلم صحة قوله ان العارض اذا كان علة

افتقار الموجود من الماهية في ضمن الشخص مع العارض الى
المفارق كان العارض علة المفارق وما كلفنا له من
الاستدلال عليه وهو ان الافتقار الى المفارق لازم للمفارق
وعلة اللازم تكون علة الملزوم باطل لان امكان المعلول
الاول علة لافتقاره الى العلة الاولى والافتقار اليها لازم
لها مع ان الامكان ليس بعلة لها وايضا لا نسلم صحة قوله
ان العارض اذا لم يكن علة افتقار الموجود منها في ضمن الشخص
مع العارض كان المفارق علة وجودها مع العارض وما
كلفنا له من الاستدلال عليه وهو ان العارض اذا لم يكن علة
الافتقار لم يكن علة المفتقر واذا لم يكن العارض علة المفتقر وقد
كانت الماهية ليست بعلة المفتقر ايضا ضرورة عدم كونها
علة الافتقار كان المفتقر معلول المفارق لانحصار علته في
الماهية والعارض والمفارق عندهم فاذا لم يكن الماهية ولا

العارض علته تعين كون المفارق علته بالزامهم باطل فانا
لا نسلم ان كل ما ليس بعلة الافتقار فهو ليس بعلة المفتقر فان
فاعل وجود الماهية ليس علة افتقارها اليه بل علة افتقارها
اليه هو امكانها مع ان فاعل وجودها علة لها بالضرورة وكذا
لا نسلم انحصار علة المفتقر في الثلثة عندهم لجواز كونه معلول
رابع عندهم وايضا هب ان الذات اذا لم تفتقر الى المفارق
يلزم ان لا تفتقر المادي الى المفارق لكن لا يلزم منه ان يكون
المفارق اخس من المادي لان السكل الساذج يعني المفارق
يكون قائما بنفسه او بمثال ما تقوم به السكل المقارن مع قيام
امثله الافعال والقوى به فلا يجب كونه اخس من السكل
المقارن الوجه الثالث عشر وهو مختص بذلك ايضا
وحاصله مطالبتهم بسبب اجتماع الخط والسطح والنقطة في
الجسم وهو انه هل هو طبيعة واحد منها فيجب اجتماعها فيه

لو كانت مفارقة ام قوة اخرى نفس او عقل او باري
وهو ايضا محال لاستواء نسبة كل واحد من الباري والعقل
والنفس الى كل واحد من المجرد والمادي فيخصص احد اللمية
احدهما باجتماع الخط والسطح والنقطة في المادي دون
المجرد تخصص بلا مخصص وهو محال ثم كيف يتقدم الخط الجسم
وهو ليس من علله الاربع بل ان كان ولا بد فالجسم غاية اللمية
مع ان اللمية تلحق الجسم بواسطة التامي وهذا الوجه مع
من يجعل اللمية جواهر منهم والا لم يتم اذ على تقدير عرضيتها
يكون سبب اجتماعها في الجسم هو النهاية وهي ممتنع الوجود في
المفارقات ولهذا ذكر تقدمهم الخط على الجسم في بيان اعجازهم
عن تعيين سبب الاجتماع اي وكيف يتقدم الخط الجسم وهو
ليس من علله الاربع لما تقدم في نفي الجزء الذي لا يتجزى من
الطبيعيات ثم للشيخ وجوه اخرى تختص بابطال قول جاعل العدد

مبدأ المقدار وهي قليلة الفائدة فلا نطول الرسالة بذكرها
واذا كان هذا الوجه انما يتم على تقدير القول بالجوهر الفرد
وهو باطل فلا نسوم انفسنا الجواب عنه بالبناء على الباطل
الوجه الرابع عشر القول بوجود المثل قول باشتراك
الانسان بين زيد وعمرو في الخارج واشتراكه بينهما فيه اما بكون
ان يكون واحدا بعينه موجودا في كل واحد منهما فيه فهو قول
بوجود انسانية واحدة بعينها في كل واحد منهما في الخارج وهي
الانسانية الكلية وهو باطل لان الانسان الواحد بعينه
الموجود في كل واحد منهما عقلي لا خارجي لان الانسانية التي
في زيد بحسب الخارج غير التي في عمرو بحسبه وغير مجموع كليهما
والا كان كل واحدة منهما جزءا لا نفسها والمفروض خلافه
وانما قلنا ان الانسانية التي في زيد غير التي في عمرو بحسب
الخارج لانهما لو اتحدتا فيه لكانتا ذاتا واحدة بالعدد موصوفة

لمشخصهما المتباينين معًا وهو محال بالبديهة فالانسانية
الواحدة بالعدد الموجودة في كل واحدة منهما بعينها غير
موجودة في الخارج بل في العقل فبطل القول بوجود المثل
وهو المطلوب والجواب عن هذا الوجه منع ما سلف
من منع امتناع اتصاف الواحد بالوحدة العقلية بالمتضادات
معًا الوجه الخامس عشر لو كانت ماهيات الجواهر
والاعراض الجسمانية مجردة في الخارج لكانت عاقلة فيه فيكون
الحيوانات العجم والنباتات والجمادات والاعراض عالمة
بالمعلومات عقولًا او نفوسًا مفارقة او واجبة الوجود
لذواتها وهو باطل والجواب عن هذا الوجه انه لا يلزم
من كون ماهية الجسم الشخصي المحسوس المفارقة عاقلة كون
ذلك الجزء المحسوس عاقلًا ~~واما الاعراض الجسمانية~~
~~عاقلة~~ واما الاعراض الجسمانية فماهياتها المفارقة يكون

في عالم المثال فانه ماهية الجسم الجزئي المحسوس المفارقة
فلا يكون عاقلًا البتة بل صورة الجسم المجرد من مادته ان كانت
قائمة بنفسها تامة التجريد كالصورة المعقولة كانت في عالم
المثل لافلاطونية وان كانت قائمة بنفسها لكن ناقصة التجريد
كالصورة الخيالية كانت في عالم المثال المعلق او نقول
النوع المتعدد الافراد بتعدد المواد لا يكون تام التجريد عن
الهيولى لتعلق اشخاصه بها فلا يكون عاقلًا في الخارج اذ صفة
العاقلية تشترط فيها مع قيام ذات العاقل بنفسها كونها
غير متعلقة الجزئيات بالمواد حتى لا يكون ملابسة للهيولى
اصلًا الوجه السادس عشر ماهية الشخص المحسوس
كالانسان مثلًا مشارًا اليها بالاشارة الحسية كقولنا هذا
الانسان وكل مشار اليه هاهنا جسماني فلا يكون ماهية
الشخص الحسي مفارقة والجواب عن هذا الوجه

ان المشار اليه بالاشارة الحسية في قولنا هذا الانسان
ليس الانسان باعتبار نفسه بل باعتبار ما صدق عليه
من الاشخاص وهو زيد مثلا غاية ما في الباب انه
عند الاشارة الحسية اليه لم نعبر عنه بلفظ زيد بل
بلفظ الانسان الوجه السابع عشر لا شيء من
الانواع بمفارق في الخارج اذ لو كان نوع ما مفارقا فيه
لكان مشتركا فيه ومن المحال ان يكون شيء مشتركا في الخارج
لان كل موجود في الخارج مشخص ولا شيء من المشخص بمشترك
فيمتنع ان يكون شيء ما موجودا في الخارج ومشتركا والجواب
عن هذا الوجه ان التشخص لا يمنع اشتراك كثيرين في معروض
التشخص الذي هو واحد الحقيقة بل في المجموع المركب من المعروض
والعارض فان اريد بالمشخص مجموع الماهية مع العوارض المشخصة
وهو الشخص الذي هو الجزئي الحقيقي فلا نسلم ان كل موجود

في الخارج مشخص فيه لا يعارض ذلك بالكليات الطبيعية
وان اريد به معروض التشخص او اعم منهما فلا نسلم انه لا شيء
من المشخص في الخارج بمشترك فيه لا يعارضه بالماهيات
المتعددة الافراد في الخارج فان كل واحدة منها مشتركة
بين جميع افرادها في الخارج لتجردها فيه عندنا الوجه
الثامن عشر ماهية الذهب مثلا ان كانت مفارقة فاما
ان يصدق عليها انها ذهب اولا فان صدق كان بعض
الموصوف بالذهب عاقلا وهو باطل بالضرورة وان لم
يصدق كان اشتراك الذهب بين الذهبين المفارق والمادي
لفظيا لا معنويا والجواب عن هذا الوجه انا نختار
ان الذهب المفارق يوصف بانه ذهب في نفس الامر
قوله فيصدق بعض الذهب عاقل وهو محال قلنا انما يلزم
صدق هذه الموجبة الجزئية اذا اخذ موضوعها بحيث يتناول

وصفه العنوانی وکذلک ممنوع لجواز کون صفه العاقلیه
من خواص ماهیه الذهب المفارقه دون اشخاصه المادیه
البحث السادس فی ادله الرای الخامس احتج صاحب
الاشراق واتباعه علی وجود عقل لکل نوع من الجسم علی حده
بحفظه وسبقه وتحامی عنه متساوی النسبه الی جمیع
اشخاصه فی اعتنائه بها ودوام فیضه علیها فوق طبقه
النفوس وتحت طبقه العقول الطولیه من طبقه العقول
العرضیه المترتبه فی الشرف کترتب انواع الجسم فنسبته
الیه کنسبه زید الی صورته التی تری فی المراه بوجوه
الوجه الاول ان القوه الغاذیه والنامیه و
المولده عرض لان حلولها فی المرکب حلول السریان فیکون
حالهً فی الاجزاء العنصریه المستفیضه عنها صورها العنصریه
فیکون بالنسبه الیها فی موضوع فیکون عرضًا فلا یکون جوهرًا

اصلا لان الشیء انما یکون جوهرًا اذا لم یکن بالنسبه الی شیء
فی موضوع البته وکذا الحواس اعراض بعین الدلیل المذکور
واذا کانت هذه القوی اعراضًا وموضوعاتها الارواح
او الاعضاء وکلها دائمه التحلل اما بتبدل الروح فظاهر
واما بتبدل العضو فلسلطنه الحراره علیه والنبات دائم
التحلل ایضًا لاشتماله علی رطوبه وحراره من شانها تحلیل
الرطوبه وبتبدل المحل یوجب تبدل الحال واذا تبدل
تبدله لم یکن حافظًا له اذ لو کان حافظًا له فاما ان یکون
حافظه المتصرم منه او یکون حافظه المتجدد منه ولا
سبیل الی شیء منهما اما الی الاول فلاستحاله کون المعدوم
موثرًا فی الموجود فی زمان العدم واما الی الثانی فلان المتجدد
انما یوجد بسبب انحفاظ المحل فیمتنع ان یکون فاعلًا لوجود
ذلک الانحفاظ ولان کل واحد من التغذیه والتنمیه والتولید

مؤلف وكل واحد من القوى الثلث بسيطة ولان
الابدان النباتية والحيوانية مع ما فيها من التركيب العجيب
والنظام المتقن الغريب والهيآت الحسنة والمحاسن
المستحسنة تمنع صدورها عن قوة عديمة الشعور في
النبات والحيوان فتكون صدورها عن قوة مجردة وتلك
القوة المجردة اما تكون عقلا اما استحالة كونها نفسا
في النبات فلعدم النفس المجردة وما ظن من ان النبات
ذو نفس مجردة فبين الاستحالة لاستلزامه دوام تعطلها
عن الوصول الى الكمال واما في الانسان فلعقلة نفسه
المجردة عن الافعال النباتية ولا لها جزء حتى تكون تلك
القوة المجردة ذلك الجزء وكل سليم الذوق يحكم حدسا
بعدم صدورها في الحيوان عن نفسه المدركة او المحركة
وبالجملة تلك القوة ليست صورة النوع النوعية لامتناع

استغناء الحال المحل ولا نفسا مجردة للنوع متعلقة به
تعلق تدبير كنفوسنا بابداننا والا لزم تضرر اشخاص
النوع لعموم عنايته بحفظها على السوية وههنا انظار
النظر الاول صرح الشيخ في كتاب المباحثات والامام
في المباحث المشرقية بان القوة الوهمية جوهر وذكر في
عيون الحكمة ان جميع القوى المدركة والمحركة الحيوانية كالات
اجسام على سبيل تصور تلك الاجسام بها وفسر الامام
تصور الاجسام بالقوى بحلول القوى في الاجسام ومن
الظاهر انه تفسير للخاص بالعام فان لفظة تشعر بانها صورها
النوعية وهو حق لان تلك الاجسام لاختلافها بالخواص
تكون مختلفة بالصور النوعية وهذه القوى هي تلك الصور
النوعية وهي باعتبار كونها مبادي التغيرات تكون قوى
وباعتبار تقومها الهيولى واختلاف الجسم بها انواعا تكون

صورا نوعيةً والدليل المذكور على ان القوى عرض يستلزم
كون النفس الارضية والصور النوعية للمركبات عرضا وهما
جوهر عندهم والجواب عن هذا النظر ان صاحب
الاشراق لا يلتزم صحة اصول المشائين فلا يضره مخالفتها
النظر الثاني صرح الشيخ في صدر المقالة العاشرة
من الهيات الشفاء بان مبداء الافعال الطبيعية هو المبادي
العالية بنزيتها فانها تعلم وجوب ايجادها لخيريتها موجدها
وفاعلها ليس بطبيعة اصلا بل المبداء الاول بتوسط
العقول والنفوس الفلكية على سبيل العناية وهي علم الباري
بجميع الممكنات على ما هي عليه مع ايجاده اياها كذلك وهو الوجه
الذي لا يمكن وجودها على احسن منه فانه يعلم ان الاحسن
بكل نوع اي شيء هو فاوجده او علمه يجمعها الذي هو
سبب وجود الجميع على احسن ما يمكن وجوده عليه او سببيته

علة لها على ما هي عليه لوجودها كذلك واذا كان
كذلك بطل الاستدلال بوجود الافعال الباينة على
وجود اصحاب الانواع والجواب عن هذا النظر
ان المواجب والعقول الطولية لغاية شرفها هي موكلة
بتدبيرات الانواع بل العقول العرضية موكلة بذلك
لقلة شرفها كما جاء في لسان الشارع روحانية الماء و
والملك الموكل بالماء الى غير ذلك من الكلمات الدالة على
ان لكل نوع من الجسم ملكا موكلا بتدبيره النظر الثالث
النفس انما تفعل ما تفعله بتوسط الاعضاء والارواح
والقوى مع انها قد لا تشعر بها فكما لا يجب في الفعل
الشعور بالآلة فقد لا يجب فيه الشعور به بنفسه
النظر الرابع لم لا يجوز ان يكون لها شعور بتلك الافعال
لكن لا يكون لها شعور بذلك الشعور ويدل على ان مبداء

جميع الافعال النباتية والحيوانية والانسانية هو النفس
ان اشتداد الافعال النباتية يضعف الافعال الحيوانية
والانسانية كما في ليلة الهجران ولولا اتحاد الافعال الثلثة
في المبداء الذي هو النفس لم يمنع اشتغالها ببعض تلك الافعال
من تمام اشتغالها بباقيها وكمال الباقي واذا كانت صورة
كل جسم النوعية او نفسه المجردة مدبرة له فلو دبر ذلك
الفعل احد الاجسام اجتمع علتان مستقلتان على معلول واحد
بالعدد في تدبير كل شخص من كل نوع من الجسم وهو باطل
والجواب عن هذين النظرين ان النفس قوة ادراكية
فهي انما تفعل فعلا بعد شعورها بذلك الفعل فيمتنع ان تفعل
ما لا شعور لها به فدوام الفعل يوجب دوام الشعور به
حتى لا يقال لعل دوام الفعل يوجب عدم الشعور به كالالم
واللذة فان دوامهما يوجب عدم الاحساس بهما وفيه نظر

لان الشيخ ذكر في طبيعيات الشفاء ان النفس عند ارادتها
تحريك عضو ظاهر كاليد مثلا تحرك اولا العضلة حتى يتبع حركتها
حركة العضو والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل
اختياري واول لكن وقع قوله عن حجة والحق ان لها شعورا
به شبيها بادراكها ذاتها وهو نوع خامس من الادراك
مباين للعقل والتوهم والتخيل والاحساس كان الاشراق
يعبر عنه بتسميته الوجدان وهو في كلام صاحب الاشراق
والمدرك بنوع من الادراك دون نوع آخر يكون مشعورا به
من وجه وغير مشعور به من وجه آخر وكل شيء يكون مدركا
بانواع اكثر يكون اظهر وكل شيء يكون مدركا بانواع اقل
يكون اخفى والنفس انما تدرك ذاتها والارواح والقوى
واكثر البدن والاعضاء بهذا النوع من الادراك فلذلك
كانها لا تدركها ومنه الادراك في اعتصام الزائل

بما يعصره ومبادئ المد الى حل العضو المستحك او لا يحل
فيها لما تفعل بل ولا تعقل ولو كان لم يكف فيها ويشبه
ان يكون النفس كالآلة للعقل العرضي في الافعال ويكون هو
مدبرا وتباطها بالقوى بقدر الامكان فلا يلزم اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد بالعدد النظر الخامس
ما ذكر من الدليل على امتناع حفظ الحال المحل لا يحتاج فيه الى
كون الحال عرضا بل عرضيته لو صحت تكفي في ذلك لان الموضوع
من علل العرض لا بالعكس والجواب عن هذا النظر
انه ذكر عرضيته القوى للاستظهار في البيان او لانه لم يجد
عنده النظر السادس قد يكون تركب العدة لتركب
محل القوة العاذية لان اجزاء المحل كالالات للقوة
وقد يختلف الفعل لاختلاف الآلة والجواب
عن هذا النظر ان ما يشتمل عليه تحصيل الغذاء والصادر بالعضو

ويشبهه به من التحريكات المختلفة في التغذية بعد جدا
ان يستبد به عدم الشعور به من النفس وقواها بمبدأه
ما بني فيه البدن وانزل النفس في تلك البنية وهيأها لتصرف
النفس فيها وتصلحها وتستكمل بها بقدر الامكان والمعقل
الذي هو صاحب النوع النظر السابع فاعل الافعال
النباتية ليس تلك القوى بل هو المبدأ الاول بوسائط
من حملتها تلك القوى عند الشيخ كما حكيناه عنه فلا حاجة
بالافعال الطبيعية الى العقول العرضية والجواب
عن هذا النظر ما مر في الجواب عن الثاني من ان الباري تعالى
والعقول الطولية اعظم قدرا واعلى منزلة من ان يباشر
تدبير الابدان بذواتها بل الواجب تدبيرها يفوض تدبيرها
الى من يليق بذلك العمل من العقول العرضية ولئن قال
لو كانت العقول العرضية موكلة بتدبير الانواع الجسمانية

لكان وجودها لاجلها وهو محال لاستحالة كون الاخس
علة غائية للاشرف فقول لا نسلم الملازمة المذكورة
وسند المنع ظاهر النظر الثامن اما ان يكون تعلق
تلك القوة المجردة بذلك الجسم تعلق العلية او يكون تعلقها به تعلق
التدبير والتصرف فان كان الاول لم يكن متصرفا فيه و
ان كان الثاني كان نفسا له فلم يكن عقلا البتة والجواب
عن هذا النظر ان فاعل وجود الروح والقلب قبل ساير
الاعضاء هو العقل لا النفس لتاخر حدوثها عن حدوث
الروح بل النفس انما تفيض منها وجود القوى وبقية الاعضاء
عند الشيخ وكما انها فاعلة ومتصرفة معا عنده فقد يكون
العقل فاعلا ومتصرفا معا ايضا النظر التاسع لم لا يجوز
ان يكون تلك القوة المجردة عقولا كثيرة متساوية في العدد
لاشخاص النوع بان يكون لكل شخص عقل على حدة يستفيده ويحامي عنه

والجواب عن هذا النظر انه من المحال ان يفوض
الى العقل شغل يسير في زمان يسير مع قدرته على اضعافه
في زمان عرمناه النظر العاشر لو كان ذلك
العقل معينا بجميع اشخاص النوع لتألم بتألمها على سبيل
التعاقب ولحصل منه ومن البدن نوع واحد كما حصل
من النفس والبدن ولاستكمل بالبدن كما يستكمل النفس به
ولكان فعله بتوسط الجسم كما يفعل النفس بتوسطه و
الجواب عن هذا النظر ان العقل انما يتألم بتألم اشخاص
النوع لانه ليس مبدأ الافعال النفسانية من الادراك
والحركة الارادية بل مبدأ لافعال النباتية والحيوانية
فقط فان تعلق العقل باشخاص النوع ليس لاستكماله بها
ولا غرض له في الفعل البتة بل هو كالبارئ تعالى والعقول الطولية
في نفي الغرض عن الفعل النظر الحادي عشر انخلاق

الروح من المنى قبل انخلاق الاعضاء منه الا القلب
فان الروح عندما يخلق من المنى لا بد له من علاف يحويه
ويحفظه من التفرق ويربيه وهو القلب والنفس يحدث
بحدوثه فتفيض عليه جميع القوى الطبيعية والحيوانية
والنفسانية دفعة واحدة ويزيد الروح ويسري
من القلب ويحلوله حين ما يسري منه شيء كالغشاء يحفظه
عن التشتت وهو العروق والاعصاب واول ما يسري الى
جهة الكبد ويأخذ بالقوة المصورة في تكوينها لان الحاجة
اليها آمس من الحاجة الى الدماغ ولذلك يكون الكبد في
اول الكون اكبر من الدماغ ثم ينعكس الامر فالنفس صانعة
للبدن ومتصرفة فيه فالمدبر للبدن لا بد من كونه فاعلة
وفاعله لا بد من كونه متصرفا فيه وهو النفس من غير الحاجة
الى عقل يوجده وتتصرف فيه بعض التصرف وهو الافعال

النباتية والحيوانية
وتفوض بقية التصرف
الى النفس وهو الافعال ص

النفسانية من الادراك والحركة الاختيارية والحواس
عن هذا النظر ان تصرف القوة في الجسم لا يستلزم اتحادها
اياه ولا بالعكس فان فاعل الروح والقلب ليس بالنفس
مع تصرفها فيهما ولئن قال يمتنع ان يوجد العقل الروح
قبل النفس ثم تفيض القوى منها عليه فان القوة صورة
الروح ويمتنع وجود الكل دون وجود الجزء فيقول
المزاج الذي يستعد الروح به لتعلق النفس به غير المزاج
الذي يحدث في الروح بعد تعلق النفس به وكذلك الصورة
النظر الثاني عشر ذكر صاحب الاشراق ان الحدس
يحكم من الاستدلال بالافعال النباتية والحيوانية على
وجود عقل عرضي معين يجمع اشخاص النوع بالسوية بان
لكل نوع من الجسم ذاتا روحانية فيها هيأت روحانية
يكون النسب الجسمانية التي في ذلك النوع كرسم لها وفيه

نظر لاقتضائه ان يكون لكل شخص من النوع ذاتان
احدهما خاصة به والاخرى عامة له ولغيره وهو
محال النظر الثالث عشر لو كان العقل ذات النوع
لكان ماهية النوع مفارقة في الخارج كما هو الراي المشهور
من القول بوجود المثل والجواب عن هذين
النظرين ان مراده بالذات ما هو كالذات ولهذا نكرها
فلا يلزم احد المحالين المذكورين النظر الرابع عشر
مراده بكون النوع ذات العقل اما كونه ماهيته او كونه
متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كتعلق نفوسنا بابداننا
فان كان الاول كان القول بوجود المثل كما حكى الشيخ
حقا وهو لا نقول به وان كان الثاني فالذات بالمعنى
المذكور انما يكون للاشخاص لا للنوع فيلزم ان يكون لكل
بدن جزئي نفسان وان يكون العقل نفسا وهما محالان

والجواب عن هذا النظر انه يجوز ان يكون للشخص
الواحد نفسان احدهما كالآلة للاخرى النظر
الخامس عشر العقل ناقص التعلق بالنوع بالنسبة الى تعلق
النفس بالبدن فنقصان التعلق اما ان يمنع سراية الهيئة
من احد المتعلقين الى الآخر اولا فان منع لم يهبط من
الهيئة الروحانية نسبة جسمانية وان لم يمنع وجب ان
يتألم العقل بتألم الابدان لصعود الهيئة منها الى الروح
دائما والجواب عن هذا النظر انا نختار ان نقصان
التعلق لا يمنع سراية الهيئة من احد المتعلقين الى الآخر وانما
احدثت الهيئة الروحانية النسبة الجسمانية من غير انعكاس
لاستكمال اشخاص النوع بالعقل دون العكس النظر
السادس عشر لم لا يجوز ان يكون لكل الانواع عقل واحد
عام الفيض كالعقل الفعال عند المشائين من غير ان يكون

لكل نوع عقل على حدة والجواب عن هذا النظر
ان العقل ذات النوع ولمنع ان يكون ليس عن ذات واحدة
وفيه نظر لانه كما امكن كونه ذاتا للاشخاص الكثيرة
فيمكن كونه ذاتا للانواع الكثيرة فالتخصيص انما يمكن على القول
بوجود المثل كما حكى الشيخ النظر السابع عشر الدليل
بعد تسليم جميع المقدمات انما يدل على وجود هذه العقول
لانواع النبات والحيوان دون بقية الاجسام والمطلوب
وجودها لجميعها والجواب عن هذا النظر ان العقل
~~ذات النوع~~ انا في الدليل المذكور لم نستدل بالافعال
النباتية والحيوانية وحدها بل وبان الحال والنفس لا يمكن
استبقاؤهما المحل والبدن وهو يعم جميع انواع الجسم و
صاحب هذا الرأي انما بعثه الى اعتقاده في المثل
للمثل وعجزه عن حل شبه نفاتها لجمع بين رأيهما ولم يجعل

ماهية الاشخاص مفارقة وجعل المفارق كالجزء من
ذواتها ورأيه انما يرتد على رأي المشائين بهذا القدر
وذكر ان العقل العرضي والنفس بعد اشتراكهما في الاهتمام
بالبدن وتدبيره والمحاماة عنه واستبقائه فروقا
الاول ان تعلق النفس بالجسم بحيث يحصل منهما حقيقة
واحدة وليس تعلق العقل به كذلك الثاني ان تعلقها
به ليستكمل به وليس تعلقه به كذلك الثالث
انها انما تفعل بتوسطه وهو قد يفعل بلا توسطه الرابع
انها تتأذى بتأذيه وهو ليس كذلك الخامس انها
انما تتعلق ببدن واحد وهو ليس كذلك والعقول العرضية
تشبه الطولية في انها قد تفعل لا بتوسط الجسم وانما
تستغني عنه في التأثير من حيث هي عقول وانما تدبر
الابدان وتفعل الحركات النباتية والحيوانية بتوسط

الآلات من حيث هي كالنفوس الوجه الثاني
كل نوع من الجسم مطلقًا او من الجسم المركب ليس بواقع بالاتفاق
لدوام وجوده على نهج واحد انما يبرز الانسان انسانًا
والفرس فرسًا والنحل نحلا والبر برًا واختلاف كل
ريشة من ريش الطاووس ليس لاختلاف تلك الريشة
في ذاتها فان اختلافها في نفسها لا يبلغ هذا الحد من الكثرة
فيجب ان يكون لكل نوع عقل عاقل مدبر وتسبقه
وتصدر عنه فيه هذه الآثار العجيبة وهو المطلوب
ولقائل ان يقول انه استعمل الاتفاق في كون
وجود الشيء مطلقًا اقل من عدمه او كونه متساوي الوجود
والعدم مطلقًا وهو خطاء لان الاتفاق ليس فيه وجوده
مطلقًا او تساوي وجوده وعدمه مطلقًا بل هو فيه وجوده
عن فاعله او تساوي وجوده ولا وجوده عنه وايضًا

دوام وجود النوع عن الفاعل او كثرة وجوده عنه وان
اقتضى كون النوع مقصودًا قصدًا طبعيًا او ارادًيا و
عدم كونه من الغايات العرضية التي تتبع الفعل بطريق
الضرورة او العروض من غير ان يكون مقصودة الفاعل احد
القصدين لكون مقصود الفاعل احد القصدين هو الغاية
الذاتية لذلك الفعل الطبيعية او الارادية لكنه لا يضر
كون الفاعل عقلا موجدات للنوع بالمعنى المذكور وايضًا
اختلاف الوان الريشة لا بد فيه من اختلاف امزجة اجزائها
بعدد اختلاف الوانها وكما اختلفت امزجتها كل هذا الاختلاف
فلم لا يجوز ان يختلف صورها النوعية مثله وايضًا
القول بوجود عقول كالامثلة للانواع يستدعي كون وجودها
لتكون كالقوالب لها ودستورًا للفاعل الاول في ايجاده
الانواع وهو باطل لان موجد الاشياء لا يفتقر في ايجاده

اما الى ما يكون كالانموذج له يراجعه في الايجاد
والا احتاج المثال في وجوده عنه الى مثال اخر وتسلسل
الاحتياج الى غير النهاية ولانه لو كان ايجاده القالب
ليكون وسيلة الى ايجاده النوع لكان الجسم اشرف من
العقل لكونه علة غائية له ح وهو محال في بداهة
العقول السليمة عن التدنس بالعقائد الفاسدة
وايضا لم لا يجوز ان يكون العقل المعتنى بالنوع اخس
من نفوسنا او من النفوس الفلكية ويمكن الجواب عن الاول
بان المراد بوقوع الانواع وقوعها عن فاعلها لا وقوعها
في انفسها والجواب عن الثاني والثالث انما يمكن
بالبناء على القول بالمثل كما هو المشهور وعن الرابع انه
انه لا يلزم من كون العقل كالقالب للجسم ان يكون الفاعل
قد اتخذه ليصنع الجسم كصنعة العقل وانما يلزم ذلك لو

افتقر الفاعل في ايجاده المفعول الى ان يراجع مفعولا آخر
قبله ويجعل الآخر كالاول وهو باطل لافضائه الى
التسلسل ولان وجود المناسبة بين المفعولين لا يقتضي
كون وجود المفعول المتقدم لاجل وجود المتاخر والا
كان المعلول المتاخر اشرف من المتقدم لكونه علة غائية
له ح وذلك محال لاستحالة كون المفعول اشرف من
الفاعل وعن الخامس ان العقل العرضي يكون علة فاعلية
لوجود الاجسام ونفوسها وكمالاتها العلمية والعملية
والنفس تعجز عن ايجاد الجسم فضلا عن ايجاد ما هو اشرف
من الجسم الوجه الثالث وهو كالاول كثير من
قوى النفس وهو القوى الثلث النباتية اضيف اليها افعال
انما يمكن من فاعل مدرك وهي الافعال النباتية من التصوير
والانماء والتغذية ويمنع ان يصدر المركب العجيب الذي في

ابدان الحوانات وخصوصًا الذى فى بدن الانسان
من قوة لاشعور لها البتة فانه بالمنى وهى القوة المصورة
الفائضة على مادته من نفس الاب لان النطفة اما ان
تكون متشابهة الاجزاء فى نفسها كما هى متشابهة الاجزاء
عند الحس او لا تكون فان كانت كان الشكل الفائض
من القوة المصورة على تلك المادة كرة لان الفاعل الواحد
البسيط اذا كان عديم الشعور فانما يفعل فى القابل الواحد
البسيط اثرا واحدًا متشابهًا فكان الحيوان كرة وهو محال
وان لم تكن لم يحفظ فيه ترتيب الاجزاء ولا نسبة
بعضها الى البعض لسيلان النطفة ورطوبتها ورقتها فلم
يبق وصف الاعضاء على نسبة واحدة فيها بحسب اكثر
الامر والواقع بخلافه فعدم التشابه ايضًا محال فيستحيل
استناد التركيب المذكور الى القوة المذكورة لعدمها الشعور

ويمتنع ان يصدر النمو من قوة عديمة الشعور وهى القوة النامية
لان النمو لا بد فيه من ورود مادة على الجسم النامى وحدوث
خلل فيه يتسع تلك المادة ومن حركات تلك المادة الواردة
الى جهات مختلفة بحسب اختلاف جهات الاعضاء و
بحسب اختلاف اصواب كل عضو فى الطول والعرض
والعمق ومن المحال صدور هذه الحركات المختلفة من قوة
واحدة بسيطة عديمة الشعور وهى القوة النامية لان
المحرك الواحد البسيط اذا كان عديم الشعور وجب ان
يكون الحركة الصادرة عنه فى الجسم المتحرك حركة واحدة بسيطة
متشابهة بالضرورة ويمتنع ان يصدر التغذية من قوة عديمة
الشعور وهى القوة الغاذية لان التغذية لا بد فيها من
تحصيل الغذاء وسد الخلل الحادث لتحلل بعض الاجزاء بذلك
الغذاء ومن الصاقه بالاجزاء المختلفة فى الجهات المختلفة

ومن تشبهه بها في اللون والقوام وغيرهما والصافه بها
في الجهات المختلفه بحركات مختلفه وفاعلها لابد من كونه
مدركا فاذن لابد من كون مصدر التصوير والنمو والتغذيه
مدركا وهذا المدرك ليس هو النفس الانسانيه لدوام البليه
في البدن مع غفلتنا عنها ونحدس من غفلتنا عنها في ابدانها
حدسا موجبا للظن ان الحيوانات البهيم لا تدركها في ابدانها
البته فهذا المدرك موجود آخر غير النفس معين بانواع
الحيوان والنبات وهو المطلوب والدليل بعد تسليم كل المقدمات
لا يلزم منه ان يكون لكل نوع عقل يخصه لامكان كون
الموجود المذكور عام الفيض وهو العقل الفعال وهو ايضا
لا يعم المعادن والعناصر والافلاك وايضا مصور بعض
المني قلبا يمكن كونه فايضا عليه من نفس الوالد عند الشيخ
واما مصوره بصورها في الاعضاء ففايض عليه من

نفس الولد عنده وكما ان مكون الروح من المني ليس نفوه
مصوره فكون القلب منه يمكن ان لا يكون اياها ايضا
فليس مصور جميع الاعضاء من الاصل المني قوه مصوره حادثه في
المني من نفس الوالد عند المشائين كما توهم المستدل بل ولك
ظاهر عباره بعض الاطباء والواقف على ما في الوجه الاول
من السوال والجواب لا يخفى عليه ما في هذا الوجه منهما
فلا فائده في الاطناب الوجه الرابع العقول
العرضيه ممكنه الوجود وهي اشرف من انواع الجسم ووجود
الاخس مسبوق بوجود الاشرف فالعقول العرضيه موجوده
وهو المطلوب ولقائل ان يقول ان هذه العقول انما تكون
ممكنه الوجود لو كانت ماهيات الاجسام مفارقه كما حكى
الشيخ عن القائلين بوجود المثل فالقول بوجود المثل على
ما ذهب اليه صاحب الاشراق رحمه الله في غايه الضعف

وعلى ما نقل الشيخ عن القائلين بوجودها في عالم القوة
واول الشيخ ابو نصر الفارابي رحمه الله المثل بالصور
العلمية التي للباري تع وارسطو يقول بها فرفع النزاع
بينه وبين افلاطن واستحسنه المتاخرون وفيه
نظر لانه يشعر بان علم الباري تع بالصور وهو محال
وايضا افلاطون يقول بوجود المثل في خارج جميع
القوى المدركة لا في خارج عقولنا فقط فالتاويل
المذكور صلح من غير تراضي الخصمين البحث
السابع في ان المثال يعم كل كلي وهو فحوى الراي الاول
ولهذا لم يفرده الشيخ عنه مع تصريحه به مرات وادلته
نفس ادلة الراي الاول وحاصلها ان كل طبيعة طبيعة
واحدة في الخارج وكل ما هو كذلك مشترك في الخارج وكل ما هو
كذلك مجرد فيه وهو يتم المطلوب وحاصل معارضتها

ان الطبيعة لا تكون مشتركة في الخارج والا اتصف الشيء
الواحد بالمتقابلات معا وهو محال ولزم من اتصافها بالمحسات
الجسمانية كونها مقارنة مفارقة معا وهو باطل وحاصل
جوابهما ان الواحد بالوحدة العقلية يجوز اتصافه بها معا
او انه انما يوصف بها باعتبار افراده دون نفسه او ان الاشتراك
في الخارج لا يستلزم اتصاف المشترك بالخصوصيات فيه
كما لا يستلزم الاشتراك في العقل اتصاف المشترك بها
معا فيه او انه انما يستلزم اتصافه بها معا على وجه جزئي
لا على وجه كلي او انه يستلزم اتصافه بها لكن اتصافه بها
لا يستلزم كونه مادة لامكان كون مقارنة الذات
الصفة مانعة للاختصاص الباعث الفصل
الثاني في المثل المعلقة وهو ابحاث ثلثة البحث
الاول في شرح حقيقته وكيفية المثال المعلق

في الخارج على وجه كلي والحال اتصافه بها معا

صورة شخص هو جسم او جسماني موجودة خارج جميع القوى
الادراكية مجردة عن مادته تجريدا ناقصا كتجريد صورته
الخيالية عنها فمثال الجسم يكون قائما بذاته لجوهريته ومثال
الجسماني يكون قائما بمثال الجسم لعرضيته والمثال الاول
جوهر وهو السابق من لفظ المثال الى الفهم والمثال الثاني
عرض فمثال الجوهر جوهر ومثال العرض عرض ويحتمل ان
يكون مثال العرض المعلق جوهرا دون العكس والمثال
المعلق باعتبار سعة عرضه المتوهم في الشرف بين ادنى طبقات
النفوس فيه واعلى طبقات الاجسام يسمى عالم المثال
المعلق وعالم الخيال وعالم الاشباح المجردة ويسمى
في لسان اهل الشرع بالبرزخ ومبدع القول بوجوده
صريحا من الحكماء هو صاحب الاشراق وزعمه ان اوائل
الحكماء كانوا يقولون به كما قال في حكمة الاشراق وهو

الذي اشار اليه الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا
غير العالم الحسي يحذو حذو العالم الحسي في الافلاك والعناصر
بجميع ما فيها من الكواكب والمركبات والمعادن والنبات
والحيوان والانسان وفي دوام حركة افلاكه المثالية
وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات
العوالم العقلية ويحصل فيه انواع الصور المعلقة المختلفة
الى غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة
كل طبقة لا تتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات
وذلك لان العالم المثالي وان تناهى من جهة الفيض
الاول الابداعي من الافلاك والكواكب ونفوسها و
العناصر ومركباتها المثالية لا صلة من المعادن والنبات
والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات عقلية ولتناهي تلك
الجهات للبرهان القائم على نهاية المراتب العقلية تتناهى

معلولاته المتالية الا ان الحاصل من الاشباح المجردة
بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة في
الادوار الغير المتناهية لا يتناهى لكن لعدم ترتب تلك
الاشباح وعدم تركب بعد غير متناه منها جاز كونها
غير متناهية وهذا العالم على طبقات كل طبقة فيها
انواع مما في عالمنا هذا لكنها لا تتناهى وبعضها تسكنها
قوم من الملائكة والاخيار من الانس وبعضها تسكنها قوم
من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات
ولا ما فيها الا الباري تع وكل من وصل الى طبقة اعلى
وجدها الطف مرائي واحسن منظرا واشد روحانية
واعظم لذة مما قبلها واخر الطبقات وما اعلاها تتاخم
الانوار العقلية وهي قريبة الشبه بها وعجائب هذا
العالم لا يعلمها الا الله تع وللسالكين فيها مآرب واغراض

من اظهار العجائب وخوارق العادات كاظهار ابدانهم
المتالية في مواضع مختلفة في وقت واحد او في اوقات
واحضار ما يريدون من المطاعم والمشارب والملابس
الى غير ذلك وكذا المبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه
ويظهرون منه العجائب وبهذا العالم يتحقق بعث الاجساد على
ما ورد في الشرائع الالهية وكذا الاشباح الربانية عن
الاشباح الملحة الفاضلة والعظمة الهائلة التي يظهر فيها
العلة الاولى والاشباح التي يليق بظهور العقل الاول
واشباهه فيها اذ لكل من العقول اشباح كثيرة على صور
مختلفة يليق بظهوره فيها وقد يكون للاشباح الربانية
مظاهر اذا ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر كما ادرك
موسى بن عمران عليه السلام الباري تع لما ظهر في الطور وغيره
على ما هو مذكور في التورية وكما ادرك النبي عليه والصحابة

رضي الله عنهم جبرئيل عليه لما ظهر في صورة دحية الكلبي

ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار

ولغيره من الانوار المجردة تظهر كل منها في صورة معينة

في زمان معين بحسب الاستعداد القابل والفاعل فنور

الانوار والعقول والنفوس الفلكية والانسانية المفارقة

وغير المفارقة من الكاملين انما ظهروا في صور مختلفة

بالحسن والقبح واللطافة والكثافة الى غير ذلك من الصفات

على حسب استعداد القابل والفاعل وبهذا العالم يتحقق

جميع مواعيد النبوة من نعيم اهل الجنات وتعذب اهل

النيران بجميع انواع اللذات واصناف الآلام الجسمانية

اذ البدن المثالي الذي يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن

الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك

فيهما هو النفس الناطقة الا انها تدرك في هذا العالم بآلات

جسمانية وفي عالم المثال بآلات شبحية البحث

الثاني في الاستدلال على وجود عالم المثال المعلق

وهو من وجوه الوجه الاول ان وجود الصورة

الجزئية كصورة زيد مثلا في الخيال مجردة بتجريدا ناقصا

يستلزم امكان وجودها في الخارج مجردة بتجريدا ناقصا

بحسب ماهيتها ومع خرقية واشتمال الغاشية عليها

توجب القطع بوجود الصورة الجزئية في الخارج ناقصة التجريد

فيصح القول بوجود عالم المثال المعلق وهو المطلوب

وههنا اصول السوال الاول وجود الصورة الجزئية

في الخيال ناقصة التجريد انما يدل على امكان وجودها في

الخارج ناقصة التجريد بالامكان العقلي الذي هو عبارة عن

الشك لا بالامكان الذاتي الذي هو عبارة عن سلب الضرورة

الذاتية عن الطرف المخالف للحكم وبالامكان المفيد في الاستدلال

هو الذاتي لا العقلي لانه لا يأبى الامتناع الذاتي
والجواب عن هذا السؤال ان مفهوم صورة زيد مثلا
الجزئية الناقصة التجريد كلي لصدقها على صورته المنطبعة بها
ملونة وعلى صورته الخيالية وعلى مثاله المعلق ان كان
واتصاف فرد من النوع بصفة يستلزم جواز اتصاف كل
باقي الافراد بها بحسب الماهية فان ما يتصف به الماهية
في ضمن فرد يكون ممكنة الاتصاف به في ضمن كل واحد من
الافراد بالضرورة على معنى انها لا تأبى في شيء من افرادها
الاتصاف بتلك الصفة ولا يمتنع شيء من الافراد عن
الاتصاف بالصفة بحسب الماهية اصلا السؤال
الثاني الصورة الجزئية الناقصة التجريد التي في الخيال عرض
في موضوع جسماني والصورة الجزئية الناقصة التجريد التي
في الخارج بالفرض جوهر فلا يلزم من ثبوت نقصان تجريد

الصورة الاولى في الخيال امكان ثبوت نقصان تجريد
المثبتة في الخارج بحسب ماهيتها لتباين ماهيتهما واحتمال
كون الصورة الجزئية الناقصة التجريد ممتنعة الوجود في
الخارج بحسب ماهيتها والجواب عن هذا السؤال
ان الصورة الجزئية التي في الخيال من زيد وان كانت من حيث
هي هي فيه عرضا لكنها من حيث مطابقتها زيدا جوهر
وهي باعتبار المطابقة مثله ومثل مثاله المعلق ان كان
فيكون مثاله المعلق ممكن الوجود في الخارج بحسب ماهيته
وهو المطلوب ههنا السؤال الثالث الصورة
الجزئية الناقصة التجريد الخيالية انما يدرك بها الحلقة التي
من مقولة الكيف فالصورة الناقصة التجريد عرض وممتنع قيام
العرض بذاته في الخارج والجواب عن هذا السؤال
ان زيدا متخيل بالعرض ايضا بصورته الخيالية وهي مثله

باعتبار المطابقة فيكون ماهيتها نفس ماهية مثاله المعلق
مع كونها جوهرًا ومثاله المعلق مثله فيكون مثاله المعلق
ممكن الوجود في الخارج بحسب ماهيته بمعنى ان ماهيته
لا تقتضي عدم شيء من افرادها في الخارج والا لم يوجد بعضها
فيه البته السوال الرابع لا نسلم ان عالم المثال
على تقدير وجوده يكون خيره اعظم من شره لامكان تفويت
خيره خيرا اكثر منه سلمناه لكن قد يكون وجوده موقوفا على
وجود شرط دائم العدم فلذلك لا يوجد البته والجواب
عن هذا السوال ان عالم الخيال لا بد من كون خيره اعظم من
شره والا لم يكن اشرف من العالم الحسي وذلك الشرط لا بد
من كونه ممكنا وخيره اكثر من شره فيجب وجوده لاشتمال
الغاية عليه ولا يتسلسل لامتناع التسلسل السوال
الخامس مفهوم صورة زيد الجزئية كلي فلم لا يجوز ان يكون المفارقة

٧٠

من اللوازم الخاصة لذلك المفهوم دون حقيقته والجواب
عن هذا السوال ان المفارقة التامة من اللوازم الخاصة
بالمفهوم الكلي لصورة زيد الجزئية والمفارقة الناقصة
صفة للجزئي الذهني وموصوفة زيد الجزئية الخيالية واتصاف
الجزئي الذهني بالمفارقة الناقصة يستلزم امكان اتصاف
سائر الجزئيات بها بمعنى ان الماهية المشتركة بين الجزئيات
لا ثاني لها وجود تلك الصفة ولا عدمها السوال
السادس اتصاف الشيء بصفة انما يستلزم امكان اتصاف مثله
بها لو وجب الاشتراك في كل لازم للماهية وهو ممنوع
على تقدير القول بوجود المثل والجواب عن هذا
السوال ان الماهية بمعنى احد الجزئيات لا على التعيين يكون
مستلزمة لامكان اتصاف كل واحد من الجزئيات تلك
الصفة بالاتفاق السوال السابع لم لا يجوز

ان يكون عالم المثال المعلق ممتنعاً بحسب المعنى بحيث لا يوجد
اصلا والجواب عن هذا السؤال ان المخصص لوجود
الممكن عن العلة الفاعلية ان تصدر خيره ارتد من شره بالنسبة
اليه او الى جملة العالم غير مفوت لاعظم منه او مثله فانه
متى صار كذلك وجب وجوده عنه وعالم المثال المعلق
كذلك والا كان العالم الحسي اشرف منه وهو محال فيكون
عالم المثال المعلق واجب الصدور عن الفاعل وهو المطلوب
الوجه الثاني كثرة مشاهدة الانبياء والاولياء ومثالهم
الحكماء عالم المثال المعلق واخبارهم اياها بتلك المشاهدات
بحيث قطعنا بان وجوده بالنسبة اليهم من المشاهدات و
بالنسبة الينا من المتواترات اما الانبياء عليهم السلم
فكاخبار النبي عليه افضل الصلوة والتحية مثلا عن البرزخ
وتجسد الاعمال فيه فان قلت تجسد الاعمال يوجب

ان يكون مثال العرض جوهرا وهو خلاف ما ذكر صاحب
الاشراق من ان مثال العرض عرض وخلاف ما ذكر
صاحب الشجرة من ان مثال الحال يكون حالا في مثال
المحل تحقيقا او تخيلا قلت القول بالمثل يجوز ان
يكون مثال العرض جوهرا ويؤيده تجسد الاعمال وقول
مثبتي المثل في العلميات بوجود شكل ساذج مع ان
الشكل عرض والشكل الساذج يكون جوهرا وقول
صاحب الاشراق ليس بحجة ومراد صاحب الشجرة بان قيام
مثال الصفة بمثال الذات يتخيل ان مثالها قد يقوم بذاته
لكن قد يتخيل انه قائم بمثال الذات وقد يتخيل كما هو كما في
تجسد الاعمال فلا يرد عليه ما ذكرتم واما الاولياء
فلقول الشيخ المحقق المكاشف الكامل المكمل محيي الدين
المغربي رضع مثلا فانه ذكر في الباب الثالث والستين

من الفتوحات المكية في معرفة لقاء الناس في البرزخ
بين الدنيا والبعث حقيقة البرزخ وقال انه حاجز
معقول بين متجاورين ليس هو عين احدهما وفيه قوة كل منهما
كالخط الفاصل بين الظل والشمس وليس الا الخيال كما يدرك
الانسان صورته في المرآة ويعلم قطعا انه ما ادرك صورته
بوجه لما يراها في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر
لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في
المرآة صورته ولا هي منه وبين المرآة فليس تصادق ولا كاذب
في قوله انه راى صورته ما راى صورته فما تلك الصورة المرئية
واين محلها وما شانها فهي ما بينه منفية موجودة معدومة
معلومة مجهولة اظهر الله سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب
مثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا
وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته فهو بخالقها اعجز

واجهل واشد حيرة وتيهه يدلك على ان تجليات الحق
له ارق والطف معنى من هذا الذي قد حارت العقول
فيه وعجزت عن ادراك حقيقته الى ان بلغ عجزها ان تقول
هل هذا ماهية او لا ماهية له فان العقول لا تلحقه بالعدم
المحض وقد ادرك البصر شيئا ما ولا ما لوجود المحض وقد
علمت انه ما ثمة شيء ولا بالامكان البحت والى مثل هذه
الحقيقة تصير الانسان في نومه وبعد موته فيرى الاعراض
صورا قائمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا
لا شك فيها والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم
في حال نومه والميت بعد موته كما يرى في الاخرة صور
الاعمال توزن مع كونها اعراضا ويرى الموت كبشا اطلح
مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس من
يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومن الناس من يدركه بعين الخيال

واعني في حال اليقظة واما في حال النوم فبعض الخيال
قطعًا ثم قال بعد ان ذكر النور والصور ووصف
الصور بالقرن النوري وبعد ما قررناه فليعلم ان الله سبحانه
اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية حيث كانت
والعنصرية اودعها صورًا جسدية في مجموع هذا القرن
النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من
الامور انما يدركه بعين الصورة التي هو فيها في القرن
وقال في آخر الباب وكل انسان في البرزخ مرهون بكسبه
محبوس في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة في النشأة
الآخرة والله يقول الحق وهو يهدي السبيل
وهو من قوله تعالى حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب
ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها
ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون وامت الحكماء فلان

افلاطون وسقراط وفيثاغورس واتباع فلسفة وغيرهم من الاقدمين
كانوا يقولون بالمثل الخيالية المعلقة بلا محل المستنيرة والمظلمة
ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة في
الفكر والتخيل يعني النفسي انها مظاهر لهذه المثل المعلقة الموجودة
في الاعيان لا في محل والى ان العالم عالمان عالم المعنى المنقسم
الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس وعالم الصور
المنقسم الى الصور الحسية وهي عالم الافلاك والعناصر وما فيها
والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق قال قلت
تلك المشاهدات لارتسام الاشباح في الخيال لا وجودها
في الخارج والا لراها كل سليم الحس قلت كما ان لتخيلها
شرطا يختص بعض الاشخاص دون البعض عند المشائين فقد
يكون للاحساس بها شرط يختص بعضهم دون البعض الوجه
الثالث الابصار ليس بالانطباع صورة المرئي في العين للادلة

الداله على امتناع كون الابصار بالانطباع كاستحاله انطباع
الكبر في الصغر ولا بخروج شعاع من العين الى المرئي للادله
الداله على استحاله كون الابصار بخروج الشعاع بخوانه اما
عرض او جوهر والاول محال لاستحاله الحركه على العرض
والثاني محال ايضًا لاستحاله النقله على جوهر ليس بجسم والاول
محال لان حركته اما طبيعيه او ارادية او قسريه ولا سبيل
الى شئ منها اما الى الاول فلعدم كونها الى جهة واحدة
واما الى الثاني فان كانت الارادة لنا امكنا عدم الرؤيه
عند التحديق وهو محال وان كانت له كان حيوانًا وهو محال
واما الى الثالث فلان حركته لما لم يكن طبيعيه لم يكن قسريه لان
القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر بل الابصار
لمقابله العين السليمة للمستنير بحيث يحصل للنفس اشراق حضوري
عليه فتراه فالصورة التي ترى في المرآه كصورة السماء ليست

فيها لاختلاف مناظرها باختلاف مقامات الناظرين
ولا في الهواء لانها لو كانت فيه ونحن انما نراها خلف
المرآه لكانت في الهواء الذي خلفها فاستحال رؤيتها
لكنا فيه المرآه ولا في البصر او الدماغ لامتناع انطباع الكبير
في الصغير ولا هي صورة السماء بعينها بان يكون الشعاع قد خرج
من العين الى المرآه وانعكس منها الى السماء لانا بينا ان الابصار
ليس بالشعاع فضلا ان يكون بانعكاسه فهي ليست في جسم البصر
والطبقة الجليدية ايضًا مرآه للنفس ترى بها صور المبصرات
فكما ان الصور التي ترى في المرآه ليست فيها فالصور التي
ترى النفس بواسطة الاعيان الحسية ليست في الجليدية
بل تحدث عند المقابله فيقع من النفس اشراق حضوري على
المستنير ان كان حسيًا وان كان شبحًا محضًا فيحتاج الى مظهر
آخر كالمرآه فاذا وقعت الجليدية في مقابله المرآه وقع

من النفس اشراق حضوري فرأت المرئي بواسطة مرآة الجليدية
والمرآة الخارجية فالصور التي ترى في المرآة بل كل الصور الانطباعية
بل كل الصور الخيالية ليست موجودة في الاذهان لامتناع
ارتسام الكبير في الصغير ولا في الاعيان الحسية والا لرآها
كل سليم الحس وليست معدومة مطلقا والا لم تكن متصورة ولا
متميزا بعضها عن البعض ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة
ولا هي في عالم المجردات التامة التجرد من الباري والعقول
والنفوس لكونها صورا جسمانية ناقصة التجرد فتكون موجودة
في عالم آخر وهو المعنى بعالم الخيال فصح القول بوجود عالم المثال
المعلق وهو المطلوب وههنا اعتراضات الاعتراض
الاول يجوز ان ينقسم ما ترتسم فيه صورة العالم من العين او
الدماغ انقساما كثيرا تساوي انقسام العالم عددا وشكلا
لا قدرا وتكون مقادير الصور الخيالية بحسب مقادير الاجزاء

الحالة التي فيها من الحس المشترك وتكون نسبة بعضها الى البعض
في القدر كنسبة متعلقاتها الخارجية بعضها الى البعض فيه
وتكون قرب بعضها الى البعض في الحس المشترك كقرب متعلقاتها
بعضها من البعض في الخارج ونسبة ما بينها من الابعاد في الحس
المشترك كنسبة ما بين متعلقاتها من الابعاد في الخارج حتى
تكون الصورة لمقدار عظيم يرى بها الشيء الخارج عظيما و
لمقدار صغير يرى بها الشيء الخارج صغيرا بحسب نقصان
الخيال عن الخيال والجواب عن هذا الاعتراض
ان مقدار صورة المبصر مرئي اولا وبذاته واما مقدار
المرئي الخارج فمرئي ثانيا وبواسطة رؤية مقدار الصورة
فلو كان مقدارها صغيرا مع رؤيتها عظيمة كان الرائي غالطا
في مقدار المرئي دائما وهو محال على انا نعلم بالبديهة
ان المرئي الاولي يساوي المرئي الثاني في المقدار و

ولئن قال الشيخ انما نشاهد عظيما من حيث هو مدرك
لا من حيث هو ادراك وهو من حيث هو مدرك عظيم فلا خطاء
في ادراك مقدار المرئي البته سواء كان المرئي اوليا او ليس
اوليا فنقول الشيخ باي اعتبار فرض ليس له الا مقدار
واحد وهو المقدار الذهني فان لم يكن له متعلق عيني فظاهر
وان كان فمعاينته بقدر المتعلق غلط صرف الاعتراض
الثاني اجاب في اللمحات عن نفي الانطباع باستلزامه
حلول العظيم في الصغير بمثل ما ذكرناه وبوجه آخر فيها سلم
فيه ان الصورة التي ابصرناها السماء ليست اصغر منها لانا
رأيناها بها كما هي وتلك الصورة عرض وليس من شرط العرض
ان يساوي شيئا من الموضوع وقابل الصورة هو الهيولى
وهي تقبل المقدار الصغير والكبير واعترض على هذا
الجواب بانه يستلزم حصول مقدارين صغير وكبير في شيء

واحد وهو محال واجابه بان المقدارين الصغير والكبير
انما يمتنع اجتماعهما في محل واحد اذا كانا عينيين واما اذا
كان احدهما مقدارا حقيقيا عينيا والآخر مقدارا مثاليا
ذهنيا فلا يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد البته واذا
كان كذلك فجوابه عنه هنا كل يبطل نفي الانطباع بذلك
الاستلزام هنا والجواب عن هذا الاعتراض
ان الجواب الذي ذكره في اللمحات اورده فيها بطريق
الحكاية عن المشائين لا على انه معتقده وحق عنده
الاعتراض الثالث ذكر عدم صور المرئيات في الحدقة
بعد ذكر عدمها في البصر تكرار والجواب
عن هذا الاعتراض ان المراد بعدم الصور في البصر عدمها
في ملتقى العصبتين المجوفتين النورتين الآتيتين الى العينين
فلا تكرار الاعتراض الرابع ما المراد بعدم كون

الصورة التي ترى في المرآة من السماء صورة السماء بعينها اعدم
كونها صورة السماء المنطبع بها مادة السماء ام عدم كونها صورة
السماء التي ترى بها السماء فان كان الاول فهو مسلم لكن
نقضه لا يستلزم القول بالشعاع حتى يدل كذبه على كذب
النقض بل الدال على كذب النقض هو ان الصورة
التي ترى في المرآة من السماء قد تكون معدومة مع وجود صورة
السماء المنطبع بها مادتها فيمتنع ان تكون الصورة التي ترى في
المرآة من السماء صورة السماء المنطبع في مادة السماء وان كان
الثاني فهو باطل ايضا لان المرئي بواسطة المرآة انما يرى
من حيث هو مرئي بواسطتها بالصورة التي يرى بها والجواب
عن هذا الاعتراض ان الصورة التي ترى في المرآة من السماء
انما تكون صورة السماء بعينها لو كان الابصار بالانعكاس اذ
لو كان بالانطباع لكانت تلك الصورة هي الصورة التي تؤديها

المرآة من السماء الى البصر من غير ان تقبلها وان تخلت فيها
ولئن قال هذا الجواب انما يتم لو كان الابصار
بالانطباع او الانعكاس وهو لا نقول به فنقول
الجواب بطريق الزام المشائين فانهم مع اختلافهم متفقون على
ان الابصار باحدهما فلو لم يكن بالانطباع لكان بالانعكاس
الاعتراض الخامس جعله الابصار بان يشرق النفس
على المستنير اشراقا يحضره عندها فيراه بالجليدية وحدها
حتى يكون امرا حسيا او بها وبالمرآة معا حتى يكون شبحا
معلقا مع قوله بان الجليدية كالمرآة يوجب كون كل مرئي
اولى شبحا معلقا لكن في الرؤية بالجليدية وحدها يوجد
مرئي ثان يرى بالمرئي الاولى وفي الرؤية بها وبالمرآة
معا لا يوجد ذلك وهذا الفرق باطل لان المرئي صورته
في المرآة مرئي في نفسه لكن تلك الصورة لكونها المرئي الاولى منه

والجواب عن هذا الاعتراض انا لا نسلم ان المبصر
صورته في المرآة مبصر في نفسه ايضا فانه انما يكون مبصرا
في نفسه لو انعكس شعاع العين عن المرآة الى المرئي كما هو مذهب
القائلين بالشعاع او اذا انطبعت المرآة صورة المرئي الى العين من غير
ان تقبلها كما هو مذهب القائلين بالانطباع واما اذا كان
الابصار بان يشرق النفس على المستنير اشراقا يحضره عندها
فيراه كما هو راى صاحب الاشراق فالمرئي الثاني انما يوجد
فيما يكون الابصار بالحقيقة وحدها واما فيما يكون الابصار
بها وبالمرآة معا فلا يوجد المرئي الثاني البتة عنده فان القائلين
بالانعكاس والقائلين بالانطباع يجعلون المتخيل صورته في المرآة
مبصرا في نفسه وصاحب الاشراق لا يجعله مبصرا بل المبصر
عنده هو مثاله المعلق فقط الاعتراض السادس
قوله يقتضي كون الابصار ليس حصول صورة المرئي في الرائي ولو

كان كذلك لجاز كون العلم ليس حصول صورة المعلوم في
العالم والجواب عن هذا الاعتراض انه فرق بين
العلم والابصار لان الابصار انما يقع على الموجود والعلم قد يقع
على المعدوم وبوقوعه على المعدوم علم انه بالصورة
الاعتراض السابع اثبت في الاشراق كون العلم
حصول صورة المعلوم في العالم بانه لو لم يحصل عند العلم في
النفس ما لم يكن حاصلا عند الجهل لزم استواء حالتي العلم و
الجهل وهو محال واذا حصل فلا بد من كون الحاصل مختصا
بالمعلوم دون غيره وهو المعنى بالصورة فالعلم حصول الصورة
وهو المطلوب وهذا الدليل لو صح لكان كل ادراك
حصول الصورة فاما ان يعترف بفساد هذا الدليل او يعترف بصحة
القول بالانطباع واذا لم يعترف بفساد الدليل فليعترف بحقية
الانطباع والجواب عن هذا الاعتراض ان الحالات

في النفس عند حدوث العلم لا بد من كونه كيفية نفسانية
فيكون العلم تلك الكيفية النفسانية واما الحادث في البصر
عند حدوث الابصار فقد لا يكون كيفية حتى لا يكون الابصار
تلك الكيفية بل يكون الحادث في البصر عند حدوث الابصار
مجرد حصول الشرائط وارتفاع الموانع فقط الاعتراض
الثامن قوله بان كل واحد من الانطباع والانعكاس باطل
يوجب عجزه عن بيان السبب في غلط البصر فهو دال على انه كمن
راجلا في علم المناظر والجواب عن هذا الاعتراض
انه كما يصح بيان احكام الابصار بالانعكاس وان كان
الابصار بالانطباع عند المبين لعدم اختلاف احكامه باختلاف
كونه بطريق الانطباع او بطريق الانعكاس فقد يصح بيان احكامه
بالانعكاس او الانطباع وان كان الابصار عند المبين بغيرهما
وهو الاشراق الحضوري الاعتراض التاسع اذا

كانت الصورة التي بها الرؤية مثالا معلقا فلا نسلم انها
تحدث عند مقابلة البصر المبصر لامكان كونها دائمة الوجود
ح والجواب عن هذا الاعتراض ان الصورة التي
ترى في المرآة انما توجد في حال رؤيتها باتفاق الفريقين
وبالضرورة الاعتراض العاشر هب ان الصورة
التي بها الرؤية تحدث عند المقابلة مع كونها مثالا معلقا
لكن كيف يدل ح على دوام وجود عالم المثال المعلق الذي
هو المطلوب والجواب عن هذا الاعتراض ان الاستدلال
على المطلوب الذي هو دوام وجود المثل المعلقة ليس بالصور
التي بها الرؤية بل بالصور الخيالية وهي يدل عليه الاعتراض
الحادي عشر لو كان التخيل ليس بالانطباع مع وقوعه على المعدوم
لجاز كون العلم ليس حصول صورة في العقل مع وقوعه على
المعدوم ولا قائل به والجواب عن هذا الاعتراض

ان التخيل انما يقع على موجود في عالم المثال المعلق واما العلم
فليس انما يقع على موجود في عالم المثال الافلاطوني حتى يكون
المحالات المناقضة لانفسها موجودة في الخارج فان قلت
التخيل قد يقع على الممتنع لانا قد نتخيل الحلاء والشريك وغيرهما
من المحالات وايضا الضرورة او النظر انما يوجب امتناع
وجود ما يوصف بمفهوم الشريك لا امتناع وجود مفهوم الشريك
ومفهوم الشريك ليس شريكا والا كان مفهوم الشريك مثله
فكان له هو ماهية بعضي وجوده دون وجود مثله وهو ترجيح
بلا مرجح واذا كان كذلك فلا يلزم من وجود مفهوم الشريك في
الخارج وجود الشريك فيه ونحن انما نتصور مفهوم الشريك
لا ما يوصف في نفسه بمفهوم الشريك فانا انما نتصور مفهوم
الشريك لا بذاته وكذا القول في سائر المحالات فلم لا يجوز
ان يكون كل ما نتصوره بذاته موجودا في الخارج حتى يبطل اثبات كتب

العلم صورة بوقوعه على الممتنع ويكون علمنا بكل شيء اضافة
بين نفوسنا وبينه من غير ان يكون له انطباع فيها البتة وح
يبطل اثبات تجرد النفس بمحليتها للصور العلمية فكيف يمكن
اثبات تجردها ح ومن الجائز ان يكون الصور المعقولة كلها
قائمة بانفسها في عالم المثال لا افلاطوني والانسان ينظر
اليها بعين عقله من غير ان يكون لشيء منها قيام بنفس الانسان البتة
كما ان الصور الخيالية كلها قائمة بانفسها والانسان يعاينها
بالخيال دون ارتسام شيء منها في النفس او في البدن قلت
الجواب عن الاول ان الصورة المتخيلة لا تكون في نفسها خلاء
او شريكا او غيرهما من الممتنعات البتة نعم قد يحكم على
بعض المتخيلات بانه خلاء مثلا لكن يكون ذلك الحكم كاذبا
وعن الثاني ان اراد له كون العلم صورة كثيرة ولا يلزم من
بطلان بعضها وهو وقوعه على المعدوم بطلان باقيها فحولنا

العلم لو لم يكن صورة بل كان اضافة محضة لم يصح وصفه في
نفسه بالمطابقة او المحاكاة لاستحالة اتصاف الاضافة في
نفسها بهما وادلة تجرد النفس كثيرة ولا يلزم من بطلان احدها
وهو تحليتها للصور العلمية بطلان باقيها كمعانتها للمجردات
مجردة مثلا فانها انما تتاتى من المجرد دون الجسماني بالضرورة
وايضا ثبوت كل مفهومات الممتنعات في الخارج انما يستلزم
كون كل ماهيات المعلومات التصورية موجودة في الخارج
واما المعلومات التصديقية باعتبار اعيانها واعيان
اطرافها من المعلومات التصورية دون ماهياتها فهي انما توجد
في العقل لا الخارج لكون جزئها التصوري وهو التالف فعل
العقل فان قلت ان ما يصدق عليه انه قضية كقولنا زيد
انسان موجود في العقل لا الذهن اذ لو كان موجودا في الذهن
لكان وجوده اما في النفس او في شيء من الآلات البدنية والاول

محال لامتناع ارتسام صورة زيد الجزئية في النفس والثاني محال لامتناع
ارتسام صورة الانسان الكلية في الآلة البدنية قلت
الحكم على الشخص ليس مشروطا بادراكه على وجه جزئي وقيام
صورته المدركة لهو بها على وجه كلي بالنفس ليس محالا واذا كان
كذلك فلا بد مع وقوع العلم على الموجود من وقوعه على المعدوم
ومن تحليه النفس للصور العلمية وجود الشيء مجردا في نفسه
لا يكفي في علم النفس به فلا يلزم من وجود بعض المعقولات
في الخارج عدم كون العلم صورة من المعلوم في العالم بل لا بد
في علم النفس بالشيء ان تتاثر عنه باثر يحاكيه دون غيره فذلك
التاثر او الاثر هو علم النفس به فان قلت كما ان النفس
تدرك الجزئيات دون تاثرها عنها بصورها وتشاهد تلك
الصور من غير تاثرها عنها بصور اخرى فلم لا يجوز ان يكون
تعقلها الكليات ايضا كذلك قلت لما سبق من وجوب

وح صح الاستدلال على ان العلم صورة بوقوعه على المعدوم وعلى ان النفس مجرده لتحليها للصور العلمية

بثبوت الوجود الذهني وانه هو العلم بالوجود العيني وايضا
ادراك الجزئي فيما ذكرتم من المثال بصورة حاضرة عند
النفس لحصولها في الآلة بخلاف الكليات اذا لم يكن حاصلة
في النفس فانها لا يكون موجودة في النفس اصلا لعدمها من
البدن ايضا فالعلم على تقدير وجود المثل صورة ايضا لكن
العلم والمعلوم باسرهما مجردان وعلى تقدير عدمها يكونان
مجردين فيما يكون المعلوم الهيا وان كان المعلوم تعليميا او
طبيعيا فيكون العلم مجردا دون المعلوم البحث الثالث
فيما يمكن ان يحتج به على نفي المثل المعلقة بالبناء على اصول
المشائين وذكر اجوبتها بالبناء على اصول الاشراقيين وهو من وجوه
الوجه الاول الصورة الجزئية الخيالية المجردة عن المادة
مجردا ناقصا لا بد من كونها وضعية اذ لو كانت غير وضعية
لكانت نسبتها الى جميع الاينون والاوضاع والمقادير واحدة

كلية وتامة التجريد هذا خلف والجواب عن هذا
الوجه ان الصورة الخيالية وان لم تكن وضعية بالوضع الحسي
لكنها وضعية بالوضع الخيالي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان
يشار اليه بانه ههنا او هناك تخيلا فيكون ناقصة التجريد
لتجردها عن الهيولى في الحس دون الخيال ولئن قال
المادة معقولة ليست محسوسة ولا متخيلة فهيولى الهيولى
عند صاحب الاشراق هي الجسم وهو قد يكون حسيا وقد يكون
خياليا الوجه الثاني الصور الجزئية اما تحس او تتخيل تخيلا
صرفا او تخيلا كالمشاهدة حال كونها ذات وضع واين وكم وكيف
معينة فيكون وضعية وهو المطلوب والجواب
عن هذا الوجه ان تخيل الصورة الخيالية وضعية انما يستلزم
كونها ذات وضع خيالي وهو لا يستلزم كونها ذات وضع
حسي والمنفي عنها هو الوضع الحسي لا الوضع مطلقا الوجه

الثالث الصور الخيالية انما تحل قابلة الانقسام الى اجزاء
في الوضع فتكون وضعية والجواب عن هذا الوجه ان
الصورة الخيالية انما تحل قابلة الانقسام الى اجزاء في الوضع
بحسب الخيال لا الحس فهو انما يستلزم كونها وضعية بحسب
الخيال لا الحس والمطلوب عنها هو الوضع الحسي لا الخيالي
الوجه الرابع الصور الخيالية انما تحل متصلا بعضها
ببعض او منفصلا بعضها عن بعض وبين المتصلين منها خلاف بقبول
الزيادة والنقصان فتكون وضعية وهو المطلوب والجواب
عن هذا الوجه ان الاتصال والانفصال اللازمين للصور الخيالية
في التخيل انما يجب كونهما خياليين لا حسيين فاستلزامها لهما
انما يستلزم كونها ذات وضع خيالي لا كونها ذات وضع حسي
والمنفي عنها هو الوضع الحسي لا الخيالي الوجه الخامس
الصورة الخيالية انما تحل في حيز او متحيز فتكون وضعية والجواب

عن هذا الوجه ان التحيز اللازم للصور الخيالية في التخيل
هو التحيز الخيالي لا الحسي وهو انما يستلزم الوضع الخيالي لا الحسي
ونحن معترفون بانها وضعية بالوضع الخيالي دون الحسي
الوجه السادس الصورة الجزئية انما تحل في ملاء او خلاء
فتكون وضعية والجواب عن هذا الوجه ان الملاء او
الخلاء اللازم للصور الخيالية عند تخيلها خيالي لا حسي فهو انما
يستلزم كونها ذات وضع خيالي دون الحس ونحن نقول
انها كذلك الوجه السابع اذا تخيلنا مربعا مخيلا
مربعين متساويين فانما تحل المربعات الثلثة في مادة منقسمة
الى وسط وطرفين فتكون الصور الخيالية وضعية وهو المطلوب
والجواب عن هذا الوجه انه انما يستلزم كون الصور الخيالية
قابلة لمثال المادة الحسية لا بعين المادة الحسية وهو انما يستلزم
كونها ذات وضع خيالي لا كونها ذات وضع حسي والباطل عندنا

الثاني لا الاول الوجه الثامن امتناز الخناج الانس
عن الخناج الابيض ليس بالماهية التي هي المربعية لتشاكل
الخاجين وتشابههما وتساويهما ولا بعرضي يخصه الا ماديا
لانه انما يمتاز في التخيل بالتيامن الذي هو من احوال جهات المادة
والجواب عن هذا الوجه انه انما يستلزم كون الصورة
الخيالية قائمة بمثال المادة لا كونها قائمة بعين المادة والمحال
عندنا قيامها بعين المادة لا قيامها بخيالها الوجه
التاسع امتياز المربع المتيامن عن المتياسر انما يمكن بعرضي مادي
لان المميز العرضي يكون له في ذاته او بالقياس الى ما هو ماخوذ
عنه او بالقياس الى المادة والاولان باطلان فيكون الثالث
حقا فيكون الصورة الخيالية وضعية وهو المطلوب اما
بطلان الاول فلان ذلك المميز اما من لوازم الماهية او عرض
مفارق وبالاول يكون مشتركا بينهما فلا يميز احدهما عن الاخر

والثاني يجوز الخيال في تميز الخناج المتيامن عن المتياسر الى ان
يقترنه بالمتيامن وليس كذلك لامتياز المتيامن عن المتياسر في
الخيال ما دام موجودا الذات من غير التفات الى امر آخر يقترنه
الخيال بالمتيامن واما بطلان الثاني فلان الصورة الخيالية
قد لا يكون منتزعة عن شيء خارج والجواب عن هذا الوجه
انه انما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة بمثال الجسم لا كونها
قائمة بعينه وهو انما يستلزم كونها ذات وضع خيالي لا كونها
ذات وضع حسي والمحال عندنا هو الثاني لا الاول الوجه
العاشر امتياز الخناج الانس عن الابيض يمتنع ان يكون بالماهية
وبما يكون له في ذاته وهو لازمها وبما يكون عرضيا له بالقياس الى
خارج قد اخذ هو منه لما مر في التاسع ويمتنع كونه بما يكون له
في ذاته وهو مفارق لان احد الشيئين انما يمتاز عن الآخر
بعرضي مفارق في العقل اذ في الخيال بقي الكلام بحاله فيقال

ما الذي فعل العرضي المفارق بالشيء الاول حتى ميزه به عن
الشيء الآخر فان المخيل مالم يشخص لم يشخصه ويكون ذا وضع جزئي
يمنع ان يحصل في الخيال واما المعقول فقد يحصل في العقل
غير متميز عن معقول آخر ثم يلحق به العقل ما يميزه عنه
كما يحصل ماهية المربع الا من في العقل مع الغفلة عن التسامي
ثم يقرنها العقل بالتيامن فيمتاز به عن المربع الايسر واما
صورته الخيالية فانما يحصل في الخيال ممتازة بالتسامي عن المربع
الميسر والجواب عن هذا الوجه ان حاصله ان الصورة
الخيالية انما تمتاز عن صورة خيالية اخرى بعوارضها المشخصة
المادية التي هي جزء لها او كالجزء لها وهو انما يستلزم كونها
جسمانية وضعية بحسب الخيال دون الحس ونحن نقول بذلك
الوجه الحادي عشر الصور الخيالية كصور الناس
يخيلها مختلفة بالصغر والكبر كانا ننظر اليها فسبب اختلافهما

اما نسبتها الى امر خارج اخذت هي منه او ماهيتها او قابلها
والاولان باطلان اما بطلان الاول فلان الصورتين الصغيرة
والكبيرة قد يكونان صورة شخص واحد واما بطلان الثاني
فلاتفاقهما في الحد فيتعين الثالث وهو ان يكون صغر الصغيرة
لارتسامها في جزء اصغر وكبر الكبيرة لارتسامها في جزء اكبر
فيكون الصور الخيالية مادية فيكون وضعية وهو المطلوب
والجواب عن هذا الوجه ان الجزء الصغير الذي ارتسم
فيه الصورة الخيالية الصغيرة والجزء الكبير الذي ارتسم فيه
الصورة الخيالية الكبيرة ليسا من جسم حتى دماغي بل من جسم
خيالي محض الوجه الثالث عشر لو لم تكن الصور الخيالية
وضعية لامكننا ان نخيل الناس والسواد سارين من الشبح
الواحد في جزء واحد بعينه كما امكننا تخيلهما سارين في جزئين
منه لان الجزء الواحد يكون مشابه الجزئين على تقدير عدم كونهما

وضعيّ لعدم الانقسام في الوضع ح والتالي باطل فالصورة
الخياليه وضعيه وهو المطلوب والجواب عن
هذا الوجه ان التمكن من تخيل البياض والسواد سارين في
محل واحد من الصورة الخياليه انما يلزم على تقدير كونهما
عادمه الوضع الخيالي والحسي اما على تقدير وجدانهما
الوضع الخيالي وعدمهما الوضع الحسي فلا يلزم التمكن من تخيل
السريان المذكور البته الوجه الثالث عشر القول
بالمثل المعلقه يقتضي كون بعض الموجودات غير الوضعي القائم
بذاته ليس بعاقل فيبطل الاصل الذي بنوا عليه علم الباري تع
والعقول بجميع الاشياء وهو ان كل موجود غير وضعي قائم
بذاته يمكن ان يكون عاقلا فيلزم العجز عن اثبات علم الباري تع
والملائكه وهو باطل بالاتفاق والجواب
عن هذا الوجه ان الجوهر القائم بذاته المجرد عن الهيولى انما يجب

علمه بذاته اذا كان مجردا عن مثالها ايضا اذ لو كان قائما
بمثالها كان حكمه حكم القائم بها بعينها في امتناع اتصافه بصفه
العالميه وبناء اثبات عالميه الباري تع والعقول على القيام
بالذات والتجرد التام لا على القيام بالذات والتجرد الناقص
الوجه الرابع عشر لو كانت المثل المعلقه موجوده
لكانت عقولا او واجبة الوجود بذاتها لا في محل وكل ما هو
كذلك فهو اما واجب الوجود لذاته او عقل او نفس مفارقه
والجواب عن هذا الوجه ان الجوهر الغير الوضعي انما يحصر
في الباري تع والعقل والنفس بشرط عدم الوضع الخيالي ايضا
الوجه الخامس عشر لو كانت المثل المعلقه موجوده
لكانت عاقلة لانها غير وضعيه وهي قائمة بذواتها غير
متعلقه بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فيها ولا قائمة بها
وكل ما هو كذلك فهو عاقل لذاته لحصول ذاته له مجردة ضرورة

عدم قيامها لغيرها وكل ما له ذات مجردة فهو عاقل لتلك
الذات فيكون المثل المعلقة عاقلة لذواتها وكل ما يعقل
ذاته يمكن ان يعقل غيره فهي ممكنة التعقل لغيرها فيكون معقولة
لغيرها بالفعل اذ لو لم يكن تعقلها لغيرها حاصلاً لها بالفعل
لتوقف على سبب يرجع الى المادة فيكون جسمانية وقد فرضت
مفارقة هذا خلف فيكون المثل المعلقة عاقلة لذواتها و
لجميع الاشياء وهو محال والجواب عن هذا الوجه ان
المثل المعلقة ذواتها غير حاصلة لها بل للهيولى الشبحية وامكان
وجود التعقل انما يستلزم وجود التعقل بالفعل فيما اذا كان
الجوهر القائم بذاته المجرد عن الهيولى مجرداً عن خيالها ايضاً
فلا يكون المثل المعلقة عاقلة لذواتها ولا كل ما يمكن لها
حاصلاً لها بالفعل الوجه السادس عشر لو لم يكن
الصورة الخيالية لزيد مثلاً وضعية لم يكن لها وضع عند مادة زيد

فكانت كلية عقلية ومثالاً افلاطونياً هذا خلف
والجواب عن هذا الوجه ان صورة زيد الخيالية ذات
وضع خيالي عند مادة زيد فلا يكون مثالاً افلاطونياً البتة الوجه
السابع عشر القوة التي بها يبصر النفس المرئيات جسمانية لاشتراط
وجود الابصار بان يكون لمادة المرئي وضع خاص عندها
واذا كانت وضعية كان المرئي بها الاولى او غير الاولى
وضعاً لكن المرئي بالاولى بها عنده هو المثال المعلق فيكون المثال
المعلق وضعياً هذا خلف والجواب عن هذا الوجه
ان القوة الباصرة قد يكون ذات وضع حسي والشبح المرئي بها
او لا ذا وضع خيالي فان العقل لا يمنع ذلك بديهة على
تقدير كون الرائي هو النفس الناطقة التامة التجريد عن
الهيولى وشبحها جميعاً بطريق الاشراق الحضوري كما مر
الفصل الثالث في ان الوجود المطلق يمكن

ان يكون واجب الوجود بذاته باعتبار ماهيته لا باعتبار
جزئياته كما هو المذهب المسمى بالتوحيد في عرف بعض الصوفية
والمراد بالامكان ههنا هو الامكان العقلي او الامكان
العام الذاتي وهو والضرورة الذاتية ههنا متساويان لان
لان كل ما يمكن ان يكون واجبا فهو واجب بالضرورة اذ لو كان
ممكنا او ممتنعا لامتنع كونه واجبا لامتناع انقلاب احدى
المواد الثلث الى الاخرى وهو بحثان البحث
الاول فيما يمكن ان يستدل به على امتناع كون الوجود المطلق
واجب الوجود بذاته وهو من وجوه الوجه الاول
ان مطلق الوجود طبيعة مقولة على الواحد والكثير وكل طبيعة
كذلك فليس قولها ذلك لذاتها بل هو لغيرها فهي معلولة فالوجود
المطلق معلول فيمتنع كونه واجبا وهو المطلوب والجواب
عن هذا الوجه انه انما يقتضي ان يكون قول الطبيعة على الجزئي معلولا

لغيرها وهو لا يستلزم كون وجودها في نفسها معلولا لغيره
وايضا القول على الواحد ليس بمضاف للقول على الكثير بل جزء منه
فلم لا يجوز ان يكون القولان للوجود المطلق بتوسط ايجاد
الواحد والكثير من الوجود المقيد الوجه الثاني الوجود
المطلق طبيعة مقولة بالتشكيك على الوجودات الخاصة وكل
طبيعة مقولة بالتشكيك على اشياء مختلفة فهي عرضية لتلك
الاشياء والطبيعة العرضية لافرادها يكون محتاجة الى
تلك الافراد فالوجود المطلق محتاج الى الوجودات الخاصة وهي
غيره والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فالوجود المطلق ممكن لذاته
فلا يكون الوجود المطلق واجبا لذاته وهو المطلوب
والجواب عن هذا الوجه ان الطبيعة العرضية للافراد
اذا كانت مشككة من عرض عام بتلك الافراد يكون ذلك
العرض محتاجا الى تلك الافراد واما اذا لم تكن مشككة من عرض

قائم بالافراد فلا يكون محتاجة الى الافراد والوجود المطلق
ليس مشتقا من شئ فهو لا يحتاج الى الوجودات الخاصة
بل على تقدير القول بالمثل يكون الوجود المطلق موجودا في الخارج
مجردا عن جميع المحال ومفارقا لجميع الوجودات الخاصة ويكون
الوجودات الخاصة عارضة للماهيات واما الوجود
المطلق فلا يكون عارضا لماهية اصلا بل مجردا عن جميع
الماهيات فيمكن ان يكون واجبا الوجه الثالث
الوجود المطلق صفة للماهية والصفة محتاجة الى الموصوف
فالوجود المطلق محتاج الى الموصوف فالوجود المطلق محتاج
الى الماهية وهي غيره فهو محتاج الى غيره فهو ممكن فلا يكون
واجبا وهو المطلوب والجواب عن هذا الوجه
ان الوجود المطلق ليس صفة لماهية اصلا بل الوجود الخاص
كل ماهية صفة لتلك الماهية ولئن قال الموجود المطلق

مشتق من الوجود المطلق والمحمول في قولنا الانسان موجود
مثلا هو الموجود المطلق فيكون الوجود المطلق صفة للانسان
فنقول الوجود المطلق يحتمل ان يكون صفة للماهية في العقل
لا في الخارج ويكون الامر بالعكس في الخارج فيكون الماهية محتاجة
الى الوجود المطلق في الخارج لا بالعكس الوجه الرابع
الوجود المطلق امر اعتباري يعرض للماهية في العقل عند نسبته
اياها الى العين او الذهن بلفظه في فهو من معقولات العقل
فلا يكون واجبا وهو المطلوب وانما قلنا انه امر اعتباري
لانه لو كان حقيقيا وهو صفة للماهية والصفة متاخرة عن
الذات في الوجود لتقدمت الماهية على الوجود بالوجود وهو محال
والجواب عن هذا الوجه ان الصفة انما تتاخر عن
الموصوف اذا لم يكن وجوده واما اذا كانت الصفة ووجود
الموصوف يكونان معا لكن وجود الموصوف زائد عليه ووجود

فهي لا تتاخر عن الموصوف بل وجود الصفة ووجود الموصوف ح

الصفه نفسها في الوجود وزايد عليها في الاعتبار وايضا
الموجود قد لا يكون في الذهن ولا في صانعه اللهم الا ان يراد
بالموجود في الخارج الموجود لا في الذهن وح يكون كل موجود
يلزمه ان يكون في احدهما وفسر الشيخ في الشفاء العين بالذي
اذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه افاعليه واحكامه
الوجه الخامس لو كان الوجود واجبا فوجوبه ان كان
لكونه وجودا والوجود الممكن وجوده كان وجود الممكن واجبا وهو
محال وان كان وجوبه لغير كونه وجودا كان وجوبه بالغير
لا بالذات وهو المطلوب والجواب عن هذا الوجه
ان وجوب مطلق الوجود لنفسه لا لكونه وجودا ولا يلزم منه
ان يكون الوجود المقيد واجبا فان الوجود المطلق اما يقتضي وجوبه
لا وجوب الوجودات المقيده وليس المقتضي لوجوب الوجود
المطلق كونه وجودا مطلقا ولو كان المقتضي لوجوب الوجود

لتقدمه عليهما

المطلق كونه وجودا مطلقا لم يلزم اقتضاء كون الوجود المقيد
وجودا لوجوب الوجود المقيد الوجه السادس
لو كان الوجود المطلق واجبا لكان كل وجود واجبا لان الوجوب
الذاتي يكون مشتركا بين جميع افراد واجب الوجود بذاته
والجواب عن هذا الوجه ان الوجوب الذاتي قد يكون
من اللوازم الخاصة بالوجود المطلق دون الوجودات المقيده
فان الماهية قد يلزمها ما لا يلزم شيئا من افرادها كما عرفت
الوجه السابع لو كان الوجود المطلق واجبا لكان
كل ماهية واجبة الوجود بذاتها لان الوجود صفة والماهية
ذات ومتى كانت الصفة واجبة فالذات واجبة بطريق
الاولى والجواب عن هذا الوجه ان الوجود الذي
هو صفة للماهية هو وجودها الخاص بها واما الوجود المطلق
المشترك بين جميع الماهيات فهو ليس بصفة لشيء من الماهيات

بل مجرد عنها بسرها وهي بعينات له اذ التعلق بواحدة
منها وجدت ما دام متعلقا بها فاذا انقطع التعلق عدمت
تلك الماهية او نقول الوجود صفة للماهية في العقل
لا الخارج وهو في الخارج نفسها او متقدم عليها او معها
الوجه الثامن لو كان الوجود المطلق واجبا لكان
حقيقة الواجب هي الوجود المطلق وهو اولى التصور بالكنه
فيكون تصوره بكنهه بديهيا وهو خلاف ما اجمع عليه جميع
العقلاء والجواب عن هذا الوجه ان الموجود في العقل
من الوجود المطلق القائم بذاته في الخارج عاريا عن جميع
الحال والماهيات ووجودا نهايته من جهاته المحاطة
المحصورة لا ذاته المحيطة الحاصرة فانها لغاية ظهورها بهرت
العقول فعجزت عن ادراكها وفيه نظر اذ لا بد من كون
بعض الاشياء متصورا بالكنه بديهيا والوجود المطلق اظهر

الاشياء فيكون تصوره بالكنه ضروريا او نقول
تصوره ضروري والمجهول هو التصديق بكون ذلك المتصور
واجب الوجود بذاته لا تصور ذلك المتصور الذي هو الوجود
المطلق وفيه نظر اذ يلزم ان يكون الواجب متصورا
بالكنه بعد العلم بانه هو الوجود المطلق بل وقبله ايضا
او نقول نحن لم ندع ان الوجود المطلق حقيقة واجب
الوجود بذاته بل صدق ايجاب احدهما على الآخر وهو لا يستدعي
كون احدهما حقيقة الآخر ~~الوجه التاسع لو كان~~
~~الوجود المطلق عام والعام لا وجود له في الخارج بل في العقل~~
~~فلا يكون الوجود المطلق واجبا~~ وفيه نظر فان الوجود المطلق
متى كان واجبا كانت حقيقة الواجب الموجودة في الخارج
ليست الا الوجود المطلق فكانت متصورة بكنهها لتصوره بكنهه
بل الجواب منع الاجماع المذكور لقول الشيخ المكاشف

غوث الاقطاب في الفصوص فالخلق معقول والحق محسوس
مشهود عند المومنين واهل الكشف والوجود وما عدا
هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود
الوجه التاسع الوجود المطلق عام والعام لا وجود
له في الخارج بل في العقل فلا يكون الوجود المطلق واجبا
والجواب عن هذا الوجه انه ليس يصح على القول
بوجود المثل وهو ظاهر ولا على القول بنفيها فان الوجود
العام بمعنى طبيعة الوجود موجود في الخارج وان لم يكن موجودا
فيه بقيد العموم الوجه العاشر قول الوجود على
الجزئيات بالذات وقوله على الكليات بالعرض ومطلق الوجود
كلي فلو كان الوجود المطلق واجبا لكانت اشخاص الممكنات
اولى منه بالوجود وهو محال والجواب عن هذا
الوجه انه ليس يصح على القول بوجود المثل وهو ظاهر اما لا نسلم

ان الاشخاص اولى بالوجود من الانواع بل لا مر بالعكس لا نسلم
وجود النوع وعدم استمراره وجود الشخص بل النوع قد يوجد
في الخارج بدون كل واحد من اشخاصه الماضية فيه عند العاقل
بوجود المثل على الوجه المشهور الذي نقله الشيخ عنهم
الوجه الحادي عشر لو كان الوجود المطلق واجبا
حتى كان الباري هو هو الوجود المطلق لكان الباري هو
كلنا فلم يكن فاعلا لشيء من اشخاص الممكنات لان المعلول الشخصي
انما يكون علته شخصا لا كليا والجواب عن هذا
الوجه ان الكلي الموجود في الخارج مجردا فيه عن الهيولى
واحد فيه بوحدة شخصية عقلية والواحد بالوحدة الشخصية
العقلية يجوز ان يكون فاعلا لوجود ذي وحدة شخصية عقلية
او غير عقلية الوجه الثاني عشر لو كان الوجود
المطلق واجبا حتى كان الباري هو هو الوجود المطلق لم يكن عاقلا

لذاته وللاشياء لان العاقل لذاته وللاشياء يجب ان
يكون جزئيا حقيقيا والوجود المطلق كلي والكلي يمتنع ان يكون
عالما بشيء من الاشياء والجواب عن هذا الوجه ان العاقل
انما يجب كونه موجودا واحدا فاما بذاته مجردا عن الهيولى
تجريدا تاما يوجده عقله والكلي على القول بالمثل يكون كذلك
فيجوز كونه عاقلا الوجه الثالث عشر لو كان الباري هو
هو الوجود المطلق لم يكن موصوفا بشيء من الصفات الثمانية التي
هي الحيوة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام
والبقاء لان الموصوف بها انما يكون جزئيا حقيقيا والوجود
المطلق ليس بجزئي حقيقي الوجه الرابع عشر لو كان
الباري هو هو الوجود المطلق لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا
لان الموصوف باحد هذه الثلثة انما يكون شخصا والوجود المطلق
ليس بشخص الوجه الخامس عشر لو كان الاله هو

هو الوجود المطلق لم يكن معبودا ولا مدعوا لجلب نفع او دفع
ضر لان المعبود او المدعو انما يكون شخصا والوجود المطلق
ليس بشخص والجواب عن هذه الوجوه الثلثة ان
الموصوف بالصفات المذكورة انما يجب كونه واحدا بوحدة عقلية
والوجود المطلق على القول بوجود المثل يكون واحدا في الخارج
بوحدة عقلية فيجوز كونه موصوفا بالصفات المذكورة
الوجه السادس عشر قد يخطر بالبال الاله يوجد مع
الغفلة عن الوجود المطلق وبالعكس فلا يكون احدهما الاخر
فلا يكون الوجود المطلق واجب الوجود لذاته وهو المطلوب
الوجه السابع عشر لو كان الوجود المطلق هو الباري يعني
لكان التصديق باحدهما عين التصديق بالآخر وليس كذلك لوجود
التصديق باحدهما مع التكذيب بالآخر والجواب
عن هذين الوجهين ان كل واحد منهما انما يدل على مطلق التغاير

من الوجود المطلق وبين واجب الوجود بذاته لا على وجود
المباينة بينهما ونحن نقول بتغايرهما فانا انما ندعي صدق
ايجاب احدهما على الاخر لا اتحادهما من جميع الوجوه والشان
الصادق ايجاب احدهما على الاخر قد يتصور احدهما مع عدم
تصور الآخر وقد يصدق بوجود احدهما مع الكذب بوجود
الآخر الوجه الثامن عشر لو كان الوجود المطلق واجبا
لكان الواجب متعدد الجزئيات ولم يشترك والجواب
عن هذا الوجه انه لا يلزم من صدق واجب الوجود بذاته
على الوجود المطلق صدقه على جزئياته لعقم الشكل الاول والكبرى
مهملة فلا يلزم كون واجب الوجود بذاته مشتركا لاجزاء الجزئيات
الوجه التاسع عشر الوجود المطلق ليس منحصرا في شخص
واحد وواجب الوجود بذاته منحصر في شخص واحد فليس الوجود
المطلق بواجب والجواب عن هذا الوجه ان كبرى القياس

المذكور لا تصدق كلية عندنا فلا يتم ان الوجود المطلق ليس
بواجب الوجود بذاته لعقم الشكل الثاني والكبرى جزئية
الوجه العشرون لو كان الوجود المطلق موجودا في
الخارج لكان له وجود آخر فيقال الكلام في الوجود الآخر
ويلزم التسلسل والجواب عن هذا الوجه ان وجود
الوجود المطلق نفسه فلا يلزم التسلسل وان كان غيره فهو انما يكون
غيره بالاعتبار والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال
الوجه الحادي والعشرون لو كان الوجود المطلق واجبا
لكان ذاتيا لجميع ما عداه من الموجودات اذ لو كان عرضيا لها لاحتاج
اليها فكان ممكنا هذا خلف واذا كان ذاتيا لها كان جنسا لكونه
اعم الذاتيات ح ولو كان جنسا لها لكان جنسا عاليا فكان
الجنس العالي واحدا وهو محال لان ذلك الجنس ان كان جوهرا
لم يكن جنسا للاعراض بل كان الجوهر جنسا له وان كان عرضا لم يكن

جنس الجواهر فلا يكون الوجود المطلق واجبًا وهو المطلوب
والجواب عن هذا الوجه انا لا نسلم ان ذلك الجنس
العالي اذا كان جوهرًا لم يكن جنس الاعراض بل يكون الجوهر
جنسًا له لاحتمال كون الجوهرية من لوازم الخاصة ماهية
دون افراده ولان الجوهر يكون جنسًا له فان الجوهر ليس جنسًا
لكل جوهر حتى لنفسه ولفصول انواعه بل للجواهر الخمسة فقط
الوجه الثاني والعشرون الوجود والماهية متغايران
في العلم بهما فهما اما موجودان او الماهية موجودة دون الوجود
او بالعكس فان كان الاول فهما اما ان يتحدا او يتغايرا فان اتحدا
كانت علل الماهية بعينها علل الوجود وهو محال وان تغايرا
فلا بد من قيام احدهما بالآخر والا لم يكن احدهما موصوفا بالآخر
فاما ان يقوم الوجود بالماهية فيلزم تقدم الماهية على الوجود
بالوجود وهو محال لامتناع تقدم الشيء على نفسه او يقوم الماهية

بالوجود فيلزم تاخر الماهية عن الوجود بالوجود وهو محال
لاستحالة تاخر الشيء عن نفسه وان كان الثالث لم يكن لشيء من
الاشياء ماهية في الخارج البتة وهو باطل بالضرورة فتعين
الثاني فلا يكون الوجود المطلق واجبًا لامتناع كون الواجب
معدومًا والجواب عن هذا الوجه انا نختار ان الماهية
والوجود موجودان في الخارج متحدان فيه لكن اتحادهما في الخارج
لا يستلزم اتحاد عللهما ضرورة تغايرهما في العقل وليس اقتضاء
اتحادهما الخارجي لاتحاد عللهما اولى من اقتضاء تغايرهما العقلي
لتغاير عللهما وايضًا المراد بالوجود في الترديد اما الوجود
المطلق او الوجود المقيد فان كان الوجود المطلق فلا نسلم
انه لا بد من قيام احدهما بالآخر وعلى تقدير تسليم ذلك
فنختار ان الماهية قائمة بالوجود المطلق قوله فيلزم تاخر الماهية
عن الوجود بالوجود وهو محال لاستحالة تاخر الشيء عن نفسه

قلنا الوجود المتاخر عنه هو الوجود المطلق والوجود المتاخر
هو الوجود المقيد ولا امتناع في تاخر الوجود المقيد عن
الوجود المطلق وان كان الوجود المقيد فلا يلزم من وجود الماهية
في الخارج دونه وجودها فيه دون الوجود المطلق فلا يلزم
عدم الوجود المطلق في الخارج فلا يلزم عدم كون الوجود المطلق
واجبا فلا يتم هذا الوجه الوجه الثالث والعشرون
الوجود المطلق نسبة والنسبة تحتاج الى المنتسبين وهما ههنا
الماهية والخارج او الذهن والمحتاج ممكن فهو ممكن فلا يكون واجبا
والجواب عن هذا الوجه ان الوجود المطلق ليس نسبة
بل النسبة انما تلحق الوجودات الخاصة الوجه
الرابع والعشرون الوجود المطلق لا بد من كونه وجود شيء في
العقل او في خارج فهو عرض نسبي فكيف يكون واجبا والجواب
عن هذا الوجه انه لو صح لكان وجود الواجب زائدا عليه وهو

باطل بل الوجود الذي هو اعم من وجود الممكن لا يلزمه العروض
للماهية واذا كان كذلك فاذا اخذ موجودا في نفسه فانما اخذ
فلم لا يجوز ان يكون واجبا الوجه الخامس والعشرون
الوجود المطلق نسبة والنسبة امر اعتباري فيكون امرا اعتباريا
فلا يكون واجبا والجواب عن هذا الوجه ان المقدمتين
ممنوعتان اما الصغرى فلانا قد نتصور الوجود موجودا
في نفسه من غير ان نتصوره وجودا لشيء واما الكبرى فلان
النسبة امر حقيقي عند المشائين وعند الاشراقيين ايضا وانما
جعلها امرا اعتباريا صاحب الاشراق ولا عبرة بقوله فان ما
السبب والاضافات ما نعلم بالضرورة انا لا نخترعه بل نجده
لكن النسبة حقيقة الوجود لضعف وجودها بسبب كثرة احتياجها
فانها مع احتياجها الى موضوعها الذي هو المنسوب تحتاج الى المنسوب اليه
ولئن قال جاعلها اعتباريا بجعلها موجودة لكنه بجعل فاعلها

المدرك الذي يعتبرها وهي مع ذلك يكون موقوفة على
امور وشروط اخرى فاذا ادركت وحكم بها على شيء عند
وجود شرائط وارتفاع موانع بل هي قد يكون ذوات ولامور
الاعتبارية انما يكون صفات وتالف لامر الفرضي لا يكون
مطابقا لتالف ذكني التالف بحسب نفسيهما وتالف الامر
الاعتباري يكون مطابقا لتالفهما بحسب نفسيهما على معنى ان تالفه
العقلي ان كان ايجابيا كان تالفهما بحسب نفسيهما بل الحيوان
لا يعمى ايجابيا وان كان ضروريا كان تالفهما بحسب نفسيهما ضروريا
وعلى هذا القياس فيقول الانسان بل الحيوان لا يعمى يدرك
وجود صفة الولدية لذات الولد والحيوان ليس فاعلا لذلك
الوجود بطبع او اختيار او قسريا لبديهة بل الصادر من المعبر ليس
الا حكمه على الذات بالصفة الوجه السادس والعشرون
لو كان الوجود المطلق واجبا لم يكن موجدا لشيء من موجودات

الشرائط كان الحكم صادقا بخلاف الامور الفرضية فانها لا تعقل الى وجود

الممكنات لامتناع حمل العلة على المعلول فلم يكن واجبا لوجوب
كون الواجب موجدا لبعض وجودات الممكنات والجواب
عن هذا الوجه انه كما ان الحيوان مثلا باعتبار جزء ومقدم
ممتنع الحمل على الانسان وباعتبار آخر صحيح الحمل عليه فلم لا يجوز
ان يكون الوجود المطلق باعتبار فاعلا للوجود المقيد ممتنع
الحمل عليه وباعتبار آخر متحدا مع الوجود المقيد صحيح الحمل عليه
البحث الثاني فيما يمكن ان يحتج به على ان الوجود
المطلق يحتمل ان يكون واجب الوجود بذاته وهو من وجوه
الوجه الاول الوجود المطلق لا يقبل العدم والا
لزم من قبوله اياه كونه وجودا معدوما وهو اولى الاستحالة
وهذا الوجه باطل لانا لا نسلم استحالة صيرورة الوجود معدوما
فانه اذا انتفى زيد انتفى وجوده فصار وجوده معدوما الوجه
الثاني الوجود المطلق واحد الحقيقة وقابل العدم ليس بواحد منها

فالوجود المطلق لا يقبل العدم البتة وهذا الوجه باطل
لان قابل العدم قد يكون واحد الحقيقة كزيد وكالانسان
فكبرى القياس المذكور من الشكل الثاني انما تصدق جزئية فهو
عقيم الوجه الثالث لو قبل الوجود المطلق العدم
او العدم المطلق الوجود لكان الشيء مع وجوده بالفعل
موصوفا بنقيضه وهو باطل بالضرورة وهذا الوجه باطل
ايضا لان احد النقيضين قد يحمل على الآخر بالاشتقاق او
المواطاة كما يحمل الكلي على مفهوم الجزئي مطلقا ولئن قال
مطلق الجزئي لا يوصف بالكلي من حيث هو نقيضه فنقول
اتصاف الموجود بالمعدوم يحتمل ان يكون اتصافا كذلك وهذه
الوجوه الثلثة ذكرها كمال الدين عبد الرزاق الكاشي رحمه الله
في شرح فصوص الحكم وقال بعد الفراغ من بيان انه يمتنع ان
يقبل شيء من الوجود والعدم المطلقين الآخر بل القابل لهما

يعني الوجود والعدم هو الاعيان واحوالها الثابتة في العالم
العقلي يظهر بالوجود ويختفي بالعدم وهو صريح في ان المعدوم
شيء في حال العدم فهو ليس بشيء الوجه الرابع لو قبل
مطلق الوجود العدم وهو لازم للوجود الواجبي وعدم اللازم
يستلزم عدم الملزوم وامكان وجود الملزوم يستلزم امكان
وجود اللازم لامكن عدم الواجب تع وهو محال وهذا الوجه
فيه نظر لان مطلق الوجود قد يقبل العدم بالنسبة
الى ذاته دون ذات الوجود الواجبي الوجه الخامس
الوجود هو ليس بممتنع وهو ظاهر ولا ممكن والا كان له علة
موجدة فهي اما ماهيته او احد افراده او خارج عنهما و
الاول يستلزم كون الشيء علة لنفسه بلا دور والثاني يستلزم
كونه علة لنفسه مع الدور والثالث يستلزم كون المعدوم
موثرا في الموجود واللوازم الثلثة ظاهرة البطلان فيكون

الوجود المطلق واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وهذا
الوجه سمعته من الاستاد رحمه الله وفيه نظر
لان الانفصال الحقيقي انما يجب تحققه بين المواد الثلث
بالنسبة الى الواحد الشخصي واما بالنسبة الى الكلي الطبيعي
فقد يجتمع المواد الثلث فيه بان يكون بعض افراده واجبا
وبعضها الثاني ممكنا وبعضها الثالث ممتنعا فان الطبيعة
انما توصف بالمقابلات باعتبار افرادها وهو الوجود الواجب
دون نفسها وايضا نختار ان طبيعة الوجود ممكنة وان
عليها بعض افرادها وهو الوجود الواجبي ولا نسلم تقدمها
عليه بالطبع وانما يجب سبقها اياه طبعا لو كانت ذاتية له
وهو باطل عندهم لقولها عليه بالتشكيك وايضا
لم لا يجوز ان يكون العلة الفاعلية للوجود المطلق ليست بنفسه
ولا بشيء من افراده بل احدى الحقائق المتعينة بالوجود فلا

فلا يلزم كون المعدوم موثرا في الموجود ويمكن الجواب
عن النظر الاول بان الطبيعة في الخارج واحدة كما تقدم
وكل واحد لا بد من اتصافه باحدى المواد الثلث دون
الاخريين وعن الثالث بان تحققه العلة انما يوجد تحققه
المعلول بشرط وجود تحققه العلة فلو كان بعض الحقائق
المتعينة بالوجود علة فاعلية للوجود المطلق لكان بعض
افراده وهو وجود تلك الحقيقة علة له فلا يخرج هذا الاحتمال
عن الاقسام المذكورة الوجه السادس لو كان
وجود الوجود المطلق من غيره لكان ذلك الغير قبل الوجود
بالوجود هذا خلف وهذا الوجه فيه نظر لان
الفاعل انما يجب سبقه المفعول بوجوده الخاص به لا المطلق
الوجود ويجوز تقدم بعض افراد الوجود المطلق على الوجود
المطلق بالوجود الخاص بذلك الفرد وهو نفس ذلك الفرد

اعني الوجود الواجبي الوجه السابع لو قيل الوجود
المطلق العدم لكان الوجود ماهية هذا خلف وهذا
الوجه في غاية الضعف لان الوجود والماهية من الامور
الاعتبارية فيجوز عروض كل واحد منهما للآخر وحمله عليه
بالمواطاة الوجه الثامن القول بوجود المثل
الافلاطونية حق كما تقدم ومن المحتمل ان يكون الوجود المطلق
نوعا حقيقيا للوجودات المقيدة اذ امتناع قبول الذاتي
الشدة والضعف ممنوع وما ذكروا في بيانه لا يفيده فيمكن
كون مطلق الوجود موجودا واحدا في الخارج مفارقا لجميع
المحال والماهيات والوجودات محمولا بالمواطاة على كل
واحد من الوجودات المقيدة وعلى مجموعها في جواب ما هو حتى
يكون تمام حقيقة الوجود الواجبي فيكون واجب الوجود بذاته
ايضا وهذا الوجه باطل لان دليلهم على امتناع قبول الذاتي

الشدة والضعف في غاية الاحكام ولا باس بذكره وذكر
ما قيل عليه والجواب عنه ليعلم استحكامه فنقول
الذاتي لا يحتمل الشدة والضعف لان القدر المعتبر منه في
تقويم الذات ان زال عند الضعف بطل الذات فيكون الضعف
بطلانا هذا خلف وان لم يزل كان الزائل من عوارض الذات
فيكون الضعف في بعض عرضياتها دون ذاتها وهو المطلوب
واعترض عليه بانه لو صح لم يقبل الكيفية الشدة والضعف
بغير المقدمات المذكورة لان المقدار المعتبر من الحرارة
في تقويم الحرارات ان زال عند الضعف كان الضعف بطلانا
والا كان الضعف في بعض عرضيات الحرارات دون ذاتياتها
وجوابه ان مطلق الحرارة عرض للحرارات والنقض
الاجمالي المذكور انما يصح لو كان ذاتيا لها فان قلت
الخط نفس الطول والطول يحتمل الشدة والضعف فالخط يحتملهما

وهو ذاتي للخطوط فالذاتي يحملها قلت الخط عرض الطول
لان الطول والقصر من مقولة المضاف والخط من مقولة الكم
فان قلت المقدار يقبل الزيادة والنقصان وهما نفس الشدة
والضعف والمقدار ذاتي للمقادير فالذاتي يحمل الشدة والضعف
قلت لا نسلم ان الزيادة والنقصان نفس الشدة والضعف
سلمناه لكن لا نسلم احتمال المقادير الزيادة والنقصان في نفس
المقدار بل هي انما يحملها عند نسبة بعضها الى بعض في قدر
ما قدر به واشتملا عليه لا في الماهية المقدارية او بقول
المقدار قد يوخذ من حيث هو مقدار بالذات وقد يوخذ من
حيث هو مقدار بالعرض والمقادير انما يحمل الزيادة والنقصان
في الثاني الذي هو عرضي لها لا في الاول الذي هو ذاتي لها
فان قلت الكيف يحمل الشدة والضعف وهو ذاتي للكيفيات
قلت الكيف بنفسه لا يحملها بل بعض انواعه يحملها بالنسبة

الى افراده وهو يكون عرضيا لها وان كان الكيف داخلا له كالبياض والسواد
فان الكيف ذاتي لهما يقع عليهما بالتساوي وهما عرضيان
لافرادهما يقعان عليها بالتشكيك فان قلت الحساس والمتحرك
بالارادة يحملان الشدة والضعف مع انهما ذاتيان لانهما فصل
قلت الفصل ذو النفس الحيوانية لا هما فان قلت
لم لا يجوز ان يكون احتمال الذاتي الشدة والضعف بسبب اشتمال
الاشد على مثل الاضعف وزيادة وكون المزيد والمزيد عليه
متساويين في الماهية ومساويين لمجموعهما فيها قلت لما ذكرنا
من البرهان على امتناع قبول الذاتي الشدة والضعف ولان
الماهية القابلة للشدة والضعف على الوجه المذكور يتعدد
افرادها يجب ان يكون مادية فان كان محل المزيد والمزيد عليه
واحدا بعينه اجتمع المثلان وهو محال وان كان كثيرا كانا يحصر
لا شخصا واحدا اقوى من كل واحد منهما بانفراده في الماهية ويكون

زيادة الاشد على الاضعف في العدد وحده فان قلت
لا نسلم ان تعدد افراد النوع الواحد انما يمكن بتعدد القابل لا يمكن
كونه بشيء آخر ايضا كاحتمال الشدة والضعف حتى يكون وجود
زيد وعمرو ووجود متعددين بتعدد المواد ووجودات المفارقات
متعددة بالشدة والضعف مع اتحاد جميع الوجودات في تمام
الحقيقة كما عند القائلين بزيادة وجود الواجب على ماهيته
قلت ما ذكرنا من الدليل يمنع من قبول النوع الشدة والضعف
ومن تفاوت اشخاصه فيه ويوجب كون الاشد والاضعف مختلفين
بالماهية بالضرورة فلا يتوجه ما ذكرتم الوجه التاسع
ذكر المحقق ان الصادر عن الفاعل هو الوجود واما الماهية فلانه
لذلك الوجود الصادر عن الفاعل تابعة له في الخارج متبوعة
له في العقل وهو صريح في ان الوجود امر حقيقي والماهية اعتبار
عقلي فالموجودات الخارجية عند المحقق شيء واحد هو مطلق الوجود

والماهيات تعينات له يختلف بها عند العقل وجودات
خاصة هي الاعيان الخارجية وهذا الوجه فيه نظر
لان مراد المحقق يكون الماهية تابعة للوجود من حيث الوجود
ومتبوعة له من حيث العقل ان صدور وجودها من الفاعل
بالذات وصدورها نفسها بالعرض فانه عني بالصادر الوجود
المترجح على العدم لا الموجود المترجح وجوده على عدمه الوجه
العاشر كل نوع له تعين يمتاز به عن سائر الانواع مع قبوله
التعينات المتقابلة فالوجود المطلق ماهية واحدة ممتازة
بوحدتها في الخارج عن سائر الماهيات مع قبولها الوحدات
المتباينة وكل من قال بذلك قال بان الوجود المطلق واجب
الوجود لذاته فيكون الوجود المطلق واجب الوجود بذاته
وهو المطلوب فان قلت القول بذلك يستلزم القول بهذا
فان القائل بالمثل يقول بالاول دون الثاني فلا نسلم ان

كل من قال بالاول قال بالثاني فقول استلزاع القول
بالاول للقول بالثاني وان لم يكن لزوميا لكنه انفاق شهادة
الاستقراء والقائلون بالمثل من الحكماء لا يقولون بالاول فانهم
انما يقولون بالمثل للانواع دون الاجناس فضلا عن الطبائع
المسئلة الوجه الحادي عشر الواجب هو عبارة عن
الوجود فهو عبارة عن الوجود مطلقا او عنه مع قيد والثاني
يستلزم المركب فيعين الاول فيكون الوجود المطلق واجبا وهو
المطلوب وفي هذا الوجه نظر لان الواجب هو ليس
عبارة عن مطلق الوجود ولا عنه مع قيد بل عن وجود آخر
بسيط معروض للوجود المطلق وهو الوجود الواجبي
الوجه الثاني عشر الموجود مطلقا لا يقبل العدم
والا كان الموجود المطلق معدوما وهو محال بالبديهة واذا
كان مطلق الوجود واجبا كان مطلق العدم ممتنعا فكان الممكن

منحصرا في الوجود والعدم المقيدين ومطلق العدم في الممتنع
ومطلق الوجود في الواجب الوجه الثالث عشر
القول بالمثل حق كما تقدم فالوجود او الموجود معنى واحد
خارجي مجرد عن المادة مقول على كل وجود او موجود لو وجب
يوجب رفعه رفع كل شيء فيكون مقدما بالطبع في الخارج على
كل ما عداه من الموجودات فلا يكون شيء علة له بل يكون هو
علة لكل شيء فيكون الوجود المطلق او الموجود المطلق واجبا
وكل الموجودات شخصا واحدا معقولا وهو نفس القول باجتماع
الضدين والنقيضين كما هو مشهور عن بعض الموحدين
الوجه الرابع عشر لو صدق قولنا الوجود المطلق
او الموجود المطلق معدوم ومعنا مقدمة صادقة في نفس الامر
وهي قولنا الباري تعالى وجود او موجود لصدق قولنا الباري تعالى
معدوم وهو محال وجوابه ان الشكل الاول انما ينتج

والكبرى كليه والقياس المذكور يكون كبرى كليه الوجه
الخامس عشر كل ما عدا الموجود المطلق او الوجود المطلق فان تصوره
مشتمل على تصور كل واحد منهما ومسبوق بتصور كل واحد منهما
فيكونان ذاتين لغيرهما من الموجودات فلا يكون شيء منهما فاعلا
لاحدهما فيكون كل واحد منهما واجبا ولن قال تقدم
تصور الوجود المطلق على تصور الاشياء من حيث تشيئها بالزمان
لا بالطبع فلا يكون ذاتا لها فيمكن كون بعضها فاعلا له وكيف لا
يكون عرضا لها مع عدمه اعم خواص الذات في الثلث وهي امتناع
الرفع فنقول تصوره متقدم بالطبع على تصورها من حيث
وجودها وهي موجودة من حيث وجودها لا من حيث ماهيتها
لان الماهية امر اعتباري والوجود امر حقيقي عندنا ولن قال
كيف يكون الامر كذلك والماهية ذات والوجود صفة لها فنقول
يمكن ان يكون قولنا الماهية موجودة كقولهم رجل لابس وثامر

والبياض ذو محل ولن قال نحن نعلم بالبديهة ان قولنا الانسان
موجود كقولنا الانسان ضاحك لا كالانسان المذكور فنقول
لم لا يجوز ان يكون الماهيات نفس الوجودات الخاصة ويكون
الوجودات الخاصة مخالفة بالماهيات ومخالفة للوجود
المطلق بالماهية ويكون وقوع الوجود عليها باعتبار ما يقع فيه
ووقوع الماهية عليها باعتبار ما يختلف فيه والحمل العرضي
فيما يكون المحمول غير مشتق لا يقتضي افتقار المحمول الى الموضوع فيمكن
ان يكون الوجود المطلق موجودا في نفسه فانما يدل انه شيء
واحد في الخارج مجردا عن جميع المحال والماهيات مشتركا بين
جميع الوجودات والموجودات في الخارج كما يوراى القائلين بوجود
المثل غير معلول لشيء منها. بل يكون كل ما سواه معلولا له ولن قال
ثم انما جعلوا الوجود المطلق واجبا اولى من جعل الموجود المطلق
او غيره من الامور العامة واجبا فالقول بانه واجب دون غيره

ولن جعل الوجود المطلق واجبا

من الامور العامة بحكم محض وان جعل اثنين من الامور العامة
او اكثر واجبا لزم تعدد الواجب وهو باطل هو
اثنينية الوجود المطلق والموجود المطلق اعتبارية فلا يلزم من
وجودهما تكثر الواجب تع بل لو كان كل واحد من الامور العامة
واجب الوجود لذاته لم يلزم تكثره تع فانها واحدة بالذات
وان اختلفت بالاعتبار لكن كل ما عدا الوجود منها يشتمل
على تركيب ما وانما يصير موجودا بالوجود فلذلك لم يكن شيء
منها واجب الوجود لذاته الا الوجود المطلق فانه لا تركيب فيه
البتة بل هو موجود لذاته ازلا وابدا الوجه السادس عشر
اطلق الانبياء والاولياء الواجب تع على كل شيء من الاناسي و
الاعضاء وغيرهما اما الانبياء فللحديث المشهور عن
ابي هريرة رضي انه قال قال رسول الله صلعم ان الله تع قال من
عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب الي عبدي

بشيء احب الي مما افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب
الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به
وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي
بها وان سألني اعطيته وان استعاذني لاعيذنه ولما
الاولياء فاكثر من ان يحصى واذا كان كذلك فلا بد من كونه تع
اعم الاشياء وليس ذلك الا الوجود المطلق فيكون الواجب تع
هو الوجود المطلق وهو المطلوب الوجه السابع عشر
صحة اطلاقه تع على جميع الاشياء اما الحلولية فهي اولا تحاده بها او
كونه اعمها والاول باطل والا احتاج اليها فتعدد بتعددها والثاني
محال لامتناع الاتحاد فان الاثنين ان عدما او عدم احدهما فلا
اتحاد وان بقيا موجودين وبالضرورة الذاتية بل الازلية او ما دام
مفهوم كل واحد منهما نفس مفهومه ليس شيء منهما نفس الآخر كان
اثنين لا واحدا بالبديهة فتعين الثالث فيكون الواجب تع هو

وهو مع بطلانه انما يوجب صحة الاطلاق عند الجمهور

الوجود المطلق وهو المطلوب بالحق بالاطلاق وعلى الاسماء
مجاز وان سبب دونه الاولياء كل شيء اياه نعلمه بها لو معرفته
عن العقل عن دونها والحمد لله بداءً وعوداً والصلوة على محمد وآله دائماً وابداً

فرغ من تحريره العبد الفقير الى الله الغني
محمد بن ابراهيم حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه
في العاشر من الشهر المبارك ربيع الاول

سنة اربعين وسبعمائة

فرغ من تحريره العبد الفقير الى الله الغني
محمد بن ابراهيم حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه
في العاشر من الشهر المبارك ربيع الاول