مطالب کتاب و اکثر سایر حواشی مرحوم
علامهٔ روم سمیع الاسلام مصطفی رملی کحصد
وکفایه لرفاع برح علامهٔ فخار حصر یک
حطر حصر دارد وحصرت علمای الدرس السمانک
حصر واثر حطر دارد

وکتب العبد المذنب مصطفی
عفی عنه

هذا شرح الاشارات
لرئیس الاطبا المحقق
والمدقق ابن سینا رحمه
الله تعالی امین م

اسعل منی هذا الکتاب ومو کتاب شرح ١٠ سارات للمولی الحکیم العلامة
نصیر الحق والدین قدس الله سره الی الامام العالم الفاضل جمال الحق
والدین دامت فضائله بحکم المتابعة الشرعیة اسفا ١ صحیحا شرعیا
وان هذا الکتاب حق وملک له وبحق له ان یتصرف فیه وکیف
یشاء الی الله العلی الصمد علی بن محمد المدعو بالاسمائی بلغه الله الی امانی

انسلک فی سلک ملک الفقیر
محمد الحسینی الشهیر بملازاده
جعل الله التقی زاده
وبشره بحسن وزیادة
واصلح معاده

امر کاتب هذه الاحرف العبد عبد الله بن محمد ان هذا الکتاب کان
حقا وملکا للمخدومی والحی علا المله والدین دام ظله الی حین البیع
والان حق وملک للامام العاصل جمال الملة والدین المذکور الاسلوهی

RAGIP P.
Ka. K.
838

ان کان شرح اسارات
لزکائن نوراد علاء الحق
مسعلة سعلی صحیح مما شرع
وبحکم قول الناس فی الحکم
لفتاوی هذا ان کان
حال لسکومی فی
مصوشوال سنة
٨٤٩
حال بدرس
لیوکلس موسی

T. C.
MİLLİ
RAGIP
MÜZESİ
838/753

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده
والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلواته على المصطفى
من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتأييده وبعد فكما ان اكمل المعارف
واجلها شانا واصدق العلوم واوثقها سلطانا هو المعارف الحقيقيه والعلوم اليقينيه
كذلك اشرف ما تنسك الى الخدمه والتقرب من حماتها واولاها بان توقف الهمة طول العمر
على تبيينها هو معرفه اعيان الموجودات المترتبه المبتدئة من موجدها ومبدائها
والعلم باسباب الكاينات المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن المرقوم
بالحكمة النظريه التي تستشعل باقتنائها النفوس البشريه وكما ان المتقدمين
من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون
فيها قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسن بن
عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس
الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام محتفيا بتمهيد القواعد وتقسيل
الفوايد محتملا في تقرير الفوايد وتحريرها عن الزوايد كذلك كتاب الاشارات
والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه هو به مستمل على اشارات الى مطالب
هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي الهمات مملو من الجواهر كلها كالنصوص
محتوى على كلمات تحري الكثر هاجري النصوص مضمن لبيانات محرزة في عبارات
موجزة وتلويحات دقايقه بكلمات شقايقه قد استوقف الهمم العاليه على الاكتناه
بمعانيه واستقصر الامال الواقفه دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه
فيما شرحه الفاضل العالمه فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسن الخطيب الرازي
جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه
باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء ولم في التفتيش عما اودع فيه
اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه انتاء المقال وجاوز في نقض قوله
حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدرا ولذلك سمي بعض الظرفا شرحه جرجاني
شرط الشارحين ان يذللوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يدلوا
عما قد تكفلوا ايضاحه بما يزيح به صاحب ذلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين
ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي

ان ينبهوا

ان ينبهوا عليه فتعريض او تصريح ستمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن
البغي والاعتساف فان الحامل الوحي وهو احق بان تخشى ولقد سالني بعض اجلة
الخلان من الاحبه الخلصان وهو المجلس الرفيع ونجيب الدوله وشهاب الملة قدوة الحكماء
والاطبا سيد الاكابر والفضلا بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه ان اقرر
ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واورد ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة
من معاني الكتاب المذكور ومعاضده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده
مما فهمته من المعلم المحاضر وما قدرت عليه من اوتاده واستفدته من الشرح المذكور وعن الكتب
المسهورة واستنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض
به الفاضل الشارح مما لم يسرح مسايل الكتاب بمدائح وابلغ ما يتوجه منه عليها بالاعتراف
مراعيا في ذلك شرايط الانصاف واغمض عن الابحاث بطايل وارجح الحاصل عند
ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها بل مختصرا على ذكر المقاصد التي قصدها
محافظة للطباع الموذي الى الاسهاب وفي تنبيهات ان شاء الله ان اوسمه بحل مشكلاته اشارات
بعد ان اتممه وارجو ان يعفو لي خطياتي ويحزني من يحثر على هفواتي فاني
للخطا بالمقترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق

صدر الكتاب وهو للشيخ رحمه الله

احمد الله على حسن توفيقه واسأله
هداية طريقه والهام الحق بحقيقه افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن
ان تحمل على اكمل واجل من مراتب النفس الانسانيه بحسب قوتيها النظريه والعمليه بين
حدي النقصان والكمال اما النظريه فلان جودة الترقي من الحقل الهيولاني الذي شانه
الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى
اعني البديهيات الى كون الانسان بالقوة على وجوه الاستقراء من الحقل بالملكة الى العقل
بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانيه اعني المكتسبة الى آخر ما ذكره الى ان ينتهي الى
الى سواء الطريق وزمن مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني العقود اليقينيه التي
هي غاية السلوك الاكمل الا بالهامه الحق بحقيقه حاز جميع ما سقناه من المقدمات
وغيرها الا فعلى النفس الا اعلا اذا ما تقبل ذلك الفيض من مفيضه واما العمليه
فلان تهذيب الظاهر باستعمال السر ابو الحقه والنواميس الالهيه انما يكون بحسن توفيقه
وتزكية الباطن من الملكات الرديه يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسيه يكون
بالهامه واقول الطالب الصالح البريء عن دنس سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه

وكلّه وسوفق الله تعالى اياه فى ذلك وهو حصل الاسباب متوافقه فى التنبيه انه اذا
اعرف السلوك علم انه لا تقدر على السلوك الا بهداية الله تعالى الى الطريق السوى واذا قارب
المنتهى ظهر له انه لم تسر فيما تحاول من الكمالات الا قليلا مما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره
وظاهر انه يرى فى كل حاله من احواله السلوك ان لله تعالى فيه ذلك باثرا وبنفسه قاثرا الا ان ما ينسبه
الى نفسه من الباثر فى الحاله الاولى اكثر مما ينسبه الى الله وفى الحاله الثانيه قريب منه وفى الحاله الثالثه
اقل منه وانما يحلف اراه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبّر بالوضوح والظهور والمرام عن
غايه ما تتمناه الطالب من الله تعالى فى الاحوال السلوكيه مما يراه سببا لانجاح مراميه ثم نبّه المتعلم
بما افتتح به كتابه على انه ينبغى له اذا دخل فى زمره الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما تيسّر له من الوضوح
والخوض فى الطلب والسلوك ويسأله ما يرجوه من الهداية والاتمام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى
فايز اعطاه به **قوله** وان يصلى على المصطفين من عباده لرسالته خصوصا على النبى
محمد وآله انما الحرص على تحقيق الحق الى محمد الذى هو اشارات والنبيهات اصولا وحملا من
الحكمة ان اخذت القطانة تبدأ بسهم على تفريعها وتفصيلها ٥ الفروع لا اصلها كالحرفيات
للكليّات مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل الجملة كالاجزاء للكل مثاله رجل والمستهل
للمتحيّره والفروع غير موجوده فى الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود فى الجملة بالفعل
وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد على الاصل وهو
المسمى بالتفريع فلذلك قال يسمل على تفريعها ولم تقل اظهارا وبيانا لكل فروعها **قوله** ومبتدى
من علم المنطق ومستقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله ٥ الابتدا بالمنطق واجب لكونه آلة فى تعلم
سايز العلوم واما الطبيعة فمبدى المبدا الاول للحركة ما هى فيه اعنى الجسم الطبيعى ولسكونه
بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات والعلم بالطبيعة نفسها فانه احد بل
العلم المنسوب اليها قبلها ومبادى الطبيعة من المجردات انما تكون قبلها فى نفس الامر قبليّة
بالذات والعليه والشرف وتكون بعدها بالنسبة الينا بعديّه بالوضع فانا ندرك المحسوسات
بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ما نيا ولذلك قدّم المعلم الاول الطبيعيات على العلم
بمباديها فالعلم بمبادى الطبيعه وما يجرى مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة
لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها الثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم
الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مستملا على بيان اكثر مبادى الموضوعة فيها والعلم
بالمبادى اقدم من العلم بما له المبادى وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذى سبق
ان الضمير فيه عايد الى العلم الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى علم ما قبل علم الطبيعة
بل

بل تسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ بعنى الاعتبار الاول لقال علم ما قبلها وما ذكره
الفاضل الشارح من كون الالهى متاخرا عن الطبيعى فى التعليم بحسب الاغلب لان الشيخ لما
اثبت الاول وصفاته بما لا تبنى على الطبيعيات صار الالهى متقدما فى كتابه هذا بالوجهين
ولاجل ذلك سماه ما قبل الطبيعه كلام غير محصل لما مر وان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته
فى هذا الكتاب بما استبانها هو وغيره من الحكماء الالهيين فى سايز الكتب انما خالف ههنا فى ترتيب
المسايل وخلط احد العلمين بالآخر حسب ما يقتضيه السياقه التى اختارها
النمط الاول فى غرض المنطقى اقول قوله فى غرض المنطق وهو فى بعض النسخ
اى فصل فى غرض المنطق اى ان النمط فيه **قوله** المراد من المنطق ان يكون عند
الانسان ٥ حمو فيه فاندرس الاولى بيان ماهيه المنطق والثانية بيان لبيّته اعنى
الغرض منه ولما استلزم البيانيه الاولى من غير انعكاس خصهما بالفصل واستمال
بيانهما على البيانين والمنطق آله قانونيه والغرض منه كونها عند الانسان **قوله**
آله قانونيه تعصمه مراعاتها عن ان يضل فى فكره ٥ هذا رسم للمنطق وكل يحلف
رسوم الشى باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته مقدسا الى غيره كفعله
او فاعله او غايته او شى آخر مثلا رسم الكوز بانه وعاء صنوبرى او خزفى كذا وكذا
وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يستمر بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته
وكذا فى سايز الاعتبارات والمنطق علم فى نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك
عبّر الشيخ عنه فى موضع آخر بالعلم الآلى فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن
اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذى باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك
الاعتبار والشارح فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع من الحصلين انه فالانفاع صناعة
متعلقه بالنظر فى المعقولات الثانيه على وجه يقتضى تحصيل شى مطلوب مما هو
حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هى العوارض التى تلحق المعقولات
الاولى التى هى حمايق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة
يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التى تتعلق بالاعيان الموجودات اذ هو
ايضا علم آخر خاص مباين للاول والحق بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها لان شيا
لانه ليس بآله لجميعها حتى الاولية بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو
للغة والهندسة للهيئة والاشكال التى ترد فى هذا المقصد وهو ان يقال لو كان
كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يتحلى به وذلك التخصيص

مقط وسمها ما يكون بحسب ذاته ٥

بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لجميعها والمنطق يستعمل الكرة على اصطلاحات ينبّه
عليها واوليات تتذكر وتعلّل اخيرها ونظريات ليس من شانها ان تغلط فيها كالهندسيات
يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق وان احتيج في شيء منه على سبيل الندرة الى
قوانين منطقيه فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج البتّة
واما قوله آلة قانونيه فالآلة ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسّطه والقانون
معرّب يعني الاصل وهو كل صورة كلية تتعرّف منها احكام جزوياتها المطابقة لها والآلة
القانونيه عرض عام للمنطق وضع موضع الحدس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان
للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال تعصم مراعاة لان المنطقي وان يضل الدائم يراعي المنطق
واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما
باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد المسبب او باخذ غير السبب مكانه فالمسبب
واعني بالعقل ههنا اي برسم هذا العلم وذلك لان الفكر ويطلق على حركة النفس بالقوة التي
انتهاؤها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمّى بالدودة اي حركة كانت تلك الحركة في
المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيّلا وقد يطلق على معنى ثالث اخص
من الاول وهو حركة من حملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب متردّدة في المعاني
الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب الموجودة لها الى ان تجدها ثم ترجع منها الى
المطالب ويطلق على مجموع الثلثة وجزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان تحمل الرجوع
الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي تحمل
في حواشي نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يصح فيه وفي جزئيه جمعا الى علم المنطق
والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس على ما سيأتي ذكره في النمط الثالث مخصص
الشيخ لفظة الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة ما يكون عند اجماع
الانسان يعني به الحركة الاولى المشتركة بين جميع المطالب الى المبادي والثانية المنتقل فيها من
المبادي الى المطالب صحيحا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم ان ينتقل عن امور
حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب وههنا الحركة وحدها
من غير ان تسبقها الاولى قيما يتفق لانها لا تكون حركة نحو غاية غير متصوّرة وقد تطلق على
ذلك المعلم الاول من كتاب الكتساب المقولات من كتاب القياس والحاصل انه عرّف الحركة بثلثة معان
فالثانية منها التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحيّر في تفسير معنى الفكر اولا وفي تقييده
بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند اجماع المذكور وبين ما يكون عند ازماء المذكور

مرة على امر عند الاستعداد مرة على الاستعداد ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا تحلل
منه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا الانحلال منه اليه وجعل الكل خطا يظهر
بادنى تامل مع وضوح ما قرّرناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان
الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن امور لان
المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب ليست دائما اصنافا انما تكون فوق واحد وهي اخص من الاولى
الشارحة ومقدمات الحجج على ما ستبين قوله متصوّرة او مصدّق بها والمتصوّر
هو الحاضر مجرّدا عن الحكم والمصدّق به هو الحاضر مقارنا له ويعتسمار جميع ما يحضر الذهن
قوله تصديقا علميا او ظنيا او وضعا او تسليما الشك المحض الذي لا يحكم فيه
احد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم ولا يقارن ما يوجب الحكم فمعنى التصديق
بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع
المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم
اما ان يعتبر مطابقته للحاكم او لا يعتبر وان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول
اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن وان لم يمكن فهو اليقين ويستحيل ملكة اشيا الجزم
والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل
المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوّهما اما عن الثبات
وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحسن ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج
الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما
او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه طائفة
والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او مناظر والثاني يسمى وضعا فمنه ما يصار
به العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقده
ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويدرّ عنه ومنه ما يقوله القائل
باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا
وان كانت لاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا باعتبار ووضعيا باعتبار آخر
مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس الى السائل واليه وقد يتعرّى التسليم عن الوضع في مثل الامور
فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق
الوضع باعتبار اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح في نفسيهما وهو
ان الوضع ما سلّم الجمهور والتسليم ما سلّم شخص واحد ليس بمتعارف عند اهل الصناعة

مطلب
تعريف الآلة والقانون والضلال

مطلب
التفكر والتخيل

مطلب
الحركة الاولى والحركة الثانية

مطلب
المراد بالمبادي ما يكون متقدما

مطلب
العلم والظن والوضع والتسليم

مطلب
الوضع اعم من التسليم وعلى العكس

فاقسام التصديقات بالاعسار المذكور منها علمي وظني ووضعي وتسليمي غير مبدأ
البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة منها الباقية واما الشعر
فلا مدخل مباديه بحد التصديق الا بالمجاز ولذلك لم نتعرض الشيخ لها وانما الى الشيخ يحرف
الحناد في قوله علميا اوظنيا او وضعيا لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما للوضع والتسليم
بالاعتبار ولم يات بحرف الحناد في قوله وضعيا وتسليميا لتشاركهما في بعض المواد وقول
الفاضل الشارح انه قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل النفع قاصر
في قسمته الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لملاحظة الثمن من مبادي الصناعات الثلثة الاالاب
يحمله على الظن الصرف حتى يستقيم تعليل تقديم الظن والا بطل التعليل وانما قسم الشيخ
التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان اقسام التصديق اليها اقسام طبعي ليس
بالقياس الى شئ ولذلك يقتضي سائر الاقيسة المولفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما
التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي او الجنس والفصل
وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الى شئ كان الذاتي لشئ قد يكون عرضيا لغيره بخلاف
المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور
لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد
الحقيقي كالمتصور بالرسوم او لاستله وانما دشام من غلطه هذا رايه الذي ذهب اليه في
التصورات انها لا يمكن ان يكتسب فوله الى امور غير حاضرة فيه يعني ان المطلوب
لا يكون معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة
من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف تتحرك عما لا حضر عند المتحرك وبم يعرف انها هي
المطالب ان لم تكن معلومة اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضرة
من جهة والجهتان متغايرتان من الجهة التي لم يحضر تطلب ومن الجهة التي حضر تتحرك عنه
اولا ويعرف به المطلوب اخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان
والكمال فالمطلوب تصور معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم
الحدود مطلوب الحكم عليها فوله وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة
يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي الى المطالب
لكل مطلوب انما تكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شئ واحد الا بحصر وترتيب
علة واحدة لذلك الشئ ان المحلول الواحد له علة واحدة والتاليف هو جعل الاشياء الكثيرة
شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي التي هي المطالب بالتاليف والتاليف المراد

المواد به وهذا الموضع لا يخلو امن ان يكون لبحض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب
ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة تسببها لها واحدة وهي الهيئة وهي متاخرة
بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة
للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب ولذلك قد يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا
ترتيب وهيئة على القياس المذكور فوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب
وقد يقع لا على وجه صواب صواب الترتيب القول السالم مثلا ان يوضع الجنس
اولا ثم يقتبل الفصل وصواب هيئته ان تحصل للاجزاء صورة وحدانية تطابق بها
صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان لا يكون الحد الاوسط في الوضع والحمل على ما
ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط بينهما في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب
الترتيب في القياس ان لا يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من
ضرب منتج والفساد في المباين ان لا يكون كذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصور
وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات السالمة
لا تنسب الى الصواب والخطاء ما لم تقارن حكما واستعمال المواد الى المناسب المطلوب
لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما في قياس بعض اجزائه الى بعض واما في قياسها
الى المطلوب واما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها
انفسها دون الهيئة والترتيب للاحقين بما ذكرنا فيما من الترتيب والهيئة بالنسبة
الى المواد الاول فوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب
او موهما انه شبيه به اما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه
هو الاستقراء انه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي الى جزئياته
والموهم انه شبيه به هو التمثيل وان ابراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك
بوهم مشاركته سائر الجزئيات له في ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد
وحدها اعني القريبة فان المواد الاول لا توصف بالصواب وعدمه كما مر فالصواب
منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات
ومن وجه آخر المشتهرات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشتهرات بالمسلمات واما
باعتبارهما معا فالصواب هو والبرهان والشبيه به الجدل والخطابة من وجه
والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة فانها تشبه الجدل كما ان
السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل

الشبيهة به المخالطة والموهم انه شبيهة به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل
من جمله الشبيه بان المشاغبة توهم انها جدل **قوله** فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب
الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة ه هذا الى آخر الاشارة
رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص وانما
اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة
والرديئة لم تكن بينة فلما بانت عرفه بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب
الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل
المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر
المعلوم وانما قال يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود
من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو اصابة في الفكر
كما يتقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان اصابة مفتقرة الى ذلك
والفاضل الشارح افاد انه انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات والمطلب علم
يعرف منه احوال الذي للانسان من الحريات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها هي
المعلوم والحريات التي يستعمل الطب فيها اذا حروفية لنوع الانسان وقد تخص العلم بالكليات
واحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة
وغير متناسبة وما جرى مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات
تعرف بذلك **قوله** وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على
الاستقامة واصناف ما ليس كذلك ه الاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية
والحدود التامة والباقي ما عداها مما يشتمل على فساد صوري او مادي من القياسات
والمعرفات المستعملة في سائر الصناعات وما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب
ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها
والعدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل مستقرا على ما يتبين فيما **اساره** وكل تحقيق
متعلق بترتيب الاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل بكل بالتاليف فذلك التحقيق يحوج الى
تعرف الحدودات التي يقع فيها الترتيب والتاليف ه كل تحقيق اي كل تحصيل لاثبات علمي
والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لانه لا يوجد بالتاليف من
اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب خارج ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتد به الترتيب

بل بان

رسم المنطق بالنظر الى ذاته

الفرق بين الترتيب والتاليف

بل بان الترتيب المحيز يستلزم التاليف المحيز والتاليف المحيز لا يستلزم الترتيب المحيز
بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في ذلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب ج يمكن ان يقع
على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج او غيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق
متعلق بترتيب بل بكل بالتاليف فانه يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف
لان احتصام الترتيب المحيز بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما
يكون من قبل بكل المواد واحوالها وليس المراد من قوله بكل بالتاليف ما فهم منه ان كل واحد مما
هو بحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد ان كل
تحقيق متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق وانه كذا لذا وانما قال كذلك لنعلم ان علة الاحتياج
الى تعرف المفردات ليست هو الترتيب بل اعم منه وهو التاليف **قوله** لا من كل وجه بل
من الوجه الذي لاجله يصح ان تقاس فيها ه اي لا من حيث هي معقولات اولى وطباع الاعيان
الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا وان البحث عن المعقولات الثانية من حيث
هي معقولات ثانية تتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث تنتقل منها الى غيرها **قوله**
ولذلك ما تحوج المنطقي الى ان يراعي احوال الامور من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة
احوال التاليف ه التاليف صنفان اقل وثاني الاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا
واجزائه مفردات يذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني
يقع في الحجج واجزائه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومولفات بالقياس الى احادها ويذكر
احوالها الصورية في بارى ارميناس ويستعمل عليها النمط الثالث والرابع والخامس من هذا
الكتاب والمادية في اثناء مباحث الصناعات الخمسة ويستعمل عليها النمط السادس
اساره ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما ه للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان
ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني
دلالة تتبع وضعيتين يختلفان باختلاف الاوضاع والدهني على الخارجي دلالة طبيعية لا يختلف
اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية
هي التي بين المعلول والعلة **قوله** وربما اثر احوال اللفظ في احوال المعنى ه
الاسمالات الذهنية وتكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان
فلهذا السبب ربما تادت احوال الحاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني وتعتبر المعاني
بعبارتها والاغلاط التي تعرض بسبب الفاظ مما يكون بالاشتراك الاسم مثلا انما تسري الى المعاني
لاستعمال الالفاظ الذهنية اضافيها **قوله** فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب

معلوم والخصوص معنى غير المشهور

التاليف صنفان

اقسام الوجود

اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم ه اى نظر فى المعانى انما يكون بالقصد الاول وفى الالفاظ بالقصد الثانى ونظر فى الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها فى دلالاتها كدخول التسلب على الربط المقتضى للسلب وعكسه المقتضى للحصول وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة سائر ما ذكر فى شرائط القضايا والمغالطات اللفظية **قوله** الا فيما يقل ه يريد به ما يختص باللغة التى يستعملها المنطقى وتغيير محال المعنى فانه يلزمه ان يتنبه له ويُنبّه عليه وذلك كدلالة لام التعريف فى لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواه حرى القضيه ودلالة صيغة السلب الكلى على المعنى المتعارف الذى يحتاج بيانه **اساره** وان المجهول بازاء المعلوم ه اى الجهل البسيط يقابل العلم تقابل الجهل والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل العدمين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم وانما اردنا بالمجهول ههنا المجهول بالجهل البسيط وقسّمه قسمة مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا تتمايز الا بالملكات فلا يستقيم الا بما قسمها **قوله** فكما ان الشئ قد نعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد نعلم تصورا معه تصديق ه ينبّه على علم العلاقة بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الاخر بالعقل من علم الحكم مع التصور الذى عبّر عنه بقوله ساذجا وبين وجود معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يتعرى عن التصديق والثانى لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بماهية المتصوَّر فلا يحسن التمثيل به فى التصور الساذج **قوله** مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين ه ذلك تصديق برهن عليه فى الشكل الثانى والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس **قوله** كذلك الشئ قد يحمل من طريق التصور والمتصوَّر معناه الى ان يتعرف مثل ذى الاسمين والمنفصل وغيرهما ه اقول تعريفها يحتاج الى مقدمات هى هذه نقول اذا كانت اعدادا انما تتالف من الواحد فالنسب التى لبعضها الى بعض تكون احاد بحيث يعد كلا المنتسبين احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهى النسب العددية والمقادير التى نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية تقتضى تشاركا او تباينا وتسمى بهما وهى التى يكون بحيث يعد المنتسبين احدهما والشئ غيرهما وهى تقتضى تباينهما والنسب المقدارية الشاملة لها اعم من العددية والخط المساوى للضلع المربع يحيط به والدليل يقال له انه فوق عليه فان المربع يتكون من ضرب ذلك الخط فى نفسه

والمنطوق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا ولا اصم ما باينه فالخط المنطوق فى الطول ما يشارك خطا اخر مفروضا بنفسه والمنطوق فى القوة ما يشارك مربعا ما وكل منطوق الطول منطوق فى القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان فى الطول ومنطقان فى القوة خطين يكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة الخمسة الى حذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بدى الاسمين وفضل طولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة فى المقالة العاشرة من كتاب الاصول **قوله** وقد يحمل من جهة المصدق الى ان يتعلم مثل كون القطر قوتا على ضلعى القائمة التى يوترها ه الزاوية القائمة هى كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتى خط مستقيم يتصل باخر مثله على الاستقامه ويسمى الخطان ضلعيها وتشبه الزاوية لضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثابت معترض يتصل بهما وترا بالقياس اليهما ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطرا للدائرة التى تحيط بها والزوايا الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة المضمرا انه ينصف السطح المتوازى الاضلاع الذى يحيط به الضلعان كذا القطر خوى على ضلعى القائمة التى يوترها القطر اى مساو مربعه لمربعيهما فان مربعه الذى يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين لمربعه والاخر لثلثه فالقطر لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوى مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور فى الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال التصور المجهول الا ان نتعرف فى التصديق المجهول الا ان نتعلم ان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الخروج الى القوة ينسبان الى الادراك المسبوق بالعلم او الى الخبر مرادا بهما لشئ واحد يتحلل بينهما علم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الاله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار لا اخير خص التصور البساطة بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق بالتعلم **قوله** فالسلوك الطلبى منتهى العلوم ونحوها اما ان تتجه الى تصور يستحصل واما ان تتجه الى تصديق يستحصل وقد حرت العادة بان تسمى الشئ الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا ومنه حدّ ومنه رسم ه اقول يعنى بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والمتمم من التصورات الناقصة والطرق واعلم ان الحدّ تتالف من الاثنيات والرسم من العرضيات والحدّ فى اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حدّ وحد الشئ طرفه وانما سمى الطرف حدّا لانه يمنع ان يدخل فيه ما خارج ويخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والاثنيات هى امور داخلة وتدل على شئ هى ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شئ هى اثاره

وعوارضه فسمي التعريف بتلك حدا او رسما قوله ونحوه يريد به ما دون الرسم
من اصله وعنصرها قوله وان يسمى السبر الموصل الى التصديق المطلوب حجة ومنه
قياس ومنه استقراء اقول القياس يقدر الشيء على مثال شيء آخر يقال قاس القدة
بالقدة والقايس يقيس الجزوي بالكلي الحكم الثابت للكلي والاستقراء تصفح الفرد فردة
فردة يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض وللمستقري يتتبع
الجزئيات جزءا جزءا ليتحصل الكلي قوله ونحوه يريد به التمثيل وتسميته الفقها
قياسا لانه الحاق جزوي بجزوي آخر لحكم قوله ومنهما يصار من الحاصل الى المطلوب
فالاسبل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادي
ذلك المطلوب التي مر ذكرها قوله والاسبل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن
للحجة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب اقول يريد بالتفطن للحجة ملاحظة الترتيب
والهيئة المذكورين من حصول المبادي وحدها لو كان كافيا فكان العالم بالقضايا الواجب
قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان او البكر لا تحيل وان هندا مثلا بكر ثم
راها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم التربص والهيئة في علميه وعليه يقاس التصور
اشاره فالمنطق باطر الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب ايربط
بذلك المطالب الحرة التي مع المواد كخزوف العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية
المجردة عن المواد حقيقة كانت او غير حقيقة والامور المتقدمة هي مبادئها المناسبة
لها على الوجه الكلي القانوني ايضا قوله وفي كيفية تاديها المطالب الى المطلوب
المجهول فقصارى امر المنطقي اذن ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفه جدا
كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا كان او غيره اي في حال
مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل اذن بان المنطقي باطر
في الامور المتقدمة المناسبة وان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة
بالاحتياج الى المنطوق الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوها من باقي كلامه بالاحتياج
اليه في الحركة الثانية وذكر توكل ما خلياه اولا قوله واول ما يفتتح منه فانما يفتتح
من اشياء المفردة التي يالف منه الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الآن اقول يريد
به ما تبين في كتاب ايساغوجي قوله ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى
فبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لاجال المقصود الذي هو امر
اشاره الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة
بان يكون

ماخذ التقاسيم والاستقراء

الدلالات

بان يكون دلك اللفظ موضوعا لادلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط
به بدلالة اضلع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه
مثل دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم للشكل بل على انه
اسم لمعنى جزوه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا
بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الجاري الكاتب منه
بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحايط والانسان على قابل صنعة الكتابة
دلالة المطابقة وضعية صرفه ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل
ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزوه كالممكن على العالم
والحاصل او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما
الى الاخر قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحايط والانسان على قابل صنعة
الكتابة ذكر له مثالين احدهما اللازم لا تحمل على ملزومه والثاني لازم تحمل وانما قال قابل
صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب الفاضل
الشارح الى ان الالتزام مختص بالحدود والرسوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة
اذ هي غير متناهية وعلى البينة منها باطلة لان البين عند شخص قد لا يكون بينا عند آخر
فلا يصلح ان يعول عليه اقول وهذا انما ينهض لقدح في المطابقة ايضا لان الوضع
بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه والحدود
التامة لا يجوز ان تستعمل على ما مضى بيانه واما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره
لم تستعمل الحدود والرسوم الناقصة الحالية عن الجنس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات
الا بالالتزام كما ستبين اشاره الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث وليس معناه
ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه
يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه اطر بما هذا البحث يورد
لحل مباحث الالفاظ واحل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس
بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال
ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه
معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه
هذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه ومابه الاتحاد غير
مابه التغاير فمابه الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء ومابه التغاير

معنى الحمل

حمل المواطاة

اللازم قسمان لازم يحمل على ملزومه ولازم لا يحمل عليه

وقد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والناطق
المضافين الى الانسان اللذين يعبّر عنهما بالضاحك والناطق وحينئذ ان جعل الموضوع
ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ما
وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالمثلث المضاف الى الشكل الذي
يعبّر عن المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد
وحده مجردا عما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به
الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما
ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كالسياض عن الجسم والمحمول
بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل الحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض
او يشتق منه اسم منه كما لا يبيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة
هو الاول **انسان** الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون
مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بجزء منه دلالة اصلا حين هو جزء مثل تسميتك
انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله فلست تريد
بقولك عبد شيئا اصلا وكذا اذا سميته بعيسى بل انما موضع آخر حد بقولك عبد الله وتعني
بعبد شيئا وحينئذ يكون عبد الله نحتا له لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب هما يحالف الجزء ويسمى
قولا تاما منه قول تام وهو الذي يدل كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه
المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين من غير ان يتعرض
الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك الدار وقولك لا انسان فان
الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان اخذ الجزء بهذا الاعتبار لما ينبغي ان يفهم معه شيء
فان القائل زيد في الدار يدل لا محالة على كمال ما ينزل عليه في مثله عالم بقلة الدار والانسان
لا محالة ولا اداة بان ليستا كالاسماء والافعال **اقول** في التعليم الاول ان المفرد هو الذي
لا جزء له يدل دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذ دخل عليها شخص
فانه مفرد مع ان لا جزء له دلالة ما ثم استدرك فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه
واقول ذلك لان تلك القسمة بعض من حد بعد جعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء
اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف
والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان اللفظ لما
كانت وضعيته كانت متعلقة بارادة المتلفظ الحارية على جاري الوضع فما يتلفظ به ويراد

به

به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما
لا تتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ اذا جرد عنه بحسب ذلك اللغة او لغة اخرى
او بارادة اخرى يصلح ان يدل به عليه ولا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فقول
اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو اما ان يراد بجزئه دلالة على شيء آخر
او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دالا ولا ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول
بل يكون ذلك الجزء وذلك لا محالة اسما ولفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا
فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وذلك هو المقدار الذي
يعنيه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا بد ان جزؤه على شيء
اصلا فاذن الانسان بعينه محصل من ذلك ان اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا
ولو تامل متامل وانصف من نفسه لاحد من لفظه عبد من عبد الله اذا كان علما وكذلك لفظة
ان من انسان بفاء وتاء والمعنى فان كليهما يصلحان ان يدل كل منهما في حال آخر على شيء ما واما
كون الاول منقولا من نحت والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الاقامة ولا التفات بهما
احوال الاسم في الدلالة فظاهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد هو
المعنى شيء واحد ولذلك ما قابله بسواء سمي مركبا او مؤلفا ويرجع الى تتبع الفاظ الكتاب
فيقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بجزئه منه دلالة اصلا واذا في الرسم القديم
كذلك ارادة نفسها على المرجوع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين هو جزؤه يعلم
ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر فان ذلك ارادة اخرى على شيء آخر لا يكون حينئذ هو
والاسنائي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف على اصطلاح
الحديث لا حاجة بنا الى هذا العلم **قوله** في صدقه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة
اسما وفعلا **اقول** الاقوال تنحل الى بسائط اشياء اسما وافعالا وحروفا وتشترك اربعة اشياء
وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ والمعنى الجامع لهذه الاربعة
جنسها وتفترق اولا بفصلين هما والانتهائي بنفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان للموجودات
فاما ان نفسه هو الجوهر وقائما في غيره هو العرض ومن المعقولات معقول نفسه هو الذات ومعقولا
غيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال بنفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو
بارادة دلالة احدى ثلث القسمة بعض من حد بعد جعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء
اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف
والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان اللفظ لما
كانت وضعيته كانت متعلقة بارادة المتلفظ الحارية على جاري الوضع فما يتلفظ به ويراد

به

مطلب
القول التام

مطلب
ان الكلمة عند المنطقيين عبارة عن لفظ مفرد دال على معنى بالذات ولا يدل جزؤه على جزء ذلك المعنى اصلا

مطلب
ان الدلالة بسبب الارادة اذا كانت وضعية

فصول الفعل ملكات في فصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس

ولذلك اقتضى الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو بتناول حديهما بالقوة فقال حده

وقولنا الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من ازمنة الثلاثة والفعل

لانفكاك احد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشترك بينه وبين

الاسم عن شيء احد مما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا الذات به يوجد لكل الغير هو الفاعل

وهو وجود يكون معينا وجودا لا يكون كذلك وجود التعيين اعلم انه لا تعلق للفعل بنفسه وهو في نفسه

انما يقتضي الاحتياج الى الغير لا العينية الا الغير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كبيرا

وهو المراد من قوله موجود لشيء غير معين وبه تشارك له الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل

والمفعول والصفة في هذا اي في الدلالة على حصوله في زمان معين وان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان

كالوقت ومنها ما يدل على ما حوزه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى انما تحصل في زمان

لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجمعها تحرز عن الزمان المعين الذي تحصل المعنى فيه

اما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين

من اللفظ والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي

يميز عن الحرف الا بالتمام والحد التام الفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع

على معنى يستقل بنفسه وتعلق كل شيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق

والافعال الناقصة ما نقص فيه الدال على نفس المعنى محتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان

زيد قائما وهي التي يسميها المنطقيون كان وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط

اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاستعمال اكثر الافعال

على الضمائر وهو ظن فاسد يحققه النحاة فان قولنا قام زيد يحتمل ان يكون الضمير وان كان

مستترا لعلى ضعف في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بالذات لا على وقوعها في

الحال وتسمى قائمة ثم تصرف الى الماضي او المستقبل بادوات لازكر يقترن بها وظهر من خلل

الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان

متعين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى غيره والتالف الثنائي من هذه

الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وسمي ما تالف من اسمين او اسم وفعل

يسمى احدهما الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء

منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل توهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن

لاحتياج كل منهما الى الاسم غير ان التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق

يدل

والاسم ما تعرف بالملكات من غير انعكاس

ان المعتبر في تعيين النسبة الى ما عمل فيه او الى فاعل كونه

الكلمي لغة اليونانيين

ان الافعال الناقصة كلها

واحد

ولكنه في هذا الموضع فرق كل محمول فهو كلي حقيقي لان الفروق الحقيقي من حيث هو
فروق حقيقي لا تحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما تخالف الوضع
والطبع كقولنا الجسم حيوان وحماد وارادا بالجسم والمحمولات ههنا ما هي بالطبع هي
اما ذاتيه لموضوعاتها واما عرضيه وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجيء ذكره فيختص
هذا باسم المقوم وهو اما ما تتالف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط
المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى حزئيات
الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بحقيقتها فهو عرضي
والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده ويذكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا
الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو التعريف الذاتي من غرض ما والقدماء
قد ذكروا له ثلث خاصيات احداها انه لا يمكن ان تتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له
اولا وبالذات بمعنى انه لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد
هو لون لذاته لا شيء آخر جعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثانيتهما ان
الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي
عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي
في الخاصتين الاخيرتين فان الانسان يمتنع ان لا يكون متحيزا بالزوجية لا لعلة غير ذاته
ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي
له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه
من معلولاته وعلل الماهية هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق
بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول
الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته حزءا منها مثل الشكل للمثلث
يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يعلل له حزء الماهية بالمجاز فان
الحزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه
حزءا من حد ما فهو يشبه الجزء بذلك وقد اضطر الى اطلاق الحزء عليه ليجوز العبارة عنه
ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة
لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال وهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان
نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان
نمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب
الا ان

الا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال لا الخطار الذي هو شرط في ان يظن
الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة
القريبة من الفعل وذلك عند ما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات
اليه ولذلك عزل عن ذكر القطع بالايجاب الى الاحالة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا
فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار
الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد **قوله** من حيث
يتصور جسما فائدة هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور
فعلمها لا امتياز عن علل الوجود الا هناك **قوله** وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس
فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشارك ما فيه كما مر بل هو فرق
خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله ان يفرق بين المثلث
والدائرة فان المثلث مضلع بخلاف الدائرة وان كان يعم المثلث وغيره لكنه
يفيد الفرق في الموضع المطلوب **اشاره** الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية
فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان فان يكون حاضرة
معها والماهية مشتقة من ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا
كل شيء له ماهية مركبة دون البسايط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص اللسان بالمركبات
لانه يريد بالقسم الاول من الذاتيات الذي يعرفه الجمهور **قوله** واذا كانت له حقيقته
غير كونها موجودة احد الوجودين او غير مقوم به يعني بالوجود بن الخارجي والذهني
والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون
وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك **قوله**
حال الوجود بمعنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم الوجود اللازم هو ما يدوم وجوده
وغير اللازم بخلافه **قوله** واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية
فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان
مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان تتمثل معناها في النفس خاليا
عما هو حزؤه المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود وقع
الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فحسي ان لا وقوع في وجوده
شك لا بسبب مفهومه بل بسبب احساس بجزئياته ولكان يجوز مثالا لغرضنا من معان اخر
اسباب الوجود من الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود

اشارة الى ما به عن الوجود الاعم الذهني والخارجي

للزوم الى ما به الوجود الخارجي في بعض الموجودات وعدم اللزوم في بعض آخر فان الانسان في الوجود الخارجي لازم له وفي الوجود الذهني غير لازم له

الذهن

في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج قوله مجموع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوته المميزة والتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغايرا للالتفاتة بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور الاول ويكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول ومردودا ليكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا بد الا ان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستأنف والتفات مجرد عن تجشم الكسب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله مجموع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكر في اول الفصل بقوله ان كل مسؤول ماهية فانه انما متصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير المعلومات بالبال لكنها اذا خطرت بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه عن تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشيء بحسب عروض هذا الوضع ومن المنطق هي هذه المقومات لنسبة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي هنا قوله وان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية بريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور والتقدم لتعريفه مقدمة فقول المعاني التي لا يمتنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد يوخذ من حيث هي هي امن حيث انها واحدة او كثيرة او حزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث يصلح ان يكون معروضات لهذه المعاني ويصير بحسب عروضها واحدا او كثيرا او حزئيا او كليا او موجودة او غير موجودة وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات وحقائقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي وتسمى عارضها الذي يحملها واقعا على الكثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله وان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحلها وهي قد يكون غير محصلة تتحصل بانضمام اشياء تقترن اليها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول وقد يكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف

الكلي الطبيعي والمنطقي

من

من حزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكذلك الكلي الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها الشخص بخواص لم اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث انسانيته التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالمادة الجسمية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن انسانية المجردة قوله هي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الملك المذكورة فيها وهو المقصود اشارة الى العرضي اللازم غير المقوم واما اللازم غير المقوم وخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها اللازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يكمل لزمه او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق وان كان الاتفاق لا يخلو عن سبب الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق واللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال لكنه معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو اللازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لازما او بالاتفاق ولكن مراد الشيخ تمييز الذاتي فهو يعرف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين وهذا وامثاله لو احق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا اذ المحمولات الخارجية اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او تقاس الى الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والسواد فيه واما ان تلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كتضعيف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين حامله مما قيس الى العلة صارت بصفتيه ثلثية ومساوي الزوايا القائمتين محمولا على المثلث ولحقه بقياس زواياه الى القائمتين فهو من الصنف الثاني من حمول الاول اما ان تلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء الحقه اتفاقا

مطلب اللازم العرفي والاتفاقي

مراده ان يكون معلوما والدال مصاحبا له وكل الموضوع عنه في حال من الاحوال ليس بمعلوم

مهذا هو المقوم

او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله مرلواحق تلحق المثلث
عند المقايسات لحوقا واجبا **قوله** ولكن يجعل ما تقوّم المثلث باصلاعه الثلثه
اشارة الى كونها عرضية غير ذاتيه لان الذاتية ايضا تلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بطل ما
تقوّم **قوله** ولو كانت امثال هذه مقوّمات لكان المثلث مما يجري مجراه يتركب
عن مشاهيه و ذلك لان مقايستها الى كل واحد مما عداه لا تنحصر حدّ فكما ان زوايا
المثلث مساوية لما عتمن قائمتين مساوية لنصف اربع قوائم وثلث ست قوائم وهلم جرّا
وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي ليست بالعباس الى امور خارجة
عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالعباس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم
استنكر كون المصنف الثاني غير مشاهية لوقوف الذهن عند حدّها والحق ان كون الشيء
محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالعباس الى الخارج او لم يكن بالعباس الى شيء فان الموجود
في الموضوع ليس الا لعباض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس في خارج العقل امر اذا اضيف الى العباض
وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع المحمولات المتباينه واما كون بعض المحمولات غير مشاهيه
فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحاكم
في سائر الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال
هذه المحمولات مقوّمات هو ان الحدود بالفعل امكن ان يتقوم باجزاء لم توجد الا بالقوة
فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاضرة معه لا اما استحسنه الشارح من ان الحدود خارج
الذهن لا تقوم بالاجزاء الذهنية **قوله** واما مثال هذا ان كان لزومها غير وسط
كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقوّمة
مطلوب السبر ان يثبت وجود لوازم بيّنة بمعنى ارتفاعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان
قوما من المسطقين انكروا ان يكون اللوازم ما بمعنى ارتفعه والواقع ما يمتنع ارتفاعه في الذهن
مهو ذاتي مقوّم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم حدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي
فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذرة بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية
ودلل ان يقال المحمول اللازم لا محالة اما ان لزومه للموضوع لا بوسط شيء آخر بل لذات
الموضوع او المحمول او لامر مبائن لما يقتضيه ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لها يقتضيه القسم
الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول وحصته لا يوقف الحكم فيهما الا على صورتها
فقط فيكون من الاولیات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا
التي تشتمل العلوم البرهانية على امثالها ودلل ان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقوّمات
لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه
ان كان لزومها غير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة اي بحلومة غير
النسبة واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها
غير مقوّمة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المسطقين وهو مطلوب السبر واعلم
ان الحكم بكون المحمول اللازم غير وسط بيّنا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه
الشارح على ذلك والحق ان تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بحضها الى سائر كتبه وذلك ان اللزوم
لما كان مفسّرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء
لزمه في العقل او في الخارج والا معنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا تنفك عن تعقل اللازم وذلك
هو المراد من كونه بيّنا له واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا تنفك عند حضور المتوسط وقد
تنفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بيّنا وما قيل على ذلك وانه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن
كل ملزوم لا لازم له الى ازم لازمه ما لخاما بلا حتى تحصل اللوازم باسرها بل بحسب العلوم المكتسبه
دفعه في الذهن فليس بوارد وذلك ان اللوازم المترتبه التي بلا زم جمعها بحسب ما هيتها لا بالقياس
الى غيرها فقد تكون بحيث يستمر الانتفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك الملازمات
والالتفات الى غيرها ولكنها يقلّ الوجود فضلا عن ان يكون غير محصورة واللوازم التي توجد
غير محصورة هي التي تشتمل عليها اكثر العلوم وانها هي القوة بحسب قياس الموضوع على
غيره وهي انما تحصل عند تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك الامور اللوازم
شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب الموجب الى وجود تلك اللوازم المترتبه فاندفع
هذا الدفع وذلك لان اشكال ونرجع الى ما كنا فيه **قوله** وان كان لها وسط تبين به اشار الى القسم
الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبه **قوله** علمت واجبة به اشارة
الى ان اللازم انما يكون بيّنا مطلقا انما يكون بيّنا عند حضور الوسط فقط **قوله** واعني
بالوسط ما قدّمنا قوله انه حسن ان يقال انه لذاته اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد بيّنة اللزوم
اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع هم ان الشرح اراد ان يتوصل بالنظر في حال
الوسط الى اثبات اللازم بيّن ينتهي تحليل اللوازم غير البيّنة اليه وقد بان ان علم البرهان انما هو
في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوّما للموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوّما امتنع
ان يكون محمول المطلوب مقوّما للوسط لان مقوّم المقوّم مقوّم والمقوّم لا يكون مطلوبا لاستحالة
تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون
المحمول مقوّما للوسط وجاز ان يكون عارضا له ايضا فهذا ما خذان يستدلان على اصناف البراهين

التسلسل او لا على بسل احدهما ومالم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه **اشاره**
الى العرضى الغير اللازم واما المحمول الذى ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التى يجوز
ان تفارق الموضوع اما لم تقل فجميع المحمولات التى يفارق وان قابل ما يمتنع ان يفارق اعنى
اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يلزم مصاحبته
ابقا كالكون لزيد فقط اطول العمر مثلا **قوله** مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او
عسيرة مثل كون الانسان شابا وشيخا وجالسا وقائما ويمكن ان يتركب الاعتبار ان
فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسيرة كالمغشى عليه والبطيئة السهلة
كالشاب والعسيرة كالمجنون **قوله** ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم ان ما
كان او مفارقا فحقه يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره **قوله** ومنه ما يسمى عرضا
يريد العرض العام **اشاره** الى الذاتى بمعنى اخر وربما قالوا فى المنطوق ذاتى فى غير
هذا الموضع منه وعنوا غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذى يلحق الموضوع من حيث هو
الموضوع وماهيته **قوله** يعنى غير هذا الموضع كباب البرهان فان الذاتى هناك هو ما يعم هذا
الذاتى والاعراض الذاتية **قوله** ومعنى عاما رسمه كل ما يلحق الموضوع من حيث هو الموضوع وماهيته
جوهرا كان حقيقة سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما اختص بالمركبات وكل ما يلحق
الموضوع فاما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر اخر وذلك الامر اما ان يساويه
او يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتى الاولى وهو هو القسم الثانى
اعنى الذى يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتى الاولى انما يلحقان الموضوع
من حيث هو الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثانى يلحقه بواسطة
فالمجموع هو العرض الذاتى بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذى يوخذ للموضوع فى حده
الا ان الاصطلاح يقتضى ان يطلق العرض الذاتى فى كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب
ان العلوم متمايزة بحسب تمايز موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل فى كل علم على موضوعه
وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر
كالماقص فى علم الحساب على العدد وعلى الله وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا
فى حد المحمول الاولى اول يكون الماخوذ فى الثانى جنسه وفى الثالث معروضه وفى الرابع معروض جنسه
ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون
رسمها ما يوخذ فى حده موضوعا او ما يقوم موضوعا او معروضا او معروض جنسه بقيد
ما يقوم موضوعه لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يوخذ فيه جنس للموضوع الخارج

وسمى الاول ماخذا اولا والثانى ماخذا ثانيا **قوله** وهذا الوسط ان كان مقوما للاسنى
لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا **اشاره** الى الماخذ الاول
وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد
ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهى ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه
للوسط بوسط اخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان **قال** ان احتاج الى وسط تسلسل
الى غير النهاية فلم يكن وسطا اى يحتاج كل وسط فى لزومه الى وسط اخر ويتسلسل وهو باطل لكونه
غير مؤد الى سوق اللازم لان المفروض ثبوته ومع جوازه يستدل على الخلف بوجه اخر وهو كون
ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزء من امور غير متناهية مى يامرها الوسط وادا لم يكن
كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط وقوله لم يكن هيهنا فعل تام
قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اى لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثانى
وهو مطلوبنا ثم انتقل الى الماخذ الثانى **قوله** وان كان الوسط لازما متقدما اى ان كان الوسط
المفروض اولا لازما للموضوع متقدما فى لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة
هيهنا ايضا الا انه لم يفصلها اعتمادا على ما قال فى ابطال القسم الاول **قوله** واحتاج الى توسط لازم اخر
او مقوم غير منتهى **قوله** فى ذلك الى لازم بلا وسط تسلسل ايضا الى غير النهاية **قوله** فانه لما كان الوسط
الاول لازما جاز ان يكون هذا الوسط الثانى مقوما او لازما ولذلك قال لازم اخر او مقوم وبابطال
هذا القسم اول تعين القسم الثانى الذى هو المطلوب فاستنتج من مجموع اقسام مطلوبه
وذلك **قوله** فلابد فى كل حال من لازم بلا وسط **قوله** ثم صرح بما اراد منه **قال** فعلم بان لابد
الرجوع فى الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك منافضه القوم المذكور **قوله** ولا التفات الى ما قال
ان كل ما التمس عن مقوم فقد يصح رفعه فى الوهم **قوله** وقد تم الكلام **قوله** ومن امثلة ذلك كون كل
عدد حساويا لاخر ومقاوتا له **قوله** مثال اخر للازم البين وذلك لان المساواة والا مساواة
لازم بين للكم ولانواعه انما تلحقهما بعض بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد
والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم وماخذ
البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذى اورده وادعى فيه التقريب وعلم الاحتياج الى ذكر
التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هى هى شيئا لزمها فما اقتضته هو لازمها
بغير وسط وان لم يقتض من حيث هى هى شيئا فهى من حيث هى لا تستلزم شيئا وقد فرضت
مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيما ليست مستوفاة فان من اقسامها ايضا
ان يقال انها تقتضى لوازمها ولكن لا من حيث هى هى بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او
التسلسل

عن ذلك العلم الا سمي عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص الاول بقيد
الاول لان مراعاته انما تلحق الموضوع لا عرضي ما به هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع
العضيه اما اذا اريد به موضوع العلم فيكفي فيه ما يوخذ موضوع العلم في حده قوله مثل ما
يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان
من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتيه مثل ما يتمثلون به
من الفطوسة للانف المناسبة المقدارية بالمعنى عن العددية كما مر والمشترك بينهما المناسبة
المطلقة وهي الحسن لها فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير
ونستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لحسنها الذي هو الكمية
لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها تستعرض ذاتيا الموضوعيهما كما ذكرناه
وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها قوله وقد يمكن ان نرسم الذاتي
برسم يتماسح الوجهين تحقيقا انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية
لا يمكن ان يحد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانها وان تشترك
في لوازم تميزها عما اعزاها وذلك الرسم هو ان يقال ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع
في حده فالاول كمقوماته والثاني اعراضه الذاتية للكون اولا واوان اريد ان يجمع جميع الاعراض
الذاتية قيل ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع في حده او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم
الباحث عنه في حد او معروضها كما مر حده واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي
واخذ الموضوع فيه اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف الامر الذاتي باخذ الموضوع
في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في الشفا وتبعه متقدمو المتاخرين
في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع مباهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده
فكيف يوخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل يلحقها بها
لعرضيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب لما ذكره
ثم حول الرسم الجامع بنا عليه هو ما تحمل على الشيء ما هو هو او هو الذي يقتضيه
الشيء ما هو هو وذلك لان الماهية تقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة ويقتضي
الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية
في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يخبر عنها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها
متعرفاتها بحسب اسمائها انما تشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقايقها
في انفسها فانما تكون غير مشتملة حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها

ان تعال

مطلب
الاعراض الذاتية

مطلب
الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع
في الحد لكن يجمع في الرسم

كلام

حيث

تتمة الكلام على الامور التي لا يمكن ان تجمع في رسم

حيث الوجود والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من
بكل الماهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول
حدودها التامة يستعمل عليها دون موضوعاتها والمستعمل على موضوعاتها من التعريفات
انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك مما لا يقتضي تصور ذواتها التفاتا الى موضوعاتها
اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة عرفية باعتبار موضوعاتها
ويسعى ان يحد باعسار الموضوعات وذلك ان التعلق بالشيء الوجود عند المعلوم في المفهوم
ولا نطلت في التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولو لا مخافة التطويل
لاوردناه بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات ما
لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك ان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة
اتفاق وكون الكمية مضافة لا غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد بحسب
ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات
بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما
بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا كون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد
وغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين
فيما ايخالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به
مختارا عن نفسه لها تعريفات اخر اما حسن معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض
بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتداولة للموضوعات كانت تلك
التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا
نقدر على ان نصورها عن ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولانا في
من ان يجوز ان يكون الحد الملخوذ فيه للموضوع الذي ذكروه حدا عن حقيقي بحسب الماهية
وحدها على ما اسار الله الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سايير التعريفات بالمجاز
والتوسع وهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات
الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط نقله الشارح الى
ههنا ويخرج منه المقومات البعدة كاجناس الاجناس وفصولها وفصولها وسايير
الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك وانت لست بحاجة للذاتيات
بالوجه صحا قوله والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل امر خارج
عنه اعم منه لحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه

مطلب
الحد التام يلتئم من مقومات
الماهية دون مقومات الوجود

مطلب
كثيرا ما يطلق اسم الحد على سايير
التعريفات بالمجاز

كان داخلاً في جوابه أقول ويمكن ان يحمل الاستثناء الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي
اي ذاتي كان على علم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي
الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضيه عرفهم ويحمل الاستثناء الثاني الواقع بين الجواب
وبين الذاتي الاعم على علم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو
هو الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما ذكرناه ان الشيخ
عرّف الجنس المشهور المتساوي للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الطاهريون بكونه
مقولاً في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون
عندهم حداً وايضاً الشيء قد يعرّف بالذاتي الاعم اولاً ثم بقيد المساوي حتى تحصل ماهيته
واذ الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى الفصل الذي هو
تحصيل الماهية قوله واعلم ان سؤال السائل عما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو
انه ماذا تلك او ما مفهوم اسمه وانما هو هو باختماع ما يعمّه وغيره وما لخصه حتى
تحصل ذاته المطلوب بهذا السؤال تحقيقها ولما الاعم لما هو هو تلك الشيء وما مفهوم
اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان
يدلوا على المفهوم المستحدث ويانوه الى قرائنهم والذين عاصرناهم اصطلحوا عليه عند
النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب تعلم ان لهم عن الجدل عن الطاهر في العرف غنى
بيان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فعلى محل
الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث
عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجح الشيخ ان مفهوم ما هو اصلي
ويتبين انه انما يرد سؤالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما يتبين
في باب المطالب ثم بيّن ان المعنى الذي تحمله القوم بان ايم ليس هو احدهما الا ان حقيقة الذات
انما تتحصل باختماع ما يعمّه يعني الجنس القريب وما خصّه يعني الفصل واما الاعم الذي
يذهبون اليه ليس هو وما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضاً مفهوم اسمه بالمطابقة
واذ ليس هو احدهما الا الاطلاق بحسب العرف الاخير واذ ذهبوا الى اصطلاح طارٍ عليه وادّعوه
فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبيّنوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل
من العرف الاخير الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القوم فان طريقتهم في هذه الصناعة
هي التزام مصطلحات القوم مع ما يلزمها ويلزم عليها على ما شيّخوا كتبهم به وليس
يمكنهم ذلك مع انهم مستحدثون في هذا التخصص على ما ستبينه اشاره الى اصناف

الجنس المشهور المتساول للجنس والفصل

السوال الما هوي بحسب ما يوجبه كل لغة

حسنها

لحوق الحركة للموجود وانما الحقه لانه جسم وهو وصف احترز به وكذلك لحوق الضحك للحيوان
فانه انما الحقه لانه انسان ه لم يذكر قسماً من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر
يساويه وهو جملة اعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان
للتعجب ومساوي لكونه انما لحقه لانه انسان الذي يلحق المثلث لوسايط منها ولعل الشيخ لم ير لهذا القسم
فيما مرّ وهو ايضاً خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح اشاره الى المقول في جواب ما هو
يكاد المطفيون الطاهريون عند التحصيل عليهم لا يميّزون بين الذاتي وبين المقول في جواب
ما هو هو لانهم سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس
ولم يميّزوا بين الجنس والفصل كما حكي عنهم او عرفتالهم في كتب الجدل فاذا حصّل عليهم اي بيّنوا
على تحقيق ما لو ذهب اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات
اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزعمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو
عندهم فرق والحال ذلك قال الشيخ يكاد المطفيون الطاهريون لا يميّزون ولم يقل انهم يقولون
كذا ثم لما بيّنته بعضهم للفصول ذاتها وجزها غير صالحة لجواب ما هو هو الجزء من الذاتيات
ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وحمل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو الجزء نقول فان
اشتهى بعضهم ان يميّز كان الذي يؤول اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو هو جملة الذاتيات
ما كان منها ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلوا اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هو اعم وليست
اجناساً مثل اشياء يسمونها فصولاً للاجناس ويعترفها بعال تبلبلت الالسن اي اختلطت
والمراد ان كلامهم يختلط اذا بنيتموا على ما بيناقض اولهم وذلك ما يراد فصول اجناس
كالحساس للانسان وانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها
في الدلالة وعرضية لحواب ما هو لكونها فصولاً لم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم وبعضه
استقل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب ما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت ان الماهية وانما
انما تتحقق بمجموع المقومات يعني بدليل ما سبق سابقاً حين ذكر ان كل ما هيته انما يتحقق
بان يكون اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم بنّه على منشأ غلطهم
بقوله والفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو
فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس
الجواب الذي هي الماهية وبين الداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية
يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه
هو ان الجزء اذا صار مذكوراً بالمطابقة كان مقولاً في طريق ما هو واذا صار مذكوراً بالتضمن
كان

فرق بين المقول في جواب ما هو والداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو

نقال

قول

المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو غير تغيير مفهوم العرف بلغة
يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال المسؤول عنه ما هو اما ان يكون شيئا واحدا
او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان تكون تلك الاشياء المختلفه
الحقائق او تكون متفقه الحقائق وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب
عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فمجاب الجزء وحده
ولا يحتاج بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب بحال الخصوصية المطلقه وان كان اشياء
كثيرة مختلفة الحقائق فمجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يحتاج بذلك اذا اختص
السؤال بواحد منها فهو جواب بحال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء
كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشيء او تلك الاشياء
فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وظهر من ذلك ان اصناف الجواب اثنان هو
الدال على ما هو ثلثة لا ثالث لهما والفاضل الشارح جعل المطلوب في الصنف الثاني بحال الخصوصية
المحضة ماهية شخص واحد وتمثل بزيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه فان الصنف
الثالث كما ذكر في الكتاب قوله احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية
الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان فالحد يكون بحسب الاسم ويجاب به عن ما هو طالب تفسير
الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين
باعتبارين فاحترز بقوله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لان لا تختص باحدهما بل حال على
ماهية الاسم ليتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب لزيد حين يسأل عن حقيقة
مختلفه فيهما مثلا فرس وانسان وثور وما شاكل ذلك لا يحد ولا يحس الا الحيوان اما انه لا يحد
اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحس فلانه لو اورد الحيوان بدله لكان
المورد متمثلا على ما يجب لكنه لم يحس فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله فاما الاعم المحمول
كالجسم فليس لها ماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الفرس والانسان وشبههما
فاختص دلالة ما يستعمل عليه بتلك الماهية هذا شروع في بيان ذلك الموردان كان عن المحمول
واما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي
واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما مفهومان متساويان لتلك الجملة معا
بالشركة فليسا يدلان على الماهية واما حال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان
الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي تحصل به الحس لا يكون موجودا لاحد الا ان الواحد ان
لم تحصل به الحس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فصلا ولا يكون فصلا الا ان يكون

الفصول

اصناف المقول في جواب ما هو

يجب بعين شيء

يحس بالحس الذي هو فصل الحيوان

الفصول او العرضيات لا يدلان على الفصل الا بالتزام

الفصول ما خرج عن كل مختلفه وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو
جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا عرض ذاتي له فيشتق له اسم
من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرض يشتبه
بفصل احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم
من هذا الاسم فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا
القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي موضوعة الحس والحركة فاشتق
له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض عنه الشيخ وعرض بان ذلك مخالف
للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما مفهومان اي لنفرضهما قوله وذلك لان المفهوم من الحساس
والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه شيء له قوة حس وحركة وذلك مفهوم
الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما مدلول ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ لا
على طريق اللزوم حين يحلل من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاجسام يدل الفصول
والعرضيات كلها لا تدل على اصل الماهية التي يدل عليه الجنس الا بالتزام وذلك لان
الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشيء الذي تحصل
بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تستعمل عليه لكان ما به الاشتراك
داخلا في ما به الامتياز او الاشياء الداخلة في الخارجة هذا خلف قوله واذا قلنا لفظة
كذا تدل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام ومن هذا الدلالة
على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الفاضل الشارح واذا قلنا دلالة
الحد على المحدود دلالة التزام محكوم بها في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه
الدلالة ان لفظة ما انما تقصد بالقصد الاول ما يطابق المسؤول عنه دون ما عداه ثم تعلق
به جواب ما بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق الهوية بما فتبقى اللوازم غير مقصودة مطلقا
قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اي اللفظ الذي يقصد به اشياء
محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء غير محدودة
واما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان تكون مقصودة له قوله وايضا لو
كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مقوم للمحال
مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لان ذوات الخمس على ان مثل هذا لا يصلح
لجواب ما هو فقد بان ان الشيء الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو او ان يقول لكل الجماعة
انهما حيوانات وهذا تصريح بتخصص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص

وقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع والآلحاقات الرسوم ايضا محمولة على الاطلاق
وكذلك الحدود الناقصة التي تخلو عن الاجناس وايضا السبر وقد صرح بذلك في السفائي الفصل
الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الحقيقي والرسمي
ماهذه عبارته والجنس الدال على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام وليس جنسا اذ المراد
ههنا بالدلالة ما دل بالمطابقة او التضمن وهذا نص صريح على التعميم بهذا الوضع
قوله وبجعل اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما تشترك فيه هي من المقومات المشتركة
بينها التي تخصها وهي في حكمها وصنفا شاملا وانما تخلى عما تخص كل واحد منها يريد انه اذا
بطلت الاجناس باسرها يعني الحيوان للحيوانات فانه هو الذي يشمل جميع الاذاتيات المشتركة التي تخص
هذه المختلفات المسؤل عنها وتخلى عن فصل كل واحد منها قوله هذا واما الثالث فهو ما يكون مسؤلا
وخصوصية معا مثل ما انك اذا سئلت عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب
على السؤال المذكور انهم ناس اي من غير تغيير العرف اللغوي قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو
لست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انه انسان اشارة الى الفرق بين
ما ومن فان اول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه زيدا او
ما يجري مجراه قوله لان الذي يفضل به زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب عادية
التي منها خلق في رحم امه وغير ذلك عرضت له يريد ان يفرق بين الاسماء التي تدخل على
معنى الحيوان وتجعله اشيا مختلفة الحقايق كالانسان والفرس وبين الاشياء التي تدخل على
معنى آخر كالانسان وتجعله اشيا متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولتورد لبيان ذلك مقدمة
هي ان نقول من الكليات ما قد تتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما
يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزؤا منه ومنها ما تتصور
معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون
معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير ويكون غير متحصل بنفسه بل يكون
مبهما محتملا لان يقال على اشيا مختلفة الحقايق وانما تحصل بما تضاف اليه فيتخصص به
ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المركب
قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشيا مختلفة الحقايق بل يقال حين يقال على اشيا
لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به
الا ان اللاحق معط لتمام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا واحق به بعد التقوم
في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا والكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني يسمى
جنسا

جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء آخر يمكن ان يكون
وان اعتبر به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق واقال له انه حيوان
كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء آخر يمكن ان يكون انسانا او فرسا
وان تخصص بالناطق تحصل انسانا وقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط
ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان اذا اخذ جزء الانسان
ويتقدمه تقدم الجزو في الوجود من الحيوان الذي ليس بجزوه لان الجزء لا يحمل على
الكل بل هو جزء من حده ولا يؤخذ من حيث هو كذلك الا في العقل وسقط عن العقل بالطبع
لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء بعمه وغيره وشيء يخصه
ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الذي هو الانسان نفسه لانه ماخوذ
من الناطق والاشيا التي تنضاف اليه بعد تحصله لا تفيده اختلافا في الماهية بل ربما
تجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وليذا الانسان وذلك
الانسان فظهر الفرق بين الاشيا التي تدخل على معنى وتجعله اشيا تختلفه الحقايق
وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشيا متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فقول
لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود وكان كل ما ينضاف اليه ويقترن
به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له تحلله الحيوانية وكذلك كانت
ماهية الاشخاص هي شيء واحد وهو المراد من قوله ان الذي يفضل به زيد على الانسانية
اعراض ولوازم لاسباب عادية التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا ان نقدر
عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم
لما قارنته بعد تحصله ولا تبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد ابيض لو
فرضناه اسود لم تتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية اليه
ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان تكون
انسانا فاما ان يتم تكونه تكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا يكون ذلك
الحيوان ولا ذلك الانسان يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تمت لم تبق هي
الا هو هو ماهية قوله وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم تلحقه لواحق جعلته
انسانا يعني الناطقية بل الحقته اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية او الصهالية
لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه يعني يكون بعد
تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى

أن ما يحصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقاء الماهية **قوله** بل انما يجعله حيوانا ما سقل منه فيجعله انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس مع العقل مقدما على تصوره **قوله** فان كان على غير هذه الصوره فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اى ان كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضنا هاعوارض فضولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان يتطرق الى المواد بل عليه ان يبين ان الاشيا التي تختلف بالحقايق والتي لم تختلف اى اشيا كانت اذا سئل عنها ما هو كيف يجاب عن كل واحد منها **البحث الثاني في الالفاظ الخمسة المفرده والحد والرسم اساره** الى المقول جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون جواب ما هو تحته مختلفة بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما تتقوم به من الاثنيات معنى مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقايق تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه وهو ظاهر **قوله** على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل على الموصوفين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبار كل واحد منهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني يسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر الى يولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعسارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص الموجوده تحته والاول يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم نوع الانواع تناول الجنس الانواع تحته والثاني يعني النوع الحقيقي قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه يعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والان ما النوعان يختلفان في المعنى بثلثة اشيا احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه واحد ذلك يجب تركيبه من جنس وفصل واما الاخر والاجب فيه ذلك وان كان جايزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينته لاصافي الحقيقي الموضوعات حتى يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينته الحقيقي الاضافي في الموضوعات حتى لا يكون تحت جنس **قوله** ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو ظاهر جار على ما توهم ان يكون لهم سهو ان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول المذكور كل ما يقع تحت جنس

خنس وانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البته وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا اللفظين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بما يصفه الاشخاص في الموضع الاخر **اساره** الى ترتيب الجنس والنوع **قوله** ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع تترتب متنازلة اى ربما تترتب الان ترتيبه ليس بواجب في جميع المواد **قوله** ويجب ان ينتهي وذلك لانها لو لم تنته في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقولات لا تتناهي متوقف تصوره على احاطة بجميعها بالبال وان الفاعل البسايط وان لم يجب ان تنتهي الحلل والمعلولات الا الى نهاية وذلك لكون كل واحد علة لمقوم حصته من الجنس وهو محال على ما بين في الصنايع ولم تنته في التنازل لما تحصلت الاشخاص وانواع الحقيقة اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها **قوله** واما الى ماذا تنتهي التصاعد او في التنازل من المعاني الواقعة عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات من الطرفين مما لس سانه على المنطقي وان كلفه تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشيا متوسطة هي اجناس ما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع ما عداها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية والمنطقي يبحث من حيث هو منطقي الا نظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته خواص وانما يلزمه ان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي من عوارض الذاتية المذكورة **قوله** فاما ان تتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطة والسافلة كما زعم قوم وهذا غير مهم محروح عن الواجب وكيف اما الم الاذهان فيغاير الجاز التعرض على سايل المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبيهة مصادرة لهذا العلم الاجزوا منه وتبعه المشهور في ذلك بل زاد وفي بيانها عليه ولا شك ان النظر في ذلك ليس من مباحث المنطقيه الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف وان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقسام الحدود والاكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محمولاته كل واحد من حدي مطلوبه تحت اى جنس

من احاس العالية يقع بحسب الماهية لم يكن له ان يحصل الفصول المترتبة والسايد
المحمولات التي يتركب منها التعريفات ويستفاد منها البصر يقات بحسب الاغلب كما بينت
في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في العدد فانما يستعين عن ايرادها الاستقراء
العالية المحمول عليها وما شبه ذلك كان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر
في حال البدن الانساني من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض وان نظر من حيث هو طبيب
في ماهيات الاشياء وانما يستعملها اولا يستعملها امي معدنية ام نباتية او حيوانية ومعلولاتها
اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي ودون ما لم يسمو به او لم يقع
اليه مما يمكن ان تكون معرفته انفع في علمه كان ذلك ومثله وغيره ليس مما هو محروم عن الواجب ان انه لما
تصور امكان الاحتياج اليها في استعمال وانيسا الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اصناف النظر فيها
بحسب الامكان في علم يحصل حرفة امن علمه وهذا ذأب اصحاب سايز الصناعات العملية فانهم يضيفون
الى صناعتهم ما يحتاجون اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول
الى غاياتها اشاره الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثير التي كليته
بالقياس الا مقولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود
او في جنس ما وكل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والاول
اما ان يكون داخلا فيما يقال جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المحمول في جواب ما هو على
الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها والذاتي الخارج عما يقال
في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالصورة وما
يختص بالبعض مقوما له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتميز الذاتي لا لكل البعض
والداخل في جواب ما هو ان كان مقولا في جواب ما هو على كثيرين اخرين قبل الاولى في حكمه حكم المقول في جواب
ما هو وان لم يكن مقولا في حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتميز
الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للناهق مثلا فانه لا يوجد لغيره
وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا
وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا ودلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل
اما على تقدير الاول فهو كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فهو كل ما يشاركه في
الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس قاو قد ذهب الفاضل
الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم
الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح للتميز عما يشاركه في
الوجود

اشاره

الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو في الوجود او في جنسه

الناطق مقول على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا

الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما والرسم
على ذلك تحوز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي عن امرين مساويين له لنوع واحد
منهما الجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود والاصول التي ينبغي العلم بها وفيما هيهنا
اليه غنى عن امثال هذه التعملات اشاره ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو وان
اي شيء هو انما يطلب به التميز المطلوب عن المشاركات بمعنى الشيئية تمام ونما وهذا هو المسمى
بالفصل دليل على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف
اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب به التميز يعني لان السؤال باي قد يطلب
به التميز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما جرى مجراه فيقال اي شيء هو وقد
يطلب به التميز الخاص عن بعضها ما هو دون الشيء المطلوب وذلك اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال
اي حيوان هو وغرض الشارح في التلفظ بالوجود والشيء ههنا تعميم الاشياء التي يطلب التميز عنها
غير ملاحظ وجود الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فايدة
لذلك ههنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط
كون فصلا للجسم النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا
للانسان وان كان ذاتيا اعم منه ولما فرغ من بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية
الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي تصلح لجواب ما هو بالقياس الى اي شيء يكون وعند حصوله
الى فصل الجنس اشار الى ما ذكر مجملا من منافضة العاطس فيما مر بان المقول في جواب ما هو
الذاتي الاعم تحملا واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا
ولا مقولا في جواب ما هو وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس
الى جنس ذلك النوع مقسم يريد ان الفصل الذي يحصل به الجنس نوعا ما اعتبر لكون له اعتبار
احدهما يقتضي نسبته الى الجنس المتحصل به والثاني يقتضي نسبته الى النوع المتحصل منه والاول هو
التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان
لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك التقويم عن ما خرج عنه فانه
بمعنى كونه سببا لوجود الحصة اي بمعنى كونه جزءا منه والتميز بعد التقويم انه عارض
بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي
يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما يضاف
الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لجواز
ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه قوله الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة

المحمولات العرضية

والعرض العام من المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان من اللوازم والعوارض الغير
المفارقة لكلي ما واحد من حيث ليس بنوعي سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء كان
الجميع اولم يعم فالخارج من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض
لغير موضوعها والى ما يعرض ولا اول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون للموضوع
كليا فالخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود لما في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم
وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة لذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي
للحيوان وقد يكون عامة لاشتخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة ببعض
كالكاتب له وقد يكون مزيدة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد يكون بالقياس
الى شيء ليوجد فيه وان لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى
الفرس وذي الطايرو الا بالقياس الى شيء ما بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة جنسه وان على
ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وقد لا يكون قوله واما العرض العام فهو ما
كان موجودا في كلي وفي غيره عم الحزئيات كلها او لم يعم والعرض العام وقد يكون ايضا للجنس العالي
كالواجد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا
كالنائم للانسان وقد يكون عاما للحزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له قوله
وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا مفارقا وانفعها في تعريف الشيء به
ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث
الخاصة قد يعتبر من حيث لزومها خاصة فقط وقد يعتبر من حيث وقوعها في التعريفات
وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين وافضلها بالاعتبار
الاول ما يكون شاملة لاشتخاص الموضوع خاصة به لا ما لغيره بل على الاطلاق والازمة
لها غير مفارقه وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له وان التعريف بالخفي غير
منهج قوله مثال العرض العام الابيض للبيضاني البيضاني طائر يمال له باليونانيه
قفنس هو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة وتمثل في البياض به كما في السواد
بالغراب قوله وانما قالوا العرض محمول وفاعنه العام ومتخلفوا المنطقيين يذهبون
الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا
العرض هو العرضي المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع
واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجزء والعرض الذي هو قسيم
الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فاعلم الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد

الغفله

الخاصة والعرض العام

الغفله عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وانضاف ان العرض الذي
هو قسيم الجوهر حد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي وسطوه عرضا عاما لذلك وغفلوا
عن كونه محمولا بالاستقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء بالقياس
الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان الاكل والمشي من خواص الحيوان ومن العوارض
العامة بالقياس الى الانسان كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منهما بالقياس الى شيء فان الجنس
جنس لشيء والنوع نوع لشيء والاصح ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك النواطق وقد يتمثل
في هذا الموضع بالملون فقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا
الملون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا على بعض الصور
ولكن لا يناقش في الامثلة بلبسه وهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة
والعرض العام تشترك كلها في انها تحمل على الحزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد هذا فصل
ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاسقر آبادي على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات
عن فصول تشتمل على احكام تثبت بتجشم كسير وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر
في حدودها او ضم ما سبق الى القول فيما يليها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين
في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والتباينة والثلاثية والرباعية والمباينات
بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل
على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يعم الاربعة اعني حد الجسم عليه
ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة بأي المعنيين هو مقول الله للموضع
الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي حيث
هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو
اعتبار اخر نبه الشيخ عليه بقوله تشترك كلها في انها تحمل على الحزئيات الواقعة تحتها
وان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحته من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا
القسمة الخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفصل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة
مسرسة لانها تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي
مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو
على مختلفات الحقائق وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل
والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام فهذه القسمة
وما عرفت مراعاتها تخرج الحقيقي وحده خمسة واما اذا اردنا الاضافي فمقول مثلا الكليات يقسم الى ممكنه

مطلب

الكليات تنقسم كلها في انها تحمل على جزئياتها بالاسم والحد

نسبة الى ما هو اخص منه عرضا عاما

فيه بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة بأي المعنيين هو مقول الله للموضع الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار اخر نبه الشيخ عليه بقوله تشترك كلها في انها تحمل على الحزئيات الواقعة تحتها وان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحته من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمة الخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفصل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسرسة لانها تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقائق وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام فهذه القسمة وما عرفت مراعاتها تخرج الحقيقي وحده خمسة واما اذا اردنا الاضافي فمقول مثلا الكليات يقسم الى ممكنه

الوقوع في جواب ما هو وان ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا تركبت في العموم والخصوص فالعام
جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي
هو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة مشتملة على القوة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب
ما هو ولا يتردد او لا يعتبر ترتيبه تحت عام وهو النوع الحقيقي ويكون بالقوة منحلا الى مقوماته الجنس
والفصل عن ذلك كل قسمة يجري مجراها في اخراج الاضافي **اشاره** الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم
بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في
جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء مختلفة الا
بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا
اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تعال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض
العام يرسم بانه كلي يعال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي والكلي هو الجنس
للخمسة والكل وضعه في اوائل رسومها والكلي يقع نادرا على طبايع الموجودات وحدها
وهو الطبيعي وعلى العموم الذي الحقها اشتركت الحرفيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق
مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم
الفصل تحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل في جواب اي شيء هو الا انها
انما تفعل تميزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي لان يحمل الجنس عليه
حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون
نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لاحدود لان الحمل
على الشيء امر عارض لماهية الكلمات غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذي تختلف
الحقيقة تا الاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما
يعرض له بعد قوامه وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها
اشد مناسبة لبيانها المتقدمة **اشاره** الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء
هذا احد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام اسم المطابق في الدلالة على الذات والحد
منه تام يستمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل
على بعضها اذا كان جزءا ويقال للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون
الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها يفضل على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وايضا
منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهية
واسم الحد يقع على التام والناقص تا الاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم
الا ان

الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على
الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء
اقل واذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى
الشيخ في هذا الفصل **قوله** ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته الجمع ويكون لا محالة
مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله
اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية اما ان يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء
الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والمركب اما ان يكون في العقل فقط واما ان
يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو المركب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل
واحد من المركب واجزائه مقولا بالمواطاة على الماهية والمركب الخارجي قد يكون من اشياء
ملتئمة شيئا واحدا كالاجادي في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير ملتئمة شيئا
واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما حل فيه كالجسم والسواد في الاسود او
من شيء واضافته الى غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما طول
ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب العقل ولا ينعكس وكل قسم من هذه الاقسام تعريف بحسبه
واما البسايط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فمتى
بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية
فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ
الحد قول دال على ماهية الشيء يحصص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية
والاحتراز ذكر حال ويكون معنى الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا تقرر هذا سقط
الشكل الذي يرد عليه وهو قوله ليس كل حد مركبا من جنس وفصل **قوله** وما لم يحتو المركب
ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف فان سايس
المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص **قوله** وما لم يكن للشيء تركيب حقيقي لم تنل عليها
بقول يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان حقيقته البسيطة قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها
بقول يكون حدا الا ان يقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول بعض الصور قاصرا عن الحدود في افادة
تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تقتضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها
كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض **قوله** وكل محدود مركب في المعنى ههنا
صرح بانه يريد التركيب العقلي **قوله** ويجب ان يعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق
والا فيصح بشرط ان يكون من الذاتيات وغير زائد اعتبارا لاخر بل ان تتصور به المعنى كما هو الظاهر فون

يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يحاولون كل قول يطرد وينعكس على الشئ
حدّاله ثم ان تنبّه بعضهم للذاتيات والعرضيات حمل التمييز الذاتي كيف ما كان حدّاً والشيخ
ردّ عليهم جميعا واما ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء الا تقف
دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي الفصل لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشئ الذي يريد
تمييزه او لا ثم الاشياء الغير المشاهية التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى
كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لا المقصود بالقصد الثاني **قوله** واذا فرضنا ان
شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان متساويان له كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما
ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كنوع الحد الذي يراد به
التمييز الذاتي لم يكف الحد الذي يطلب فيه ان يحقق ذات الشئ وحقيقته كما هو وقد مرّ
الكلام في ان يفيده استعمال الشئ على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث هو يجوز
ذكر فصلين ليحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى تتم المقومات **قوله** ولو كان الغرض من التحديد التمييز
بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق ما بيّنا حدّاً هذه حجة جدلية يحتج بها
على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض الحدّ هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدّاً
تاما وهو منا قض لقولهم والمائتة عندهم فصل آخر بعد الناطق ولا انسان يشارك الفلك
والملائكة بزعمهم في كونه حيّا ناطقا ويمتاز عنها بالمائتة والحق ان الحيّ الناطق يقع عليها
بمعنى **وهم وتنبيه** اذا كانت الاشياء التي تحتاج الى ذكرها في الحد محدودة وهي مقومات
الشئ لم يحتمل التحديد الا واحدا من الجهات التي تجمع المقومات على ترتيبها الجمع ولم يمكن
ان يقع جزء الا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تحديد واحد واحد من المقومات المشتركة
اذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه اذا
زادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز والحذف اذ كان الغرض بالتحديد تصوّر كنه الشئ كما هو
وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمّد متعمّد او سها ساه او نسي ناس اسم الجنس والى ما له
تحت الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حدّاً مستعظم من صنيعه في تطويل الحدّ فلا ذلك
الايجاز محمود كل ذلك الحمد وانما التطويل المذموم كل ذلك الا ترى اذا حفظ فيه الواجب من الجمع
والترتيب الوسيم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحدود ذلك قولهم الحدّ
قول وخيز دال على تفصيل المعاني التي يستمل عليها مفهوم الاسم او مجرى مجراه والتنبيه على
فساد ذلك وما ذكرناه غنيّ عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب
فائدة وهي ان الحدّ الا تمّ تجمع المقومات بلا بحث معه ذلك ان يرتب فيقدّم الاجناس ثم يقيّد بالفصول
ليتحصل

مطلب الغرض من التحديد تصوير المعنى كما هو لا التمييز بحيث اتفق

مطلب الانسان يشارك الافلاك والملائكة في كونه حيّا ناطقا ويمتاز عنها بالمائتة والحق ان الحيّ الناطق يقع عليها بمعنى

الحد التام يجمع المقومات بلا بحث مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول

ليتحصل صورة مطابقة للمحدود **قوله** وكثيرا ما يتفق في الرسوم تزيد على
الكفاية للتمييز وستعلم الرسوم حقيقة بدليل الرد على من يعتبر الايجاز بان زيادة
ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة تقتضي مزيدا الايضاح وسهولة الاطلاع
على حقيقة المطلوب **قوله** ثم قول القايل ان الحدّ قول وحيز كذا وكذا تضمن بيانا لشئ
اضافي مجهول ان اريد بالوجين غير محدود فرما كان الشئ وحيزا بالقياس الى شئ طويلا بالقياس
الى غيره واستعمال امثال هذا في حدود امور غير اضافية خطأ وردّ كلامهم في كتبهم فليتذكر وه
يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا مستمرا على اعطية تحديد غير اضافي
بالاضافي كمن يحدّ النار بانه اخف الاجسام والطفها واعلم ان الحدّ مضاف الى المحدود الا ان
الاضافة عارضة له للست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجين جزءا من حدّ جعلها داخلة
في ماهيته **اساءة** الى الرسم واما اذا عرّف الشئ بقول مولف من اعراضه وخواصه التي
تخصّه حملتها بالاجماع فقد عرّف ذلك الشئ برسمه ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحدّ للحدّ
هو قول مولف من محمولات لا يكون ذاتيه باجمعها او لا تكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشئ
والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض
ما يغاير وقيل التام هو الذي يستعمل على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على
العرضيات وايضا منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه ردي وهو ما خالفه
فمن شرائط الجيد المساواة للمرسوم ليلا يتناول ما ليس منه او يخلّي عما هو منه وربما
لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال
مثلا في رسم الخفاش انه الطائر الولود وقول الشيخ التي يحصّه حملتها بالاجماع اشارة
الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم
للملزومة لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به دورا لا يحل بما ادّعي حلّه
به وهو قوله تقيّد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا
ويعرّف به ولا يلزم الدور فان الاشكال كيفية معرفة كون المحمول على مساويا بحاله وحلّه
ان نقال المساواة في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي
الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الناظر في الشئ فما يكتنفه من لوازمه
وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة ومركبة واوصله بعضها الى ذلك
الشئ علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرّف غيره بما يعرف به وانه
ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا

كثيرا ما يتردد في الرسوم ما يزيد على الغاية الحاجة تغيير

رسم الرسم واقسامه

فانه لايكون من حيث هو واحد رسما ولكن لكل الفصل وحده لايكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد
منها لايدل على الشئ المطلوب بالمطابقه ولا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو
يستعمل على قرينه عقليه موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح
بها افصحت لفظا اخر بان اتما وكان الدال بالحقيقه شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب
تعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شئ
الى شئ على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود
والرسوم الى المطالب صناعي دائما متعلق بالصناعة بالفعل فمفرداتها لا في نفسها لا يكون الا
مؤلفة **قوله** واجود الرسوم ما توضع فيه الجنس اولا لتعقل ذات الشئ بما له
ما بعال الانسان انه حيوان ماشا على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع وبعال المثلث
انه الشكل الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع الا على
شئ ما مستلزم لها او مختص به اما ذلك الشئ وذاته وجوهره فلا يدل عليه الا بالانتقال
العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم بقي التعريف بالحق اللوازم والخواص به
قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينه للشئ حتى من عرف المثلث بانه الشكل
الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس هذا شرط اخر في حد الرسم
ويستوفيه ولما كان حال الشئ في البيان والخفا مختلفا وربما كان البين عند شخص
خفيا عند اخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند اخرين وربما تمثل
به في احد الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس والصحيح انه
لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهيه فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المهندس
لم يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة على
الماهية وكذلك الرسوم **اشارة** الى الصناعة من الخطا تعرض في تعريف الاشيا بالحد
والرسم اذا عرفت نفعت بنفسها ودلت على اشكال لها في غيرها هذه اصول تقلها
عما تتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وتسمى هي وامثالها في ذلك الكتاب بالمواضع
كل حكم تتشعب عنه احكام اخر يمكن ان نجعل كل واحد منها مقدمة من هذه الاصول اما متعلق
بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية **قوله** من القبيح ان يستعمل في الحدود
الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ الخاصة
المتداولة ويريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار ربما ما يطلق
على غير ما وضع له لقرينة تقتضي الانتقال عنه الى الذي يشبهه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك
وتقابلها

وتقابلها الحقيقه وبعبر قائل ان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستهجنا او ربما لا تلاحظ
الحقيقة فيه وفي الاستعاره يكون مستقبحا بالاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي والمجاز
في المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى ومثل الفريقين
والمستعار في المفردات كانياب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك
والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم قوم وتقابلها المتداولة
والوحشية هي التي يشتمل على تركيب تتنفر الطبع عنه وتقابلها العذبة واذا اجتمعت
الغرابة والوحشية في لفظ فقد سمج جدا واستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح
لانها محتاجة الى الكشف وبيان فلزم احتياج قول الشارح الى قول شارح اخر والالفاظ الخاصة
هي التي تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه وتقابلها الموهمة
او المغلقة وفي بعض النسخ بدل المتداولة المعتادة اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة
التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ **قوله** فان القول لا يوجد للمعنى لفظ
مناسب محتاد فليخترع له لفظ من اشكال الالفاظ مناسبة ويدل على ما اريد به ثم يستعمل
ويتفوه ذلك في المفردات وربما سوغ في المركبات وذلك لان الناظر في المعنى ربما يدرك اشياء لم يدرك لها
واضع لغته او يستحدث له تركيب يحتاج اليه لم يستعمل لواضع لغته فلم يضع لها اسما ويحتاج
الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال
عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز الاستعارة والتشبيه وعليها
طريق مسلوك في جميع اللغات والمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذاهب اللغة
ومثال المخترعات في المفردات الحقل والنفس وفي المركبات الهباس والاستقراء **قوله** وقد
يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشئ بما هو مثله في المعرفة والجهالة كما عرف الزوج
بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا اذ لك وعرفوا الشئ بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان
النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا هذا فعرفوا الشئ
بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا
الشئ بما لا يعرف الا بالشئ اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح مثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع
المساواة وحلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المساواة الا بانها اتفاق في الكيفية فانها اما تحالف
المساواة والمماثلة بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وعين ذلك واما المضمر فهو ان يكون
المعرف به متى تحلل تعريف المعرف بالشئ وان لم يكن ذلك في اول الامر صار قولهم ان الانسان
زوج اول لهم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين يسمون المتشابهين وبين بانهما سيان كل

موضع الخطا في التعريف اما بالمفرد او بالمركب

تعريف الموضع

تعريف الشئ بما لا يعرف الا به وبغيره والكيفية ما بها يقع المساواة وبغيرها لا يعرف الا به ايضا

واحد منهما لطابق الآخر حتى لا يتحاوز السببين بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنينية في
حد السببين من حيث هما شيآن هذه هي المواضع المحتوية تحتها معرف الشيء بما يساويه في
المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما عرته واحدة وهو دور
ظاهرا او عرات وهي دور خفي وجميع ذلك رديء على الرسم المذكور والتعريف بالمساوي رديء
لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردأ منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشيء اردأ منه لان
الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيتعرف به ولا تصور لذلك في نفس الشيء والدور
اردأ منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه تقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات
فوق واحد والدور الظاهر اشنع والخفي اردأ في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقولا ورد
في مثال التعريف بالمساوي تعريف الروح بانه لنفس يرد والزوج يقابل الفرد مقابل التضاد
بحسب الشهرة وتقابل الملكة والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه تعريف بالمساوي بحسب الشهرة
وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به
يقتضي دورا قوله وقد يسهو المعروف فيكرر وقوع الشيء في الحد حشو لا حاجة اليه فيه
والضرورة اعني الضرورة التي تتفق في بعض المركبات وامثلة ما تعلم في غير هذا
الموضع ومثال هذا الخطأ قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد والمجتمعة من الآحاد
هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حد
الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فمكونون قد كرروا المكرر وقد يقع
المحدود في الحد وقد يقع الحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه
وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما استعمل على تكرار لا حاجة اليه ولا
ضرورة فيه ومثال ما يكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان ناطق والناطق
الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون
في الجواب عن سؤال يستعمل على تكرار كمن يسأل عن حد الانسان للحيوان مثلا وصاحب المجيب في
جوابه الى ايراد حديهما صقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال
قبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافات والمركبات
التي يقع في حدودها تكرار اعني ما تركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حد
ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يستعمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور
ههنا الانف الافطس وان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تخصيص
بالانف اي تقعير يتفق والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب الانف حين

يقال

يقال الرجل الافطس لان هذا العرض ذاتي لصاحب ذلك الانف وقد يقال في نفس الافطس ههنا انه انف
انف وتقعير او ذو تقعير في الانف على الاول يكون قولنا انف افطس مستعملا على تكرار
لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف وتقعير وعلى الثاني لا يكون انف تقعير
في الانف لان الانف لا يكون له انف وفضلا عن ان يكون له تقعير بل انما يسمى صاحب انف افطس
لانه ذو تقعير في الانف وحينئذ يكون معناه انف هو مخصص وتقعير في الانف وكلاهما غير صحيح
والصحيح ان يفسر الافطس ههنا بذو تقعير لا يكون الا في الانف وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب انف انف ٥
افطس لانه لا يكون ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس هو ذو تقعير لا يكون الا في الانف
واما التكرار في الاضافيات فسيجيء بيانه قوله وهذان المثالان قد ناسبان بعض ما سلف مما
سبقت اليه الاشارة والكل باعتبار مختلف وبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وما لا يعرف
الا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك ان تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكرار
لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه والكل باعتبار مختلف
لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقدم معروفه على نفسها غير السهو من جهة تكرار
لاحتياج الاول الى ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء مع ما به يقع اتفاق الكيفية صح
في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان القائل الكيفية بما بها يقع المشابهة كانه
يقول الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب والحاجة بين وصم ونشه
ثم انه قد يظن بعض الناس ان لكل واحد من المتضافين تعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب ذلك ان من ٩
يعلم كل واحد منهما بالآخر موجود وكل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا ما الفرق بين ما لا يعلم الشيء
الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به فان ما لا يعلم الشيء الا معه قد يكون لامحالة معلوما ومع كون الشيء
مجهولا ومعلوما معا يكون الشيء معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع
الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الاب ما الابن ويسأل ما الاب فيقال
هو الذي له ابن ويقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا
ليس الا طرفي هذا بل ههنا امر آخر من التلطف مما ان يقال مثلا ان الاب حيوان وان آخر من نوعه
من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين شيء يتبين به الابن ولا في جواله
المتضافان يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف احدهما بالآخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب
ان يعرف كل واحد منهما بما يراد السبب الذي يقتضي كونه متضافين ليستحصل منه معا في العقل
ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكر في حد الاب انه حيوان
نوأ آخر من نوعه وشخصه وحيث هو كذلك والحيوان هو الاب آخر من نوعه هو الذي كلتهما اخذا من ٩

مثله الفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به

قوله

عارض عن الاضافه وقوله من لطفه سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يصف معنى الاضافه الى الحروف الذي هو باب يحصل البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثيه **قوله** ولا التفات الى ما نقوله صاحب اساس الحكمه في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا وهذا هو الآن ما اردناه من الاشاره الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن مشتغلون الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق

ورود المعرف في تعريف الجنس بالنوع ورسمه

رسم الجنس بالنوع المعلم الاول انه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو وقع دورا في ظاهر الوهم ومن حمله عن فورفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المضافين اذا كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر يصح ان يؤخذ كل واحد منهما في حد الآخر واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس بحد بل رسم تام الشكل يتعيمه لجميع المتضايفات ثم بين ان ما كان من هذا القبيل لفظ النوع في اللغه اليونانيه كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب اصطلاح الحكماء الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي وكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقه في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا **النمط الثالث التركيب الخبري اشاره** الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على ان يذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب فيما قاله الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فهما تعريف الخبر بهما تعريف دوري **قوله** والحق ان الصدق والكذب من العوارض الذاتيه للخبر فتعريفهما بهما تعريف رسمي او ربما تفسير الاسم وتحييناً لمعناه من سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح حسب ماهيته ربما يكون ملتبسا بعض المواضيع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من عوارضه الذاتيه الخفيه عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عارضا بالعرض التباس وايراده في الاشاره الى تعيين ذلك الشيء انما يخصصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما نحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيب فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالجنس التركيب الذي يستعمل فيه الصدق والكذب عليه كما نقول في اشتباه معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في جواب الانسان موقع الجنس والكثير دورا **قوله** واما ما هو مثل الاستفهام والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فالقائل فيه صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد تعرض بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ من حيث قد يجيء بذلك عن الخبر وهذا ناظر الى ما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان للتركيب الواحد هو الخبر

زيادة في بعض النسخ من حيث قد يعتبر ويكون عن الخبر

ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بحسب صيرورتها خبرا بالقوه والتعريض بالمتفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل كذا ويراد به انى اريد تفضلك به وكذلك في سائرها **قوله** واصناف التركيب الخبري بلثه وذلك ان التركيب اما ان يكون اولا تركيب يقع عن مفردات او معاني قوتها او لا يكون بل يكون على تركيب مرة او مرارا اما المفردات والتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا محل النقض على البعض عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يحمل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمه لا يكون البعض الآخر جازما بل لا بد من ان يعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجود نسبة بينهما والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجود هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجود هو المنفصل فكان التركيب الخبري بلثه وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى المولد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس يلزم لوجود النهار وقلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم تتغير ماهية الخبر في قولينا عن خبريته المتعينه وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فان هذه امور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المتعينه فليست بفصول لها بل هي عوارض تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجه لكن تحصل خبريتها فتصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبري وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان نحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دورا على اصطلاح التركيب الحملي

قوله اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول عام معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان او الانسان ما هو وما حيوان هو بحراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا هو المسمى بالمحمول وليس في سبيل ما يعلم الحمل فيه اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعلام قد يلحق بالملكات في بعض احكامها **قوله** والثاني والثالث يسمونهما الشرطي **اما** المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغه العربيه ظاهر واما المنفصل فلحقه به لانه يشاكله في التركيب وايضا حقيقة الشرطي ان يعلق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السوا فلذلك سميا شرطيين **قوله** وهو ما يكون الالتباس فيه من خبر بين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الآخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الآخر ويتبعه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب عنهما حال كونهما جزئي شرطي

التركيب الحملي

الاعلام قد تجري مجرى الكلمات في بعض احكامها والالتباس الذي بينهما

التركيب الشرطي

انقسام القضايا الى الحمليه والشرطيه يتوقف على انقسام الاقوال الجازمه الى ما يتصل اجزاؤها وما لا يتصل

يحمل بعض الاقوال الجازمه على بعض ويتصل اجزاؤها

ووجود يعلقها المولف قوله · وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل التأخر
تعاند الاخر وبباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على
خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولا اذا او كانت لكان
كل واحد من القولين جزء نفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة
او منفرجة او قائمة واذا حذفت اما واو كانت هذه قضايا فوق واحدة واما سمي المتصل
وضعيا لانه يستعمل على وضع المقدم المستلزم للتالي وان الشرط فيه لا يقتضي التشكك
في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني الشرح
اشاره الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان
الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فحسبك ان تفرضه
حيوانا وتحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفى اذا على ما يعم الموقت والمقيد
ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر وحاله تلك الحال ٥ ليس من شرط
موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة
في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم نحكم بوجودها
ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم ومافيه بل
من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي
ان نفرضه في الذهر انسانا ما بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كلا او ليس كلا فلسنا
نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت معين او غير معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل
من حيث لا نعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك
الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه
حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا
مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت
والا توقيت والتقييد والا تقييد ولنا ان نلحق بما شئنا من ذلك فنحصر سبب
اقترانه به مخصصا يرفع عنه ذلك الاحتمال العام جميعها اما قبل الايجاب او مجرد
عن جميع ذلك وهذا المجرد مفهوم الحكم بالايجاب كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل هو
مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون بحرف
الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون بحرف الجزاء ويسمى التالي او صحبه من
غير ان يلزم شيء آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل
قولنا

الازم في القضية الوضعية ان يكون موضوعها امرا ما في الاعيان او في الاذهان

ما ٢

وقولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما
ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد
والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا
العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين ٥ الاتصال قد يكون لزوميا كما في قولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار
ينهق وبسلبها الصحبة المطلقة فالايجاب المتصله هو الحكم بوجود لزوم التالي
للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم
والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد او توقيت والا توقيت والسلب في المنفصل
هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصله هو الحكم بوجود
العناد بين اجزائهما والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او
سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا تستحق ان يسمى مقدما وتاليا فان
سميت كان مجازا وذلك انها غير متميزة بالطبع اذ الاتفاق وتقديم ايتهما اتفق وانهما
يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصله
اشاره الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها
شيء جزوي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب وزيد ليس
بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم تبين كمية هذا الحكم الكلية والجزوية بل اهمل فلم يدل
على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة اما موجبة او سالبة مثل قولنا
الانسان في خسر ليس الانسان في خسر وان كان ادخال الالف واللام توجب تعميما وتركه
وادخال السور يوجب تخصيصا ولا مهمل في لغة العرب وانما يطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق
في ذلك فلصناعة النحو والتخلط بها غيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم فيه
وكميته موضوعة فان القضية تسمى محصورة فان كان بين الحكم عام سميت القضية كلية
وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس واحد من الناس
بحجر جميع ذلك ظاهر قوله وان كان انما بين الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض
بالخلاف فالمحصورة جزوية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب ٥ فمقول الحكم على البعض
لا ايبا في الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي متصادق مع الجزوي
ولا عكس ولان الكاذب الجزوي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض
بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن الاجنبي لحكم على امثاله

اعني الايجاب والسلب في

انما الواجب ان نحكم على ما نزل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة
الحرويّة يدل على الحكم الجزوي بالقطع مع الاحتمال الكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم
احتماله ان تعرض وذلك ان الباقي بخلافه **قوله** واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس
بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان محواهما واحد وليسا بتمامين في السلب اما قولنا ليس بعض
الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزوي محتملة لان تصدق معها السلب الكلي
كما مرّ واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي والسلب
الجزوي انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل
ان تصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزوي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر
لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزوي من غير عكس فالجزوي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل
ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزوي قطعا وتحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى
من غير تفاوت وهذا معنى قوله فان محواهما واحد وليسا بتمامين في السلب ومحوى الكلام هو ما
يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل **قوله** واعلم انه وان كان في
لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة فهناك
لا يكون مورد الالف واللام هو موقع كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول
كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد تدل
به على جزوي جرى ذكره او عرف حاله فتقول الرجل جاءني به واحد بعينه ويكون القضية
حسية مخصوصة واعلم ان اللفظ الخاص يسمى سورا مثل كل وبعض والواحد والكل
والبعض وما جرى هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل هيچ بالفارسية في الكلي السالب
وقد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزوية
ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما تصير شيئا من ذلك باضافة لاحق اليها
تخصصها به فلا محالة لكل الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي
عمم الحكم او تخصصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة
ومن الثاني محصورة كلية او جزوية ومن الثالث مخصوصة واللفظ واللام تدل بالاستقراء على الاحوال
الثلثة اما على العموم وتسمى لام الاستغراق كما في قولنا الانسان خسور او كل انسان وهي محصورة
كلية واما على تحسين الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك
وهي مهملة واما على التشخيص وتسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي
الفصل ظاهر **اشاره** الحكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما ذكر فيه طبيعة

تصلح

المهمل ليس يوجب التعميم

تصلح ان تؤخذ كلية وتصلح ان تؤخذ جزوية فاخذها الشارع بلا قرينة مما لا يوصل بحكم
كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان يقتضي ان يكون عامة
فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت تصلح ان تؤخذ كلية وهما كما تصدق جزوية اضافوا ان
المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب وتصلح ان تؤخذ جزئية في الحالين تصدق الحكم
بها جزوئيا فالمهملة في قوة الجزوية وكون القضية جزئية الصادق تصريحا لا يمنع
ان تكون مع ذلك كلية الصدق فليس ادا حكم على البعض بحكم وجد من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف
فالمهمل وان كان يصرح به في قوة الجزوي فالمعنى ان تصدق كليا الحكم في المهملة على الطبيعة
المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل تحتمل كل
واحد منهما ولا تخلو بنفس الامر عنهما كما مرّ في السلب عن الكل لكن الكلية منهما تستلزم الجزئية
من غير عكس والجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن في محوى القضية
الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة
الجزوية واما قلنا في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل اللوحكم
بان دلالة اللام الجنسية على الطبيعة مطلقا قد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة دلالة
الالتزام والغالط الكمال ظاهرة ولما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات
مما لا تحتمل بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع **اشاره**
الى حصر الشرطيات واما الشرطيات ايضا فقد يدخل فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دايما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد
حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود
او قلت ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي
السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس والسما متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون
في الدار زيد واما ان يكون عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس
طالعة فالسما مضحية او قلت ليس دايما اما ان يكون الحي صفراوية واما دموية فقد حصرت
الحصر الجزئي السالب حصر الشرطيات واهمالها لا يعلق بحال اخراها في الحصر والاهمال
بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم تعمم بنوعيها او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد
من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي اهمال ويقسم الحكم بحال الا تقبل الشركة يقتضي
الخصوص واما التخصيص ذلك على التفصيل فبان يقول كلما كان الحكم الاتصالي المتصل اللزومية
ليست بكثير مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع او قات الوضع ولا بذلك

وحده بل وتعميم الاحوال التي يمكن فرضها سواء وضع المتكلم وايا اذا قلنا كلما كان زيد كاتبا فهو متحرك جلسنا ذهب فيه الى ان هذه القضية انما تحصل عشرات عند من يرى ان ايها انما تحصل مع جميع اوقات كتابته ولا تقتصر عليها بل تزيد مع ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا تنافي وان تركه اليد حاصله مع الكتابة في جميع تلك الاحوال شرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية هذه القضية بهذا التعميم فلا يرد عليها ان بعض الاحوال من غير تعرض لما قيدها وصدقها بما يخصص بعض احوال قولنا فريد كاتب اذا كان هذا احوالا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه باطقا دون سائر الاحوال والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في البين واما سالبة اللزوم فان لم يكن اللزوم ايجابيا اما الكلي او الجزئي صادقا بل الصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق هي ان يجتمع اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فحتى الانفهم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متحد لها واما كليته لحكم الايجابي المنفصله بوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون احد اجزائها منعاندا بالذات وجزئيته بكون التعاند في بعض الاوقات او الاحوال كما يكون مثلا بين الزائد والناقص في حال الا يكون المتساوي وجه دون سائر الاحوال واما كليته على قياس ذلك واما سلب التعاند فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض وعبر ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك وكذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب ..

اشاره الى تركيب الشرطيات والحمليات يجب ان تعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها منها التي تنحل الى البسايط او ما في قوة البسايط اول انحلالها والحملية اما ان يكون جزاها بسيطين كقولنا الانسان متنفس او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق الماشي متنفس او منتقل وقولنا وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد وقد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي

هي الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانما تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح اشاره الى الاول والتحصيل ودائما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ونعدل بها ادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان تدل عليها بالفاظ مولفة كالاقوال فلنضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان تدل عليها بالفاظ مفردة فلنركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير باز اء البصير والاسماء ما مر ولا يصح فاز اصح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى محدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما اسمع هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير السوبيا ايضا كاللاهي والا زال على قياس الثبوتيات قوله ويعني بعمى البصيرة اعمى او معنى اعم منه ولما كانت لبعض الاعلام المقابلة للملكات اسما بمحصلة في اللغات كالعمى والسكون دون بعض وكان الجمع في الحاجة الى العبارة عنها متساويه فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المحدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما تقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما تقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخيرين واتخذ بعض المبطقين هذا النازع موضعا يحث في هذا العلم حوله وبالجملة ان تحمل الغير مع البصر ونحوه كشيء واحد مع نفسه او نسلبه فيكون الخبر وبالجملة حرف السلب جزء من المحمول فان ثبت المجموع كان ايجابا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير مر ان اللفظ المحدول اذا كان ازاء اللفظ المفرد كان حكمه في التركيب وكما كان احكام الشرطية وسلبها بحسب سور الاتصال والاتحاد ونفيهما الا بحسب كون احدهما موجبه او سالبه فكذلك ههنا فيكون القضية الحايبه اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المحدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بسلبه عنه حوله وبحسب ان تعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون رابطها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو بالنسبة عنهما واذا توخى ان يطابق اللفظ المعنى يجب ان يستخرج هذا الثالث لفظا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما تحذف دلالة في لغة العرب الاصلي كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه

وفي بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد ديبرست وهذه اللفظة يسمى رابطة
يشير الى تحصل ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الاحكام والسلوب تختلف
بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في
المعنى اداة لان معناها انما تحصل في اجزاء القضية لا انها قد تعتبر عنها بان تصيغه
اسما كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها بان تصيغه كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او
يكون كاتبا وحذف ماده في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها ولذلك يرتبط
لذاتها بغيرها كما مر والاحتياج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا ما في زيد وكذلك الاسماء المشتقه
عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع واما بالحذف ثنائية والمشتمله
عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال
الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقه وقوله وحقه ان يقال زيد هو ليس
ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحلها وقد سبقها في هذا الاعتراض الفاضل
انما يرتبط لذاته بفاعله دون غيره والفاعل لا يستلزم الفعل في العربية هو لا يرتبط لذاته
باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدا وغيره فاذا يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا الى ان يعلق
به الى رابطة اخرى غير التي يستعمل عليها بنفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم حامد فلو
كان مثل قوله زيد كاتب زيد ليس مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل بنفسه لكان ايضا من حقه ان يقال
زيد هو ليس كاتب زيد هو ليس مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل بنفسه لكان ايضا من حقه ان يقال
لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل هناك مع فاعله خبر مفرد مرتبط على سبيل
ما مر في بحث الرابطة عن ما به ارتبط الفعل بفاعله **قوله** فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل
مثلا زيد ليس هو بصير افاد دخل النفي على الاسناد فرفعه وسلبه واذا ادخلت الرابطة
على حرف السلب جعلته جزوا من المحمول فكانت القضية اسنادا مثل قولك زيد هو غير بصير
وربما تضاعف مثل قولك زيد ليس هو غير بصير فكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب
والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزوا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا
تسمى معدولة ومتغيرة وعن محصلة اراد ان الرابطة اذا دخلت سميت الفرق بين السالبة
والمعدولة ان ادات السلب ان تقدمت اقتضت دخول الربط فصارت القضية سالبة وان
تاخرت جعلها الربط جزوا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت
سالبة معدولة اما في الثانية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح ان وقع على ما بين
الاداتين كما يقال في الاختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول **قوله** تسمى معدولة اقول وبعضهم

قال الشيخ في العبارة انواع المحمول كلمة او اسما
مشتقا مع اعتبار نسبة مرتبط وحصر المحمول
بما يتضمنه من النسبة الى موضوع فاذن
ليست حاجة المحمولات الكلمية والمشتقة
الى الرابطة حاجة الجوامد ثم قال
كل الكلمة والاسم المشتق وان دلا
على نسبة الى موضوع ما فلا يدلان
على النسبة الى موضوع معين الخ
اما هما في النسبة توجب الارتباط
بموضوع معين وهذا رجوع عن الاول
اذا كان كلمة او اسما مشتقا لا يدل
ايضا من حيث الرابطة لتدل على النسبة
الى موضوع معين كما في شرح
الملخص

نسمون

تسمون هذه القضية محدولة منسوبة الى المحدول الذي هو المفرد **قوله** وقد تعتبر
ذلك في حاشية الموضوع ايضا وذلك كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت
فهم عنها معدولية المحمول وهذه انما تقبل بالموضوع وطريق البحث في هذا الصنف لعدم
التناسه بالسالبة بخلاف المحدول **قوله** واما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على
غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد البصر الحيوان ولو كان طبعا
او ما هو اعم من ذلك وليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة قد ذكر بالخلاف في ان
المعدول كغير البصر يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس ببصير اي شيء كان وكان اطلاق
اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بحر الانفاق وعلى تفسير العدم بعدم شيء في موضوع قد
شانه ان يتصف بذلك الشيء وذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى
لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع
نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاعمى الذي من شانه شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان
نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد الذين ليس من شان نوعهما ان
يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك والذين يحملون المحدول على عدم الملكة يطلقونه على احد
هذه المعاني واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات
مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشارح بين ان هذا البحث لا يعلق بالمنطقي بل هو بحث
لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات **قوله** وانما يلزم المنطقي ان يضع اي يعلم
ان حروف السلب اذا دخلت عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان القضية ايجابا حادثة
كانت او كاذبة وان الايجاب لا يمكن الا على ثابت متمثل وجودا وفهم فيجب عليه الحكم بحسب
ثبوته واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت كالمعدوم فانه غير ثابت واجبا او عينا واجب
يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب
المعنى اما بحسب اللفظ فيتقدم الربط على السلب ويتاخر عنه كما مر وقد افاد بقوله او
كان مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابط على
الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس في
مثل قولهم زيد نابينا ست واما بحسب المعنى فبيان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة
محال ان يكون شيئا ثابتا عند المحكوم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك
لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان يسلب عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال
انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك لثبوت الاجناس خارجا

مان م

فقط او ذهنيا فقط اكم بل يكون ثبوتا عاما محتما لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشئ
منها واما موضوح المالبة فيجب لئلا يكون ثبوتا وجوبيا لئلا يكون عاما سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه
فالمالبة اعم مطلقا والموضوح من الموجبة والاجزاء لذلك تكون المالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة
اذا تشاركا في الاجزاء وكذلك المالبة المعدولة من الموجبة البسيطة وبراعة اضافة اليقين الى اوحط
الفاضل الشارح على ذلك لما لم يكن طائلا في هذا البيان بل كانت معارضات وحجا مبنية على
اصول غير منصورة وكان بالاشتغال بها مما يودي الى الاطناب والانتهى من بلد فايده اعرضنا
عنها اشاره الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون
مولفة من حمليات محض شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات مولفة من قضايا لامحالة
وكانت القضايا ثلاثا حمليه ومتصله ومنفصله والواقعة منها في كل شرطيه منها ان فتاليف
كل شرطيه متصله كانت او منفصله بشرط ان تكون المنفصله ايضا ذات جزوين اذ يمكن ان
يقع على ستة اوجه بلا زيادة منشاء بها لاجزاء وهي التي تكون من حمليتين او من متصلتين او من
منفصلتين وبلا زيادة مختلفة لاجزاء وهي التي تكون من حمليه ومتصله او من حمليه ومنفصله او
من متصله ومنفصله وكل واحد من البلاء لاجزء يقع في المتصله وحدها على وجهين متعاكسين
في الرتبة لاختلاف حال جزيها بالطبع فيكون لنا ثلاث المتصله لستة اوجه ولنا لك المنفصله
ستة اوجه امثله المتصلات وهي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا
كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا او
فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حمليه ومتصله كقولنا ان كانت الشمس علة
النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسها لعكس قولنا فلك ومن حمليه ومنفصله
كقولنا ان كان الشئ ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها لعكسه ومن متصله ومنفصله
كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار
معدوم ومن عكسها لعكسه امثله المنفصلات ست وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج
واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون
ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا
واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حمليه ومتصله كقولنا اما ان
لا يكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حمليه ومنفصله
كقولنا اما ان يكون الشئ واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوجا واما فردا ومن متصله ومنفصله
كقولنا

كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا
وهذه لامثله مهملات موجبة مولفة من امثالها وقد يكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب
مختلفة بعضها من بعض وتشكر وجوه التالف ولما كانت الشرطيات مولفة بعد التالف لاولى اي
تكون مولفة اما تاليفا اولا تاليفا ثانيا اي من حمليات او الثاني من شرطيات مولفة من حمليات و
رابعها اي من شرطيات مولفة من شرطيات مولفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا نهاية له قوله
فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان
لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة ومن منفصلة واذا قلت اما ان لا يكون اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون لم كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من
متصلتين واذا قلت لم كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حمليه ومن
منفصلة وعليك ان تعد من تفسل سايد لاقسام اقتصر الشيخ من التاليفات التسعة والسبعة
على ايراد امثلة ثلاثة اولها منفصلة مهملة من متصلة كليه ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها
منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احداهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة
من حمليه شخصيه ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح ذهب ان تالي المثال الاول
وهو لم كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما لا يكون
النهار موجودا يجب لئلا يكون منفصلة مولفة من الشئ ولازم نقيضه وهي كلما فرضت المخلوة
فان الشئ لو ارتفع مع كل ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان
معا وهو محال ولا يكون مانعة للجمع لئلا كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة
له ان كان مساويا وانما يجب لئلا يكون تالي المثال الاول لهذا المنفصلة دون غيرها لان المقدم
فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال الخلو من طلوع الشمس والطلوع عنها
فاذا لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اذ لا يلزم لطلوعها فالتردد بين المقدم ونقيضه
الذي هو انفصال حقيقي استلزم التردد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو لا انفصال
المذكور قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مولفة من الشئ وملزوم نقيضه لانها مولفة من طلوع
الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع
المقدم بل لزم بالعكس فاذن ما سهوا اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم التالي
في المثال متساويان ويصدق لا انفصال من اي جزوين اتفق مع نقيض لا خر وهذا ما اورده الفا
الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب لئلا يكون منفصلة مولفة من الشئ ونقيض
لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب لئلا يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي

استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ومنتج اجتماع طلوع الشمس مع لاطلوعها فاض بمنتج
اجتماع طلوعها مع لاوجود النهار المستلزم للاطلوعها فالتردد بين المقدم ونقيضه الذى
هو انفصال حقيقى استلزم التردد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذى هو الانفصال المذكور
والتى اوردها الشارح مؤلفة من الشرطى والازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فاضر بهو سهو اوارده
الفاضل الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المنفصلة
الاولى منفصلة تنتجها وتتبع منفصلة حصيصه مؤلفة من مقدم تلك المقدم ونقيضه وعوض
باضافة منفصلة اليه تنتجها وتتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعنى
الشارح رجح الاولى على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق ان ذلك ان المنفصلة اللزومية
تلزمها منفصلة مانعة للجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالى وهى التى اوردها الشيخ
ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالى وهى التى اوردها الفاضل
السارح ولا تلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة بتبين ذلك اذا جعل اللازم فى المثال
اعم من الملزوم حركة اليد للكاتب ولا حرج على الشيخ فى ايراد احد اللازمين دون الاخر
والمثال الثانى قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت
الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو سهو الناسخين
قوله والمنفصلات منها حقيقية وهى التى يراد فيها بالما انه لا يخلو الامر من احد
الاقسام البتة بل يوجد احد منها فقط ه وهذه هى التى تمنع الجمع والخلو وتجاذب
من القسمة الى السبر ونقيضه وان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
ولكن قد يتوارد بدل احد المتناقضين وكليهما مساو فى الدلالة فتحتفى المناقضة فيهما
كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله فربما كان الانفصال الى جزوين وربما كان الى اكثر
وربما كان غير داخل فى الحصر ه اما ما ينفصل الى جزوين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى
اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما تنفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد
اما تام واما زايد واما ناقص وهو ينشعب فى قولنا انه اما تام واما عين تام وغير التام
اما زايد واما ناقص وكذلك اذا انفصل سايل الاجزاء الى اجزاء اخر وسلك الاقسام ما بلغت
وتكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب الكل من القسمة الى
النقيضين حال العاصل السارح واعلم ان الذى يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة
ومع ذلك يكون محصورا انما هو عن موجود وانا اقول ليس لهذا عندى وجه فان الاشكال محصورة
فى اربعة والكليات خمسة ولعل النسخة التى وقعت الى من شرحه سقيمة ويستكشف

من سايل

انضا

قوله بوجد واحد منها فقط يدل على انها مانعة الجمع الخ ق

عن ٣ اقسام ه

ما نه اذا لم يكن مساويا كان اعم فان الاربعة لا يكون اخص ق

قوله ه

٧٢

من سايل النسخ واما ما كان غير داخل فى الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث
او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية مثل التى يراد فيها
بالما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك هو اما ان يكون حيوانا واما ان
الشئ حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما شبهه ومنها
ما يراد فيها بالما منع الخلو وان كان يجوز اجتماعهما وهو جميع ما يكون تاليه يؤدى الى
حرف حرز ومن الانفصال الحقيقى وايراد لازمه اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان
يكون زيد فى البحر واما ان لا يغرق واما ان لا يكون فى البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد
كان المورد فيه ما انما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو
وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع ه اذا حرف احد قسمى الانفصال الحقيقى واورد بدله ما
لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده
او الخلو وحده اما الاول فلان الشئ لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع
النقيضين فان ما هو اخص من الشئ يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق ونقيضه
ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثانى فلان الشئ لو ارتفع مع
ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما
هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل
ان يجتمعا معا ومثال الاول ان نقول هذا الشئ اما حيوان او ليس بحيوان او الشجر اخص
من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا الشئ اما شجر او ليس بشجر والحجر اخص من
اللاشجر فنورده بدله يحصل منهما قولنا هذا الشئ اما حيوان واما شجر مانعا للجمع
دون الخلو لانه لا يكون شئ واحد حيوانا وشجرا معا ولكن ان يكون غيرهما كالجبل وحينئذ
يكون صادقا وردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الحاصل يمكن
ان يكون مع ٣ ويستلزمه لا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثانى ان نقول زيد اما فى البحر
او ليس فيه ولم يغرق الجم من قولنا لم يسبح البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق
فى البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله يحصل منهما قولنا زيد اما فى البحر واما لم يغرق مانعا
للخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس فى البحر وقد غرق ويمكن ان يكون فى البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد
اوردنا ما يلزم النقيض يجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال
الحقيقى اكثر من ان يحصى واما الاخران فقد نستعمل ان فى جواب من يقول هذا الشئ حجر
معا وذلك بان نرد عليه قوله اما بتردد الصدق فيهما فنقول هو اما شجر او حجر اى اما هذا

صادق او ذاك واما متردد الكذب فيهما حقال انما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا
اى اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول يريد به مانعة الجمع والثانى مانعة الخلو ويحصل من
كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين فى ذلك الشئ وانتفاء اما يسلمه ذلك القائل من
امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقيه واعلم ان كل واحد من هذه
المنفصلات قد تتالف اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشئ
اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود وسالبتين كقولنا
العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن
الوجود وهذا الشئ اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد
اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان او ليس
بانسان وهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقه لا بد من ان تتالف من موجبة
وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من موجبتين وذلك
ظاهر ولا يمكن ان تتالف من سالبتين لان الموجبة لا تستلزم سالبة حقيقيه ومانعة الخلو
يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة
ولا يمكن ان تتالف من موجبتين لاستلزامها على ما تستلزم عليه الحقيقيه وزيادة قوله
وقد يكون لمعنى الحقيقى اصناف اخر مر ما اوردناه ههنا كفاية يريد به المواضع التى
يستعمل فيها حرف الفساد ولا يراد منع الجمع او الخلو مما له يقول ذات اما زيدا واما
عمرا واحسن تسكن فى دويهما ويقول العالم اما ان يحمد الله واما ان يرفع الناس وغالب
احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغه قوله ويجب عليك ان تحرى امر المتصل
فى الحصر والاهمال والنقائض والعكس يحرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالى كالمحمول
هذا ان كان ما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات وان حكمها فى جميع ذلك واحد
وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجئ بيان النقائض والعكس موضعهما ان شاء الله وفى بعض النسخ
امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل هو الحرى بتحرى الحمليات فى جميع ذلك الا العكس
فان العكس لا يتعلق به لعلم امتناع اجرائه بالطبع اشاره الى هيئات تلحق القضايا
وتجعل لها احكاما خاصة فى الحصر وغيره الادوات هى التى تلحق الهيئات بالقضايا الا
ان المنطقى لما كان نظره بالقصد الاول فى المعانى اشار الى الهيئات دون الحروف قوله
انه قد يراد فى الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا
فيتبع ذلك زيادة فى المعنى لم تكن مقتضاة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل

اما واحد او متعدد وهو فى قوته
ليس بعدم واما ليس بواجب
او ليس بمحدث وهو معنى قولهم

هذا الشئ اما واجب او ليس بممكن الخ

اما واجب او ممكن او ليس بواجب

الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد يقول ان الانسان هو الضحاك بالواو واللام
فى لغة العرب فيدل على المحمول مساويا للموضوع وكذلك يقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او
تقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالات الاربع الاخيرة الحمول وقد يكون اعم
وموضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية
وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية فاعلم انها اذا دخلت على القضيه دلت على انى
العموم على المحمول وهو معنى قولهم يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها
دل على نفى دلالتها قلت فاثبت العموم قوله وتقول ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه
احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس تقتضى انسانية معنى اخر
والثانى انه ليس يوجد انسان غير ناطق فاكل انسان ناطق وبدل على هذا الصيغة تفيد اما
المساواة فى المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة فى الدلالة كما بين الضاحك
والناطق قوله وتقول فى الشرطيات ايضا متى كان النهار راعنا كانت الشمس طالعة وهذا
يقتضى مع اصحاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالى ورفعا
اى ثابتا ولفظة لما تفصل مع الدلالة على استلزام التالى الدلالة على ان وجود المقدم مسلم
موضوع الاحتاج الى بيان قوله وكذلك تقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة
نريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا فى النحوى بدل ان
الفضية بها تنزل الا بين بصير محصورا كليه قوله وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او
يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك هذه والتى قبلها من القضايا التى تسمى محرفة وهى
ما تخلو عن ادوات الاتصال والعناد ويكون فى قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار موجودا
الا ان يكون الشمس طالعة وهى من المتصلات فى قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس
طالعة ومن المنفصلات فى قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة
قيل والاخير اقرب لانه لا يغير اجزاءها قوله وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المرتبة
وهو فرد وهذا فى قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المرتبة واما ان لا يكون فردا وهذا
ايضا من المحرفات وكل زوج هو زوج المرتبة اى مرتبته يكون زوجا وليس كل ما مرتبته الزوج
هو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مرتبتها انزواجا ولا يكون
هى اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول فى الافراد ومرتبتها والقضية المذكورة
فى قوة منفصلة مانعة الخلو مى انها ان لا يكون زوج المرتبة واما ان لا يكون فردا وكذلك الشئ
الواحد لا يكون زوج المرتبة وفردا معا وقد يكون لاحد الازواج او الافراد معا ومثال آخره لا يكون زيد

هو

كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوه قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اى
لا يكون كاتبا وساكن اليد معا وممكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرمى
مثلا **اشاره** الى بسوط القضايا بحسب تراعى الحمل والاتصال والانفصال
الاضافه مثل انه اذا قيل ح هو ا فليراع لمس وكذلك الوقت والمكان والشرط
مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزو والكل
وحال القوه والفعل فانه اذا قيل ان الحجر مسكن فليراع اما القوه او بالفعل والجزو بسير
او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعانى مما وقع غلطا كثيرا ثم اذكر في هذا الفصل قوانين
لا تحصل معانى القضايا الا برعايتها ورعايه امثالها وهى سته الاول حال الاضافه
وقد ذكر مثاله الثانى حال الوقت كما قال القمر منخسف فليراع في اى الاوقات هو فانه
يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما تقال السقمونيا
تسهل الصفرا فليراع في اى مكان هو وقد قيل انه لا يعلم الصقلاب الرابع حال الشرط
وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزو والكل السادس حال القوه
والفعل وقد ذكر مثالها وهذه الشروط قد ذكرت في باب التناقض مضافه الى شرطين
كما صحح ان شاء الله تعالى **الفصل الرابع في مواد القضايا وجهاتها اشاره**
الى مواد القضايا لا تخلو المحمول في القضيه او ما يشبهه **مذهب** الفاضل الشارح الى ان
ما يشبه المحمول في القضيه هو التالى لكونه محكوما به في القضيه الشرطيه كالمحمول في الحمليه
واقول ما حررت العاده ان يوصف نسبة التالى الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت
لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما تختار في الحمليات فايده
تحتها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضروره والامكان من وجه وليس ببعيد عن
الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذى يوصف الموضوع به او يوصف معه فانه
يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف
موضوع معه ولذلك الوصف نسبه الى الموضوع كما للمحمول بعينه وانما لا يخلو من ان يكون اما
واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما
يقتضى الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجى بيانه واعلم ان نسبة المحمول
الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هى المتعلقه بالحكم دون الثانيه ولذلك اختصت
بالنظر فيها **قوله** سواء كانت موجبة او سالبة من ان نكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروره
الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبة ما ليس ضروريا
وجوده

الا وجود ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم
مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او ليس بحجر فجميع مواد القضايا من هذه مادة واحده وهى
ممكنه ومادة ممتنعه يشير الى الاحوال الثلثه المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر
قوله ويعنى بالمادة هذه الاحوال الثلثه التى يصدق عليها في الاكثر والسلب هذه الالفاظ
الثلثه لوضوح بها **قوله** ويعنى بالمادة مثلا الحاله التى للحيوان بالنسبه الى الانسان ليس بحيوان
التى يصدق عليها لفظ الوجوب سواء قيل الانسان حيوان او قيل الانسان ليس بحيوان فانا نعلم
يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الاثبات والسلب وهى التى يعبر عنها بالوجوب في الحالتين
لوضوحها بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الاثبات هذه الالفاظ الثلثه لوضوح بها
والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حاله الاثبات فانه حاله السلب يصير امتناعا
وكذلك الامتناع حاله السلب يصير وجوبا هذه الالفاظ تصدق عليها حاله الاثبات فقط دون
السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هى تلك النسبة في نفس الامر والجهة
هى ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضيه من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ
بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضيه ما مثلا
كل ح لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ح هى النسبة المسماة
بالامكان العام المتناولة للوجوب والامكان الخصوصى على ما سيجى ذكره وليست تلك النسبة
في نفس الامر شيئا منهما ولا للوجوب والامكان بل احدهما بالضروره فاذن ظهر الفرق بين تلك
النسبه في نفس الامر التى هى المادة وبين ما نفهم ونتصور منها بحسب ما تعطيه العباره عن
القضيه الذى هو الجهة **اشاره** الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة
والضروريه كل قضيه فاما مطلقه عامة الاطلاق وهى التى بين فيها حكم من غير بيان
ضرورته او دوامه او غير ذلك من كونه حينيا من الاحيان او على سبيل الامكان الاطلاق
في القضيه يقابل التوجيه يقابل الحديم للملكه وقد تعد المطلقة في الموجهات كما
تعد السالبة في الحمليات والمطلقه هى التى بين فيها حكم الحالى او سلبى فقط من غير
بيان شئ اخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون
في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر الوقت والقسمة لاعتبار الضرورة هى
ضرورة الاثبات وضرورة السلب لا ضرورتهما وما عتبار الدوام دوام الاثبات
ودوام السلب لا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثانى من الاقسام
لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالاثبات والسلب وسمى الثالث مقابلا لهما وهو قول الشيخ

ق
يعنى الخاص وما عالم مذكره لان
الخاص مذكر مع العام والحق
مع الجمع والواحد

المطلقه العامه هي التي يبتّ فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام
توهم انها تعم الاربعه وليس كذلك فانها من حيث بتّ فيها حكم انما تنافي لا تكون مشتملة
على حكم وحصل بالفعل لا تنافي لا تكون مشتملة على حكم لم يحصل الا بالقوه هي الاعم الممكنة
من حيث هي ممكنه وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار
وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما ان تكون فيبتّ شيء من ذلك اما
ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة ٥ هذه الامور التي
يمكن ان يضاف بها القضيه التي يبتّ فيها حكم والمطلقه العامه انما تنافيها جميعا
من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه يساوي ما بتّ الحكم فيها حاصلا بالفعل وهو يغاير
المطلق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم
ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ قد يمكن ان يدوم شيء ما فانه غير ضروري بالذات
فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده بالضرورة لئلا تتكرر الضرورة وسمّى
الحال عنهما بالوجود حتى انه لا يسعه مما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل
اما ضروري او غير ضروري وغير الضروري اما دائم واما غير دائم قوله والضرورة
وليكون على الاطلاق وليكون مطلقه بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل
قولنا الانسان بالضرورة حسم ناطق ولسنا نعني بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما
ناطقا وان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود الذات
انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون
الموضوع موصوفا بما وضع محمولا مثل قولنا كل متحرك بيحرك وليس جناية على الاطلاق
ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول
لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات بصفة تلحق
الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك وعني بمتحرك وليس الانسان
والسواد كذلك او شرط بمحمول او وقت معين كالكسوف او عين معين كالمتنفس ٥
لما فرغ من بيان الاطلاق وما تقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة
ومشروطه والمطلقه هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط
وانما فسر الضرورة بالدوام للوقوف من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها
مشروطا بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضع معه واما
بدوام كون المحمول محمولا وهذه الدلالة في المشروطة مما يستمل عليه القضية واما بحسب وقت معين
واما

كقولنا الله حي

واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان يخرجان عن القضيه فكانه قال والشرط
اما داخل في القضيه واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول
والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته للموضوعة معه والمتعلق بالمحمول والداخل ايضا
وصف وليس لذات بل ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت معين او لا معين فجميع اقسام
الضرورة ستة واحد مطلقه وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب
والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت دائما ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل
انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب وحينئذ صيرت السلب جزأ من المحمول فكانت القضية
موجبة لا سالبه والدائم الكاتب ظاهرة والموضوع قد تعرى عن الوصف كالانسان وقد تقارنه
كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دام الذات
موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في وصفه فانه والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات والثاني
في افراد قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا تشمل الضروري بشرط الذات والمقيد
بالضرورة الذاتيه اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف
والضروري بشرط المحمول الخلو عنها فضيه وعليه ابدا فانك اذا قلت حرف
فانه يكون بالضرورة ٥ حال كونه بحيث هي ضروره متاخره عن الوجود لاحقه به وبين
الضروريات مشتركة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي
والعائدة في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضيه خالية عن سائر الضروريات مع كونها خليقة
قوله والضرورة بالشرط الاول ان كانت الاعتبار غير الضرورة المطلقة التي اضيفت
فيها الى شرط فقد يشتركان ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك الحصين
تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وما يشتركان فيه هو
المراد في قولهم قضية ضرورية ٥ الضرورية بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات
يقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة
المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها بالاعتبار وان المشروطة بأي شرط كان تغاير
المطلقة بالاعتبار وانما تتساويان لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني فيما بين
لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا عام المشروطة بالشرط الاول لانه لم يقيد بالدوام
الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فيهما يشتركان في معنى
اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات والاخص هو
المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها

وان قدرت ملا دوام الذات كانت هي والمطلقة يستركان في معنى بالبت غيرهما اعم منهما
استراك الجنسين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة
لدوام الذات ولا دوامها دائما انما يكون ذلك اذا استوفى المشروطة ان لا يكون للذات وجود
دائما وعلى التقديرين جميعا فهما يستركان فيه اعني الضرورة التي تحس الدوام مطلقا هو
المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي وتوجد في بعض النسخ
بدل قوله اذا استوفى المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير
قوله ذكر بيانا للاعم الذي يدرج فيه الاخص بارة ولاحصان بارة اخرى **قوله** واما
سائر ما فيه شرط الضرورة والدوام هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير
الضروري **ه** يعني ان الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط
وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت
المعين وبشرط الوقت غير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري اقسام المطلق الغير
الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك
الدوام شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام
واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري الذاتي وانما سميت
هذه القضايا مطلقة لانه قد ذكر في التحليل اول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او
ممكنة وهذه القسمة قد تكمل على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة
والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هي العامة والثاني ان
يقال القضية اما ان تكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل تكون اما
بالضرورة او بالوجود الحالي عنهما وتكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية في غير ضرورة
وامثلة المطلقات في التحليل اول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين
الاحتمالين اختلف اصحاب المحل الاول يجعل في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس
ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه
حملوها على الخاصة الحالية عنها **قوله** واما مثال الذي هو دايم غير ضروري فمثل ان
نتفق كشخص من الاشخاص ابحاث عليه او سلب عنه صحبة ما دام موجودا ولم تحدث تلك
الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس
بضروري عند الجمهور من المنطقيين يفرقون بين الضروري والدايم لان كل دايم كلي هو ضروري فان
ما الضرورة فيه وان ابقوه وقوعه هو لا ممكن ان يدوم متتاليا لجميع الاشخاص التي وجدت او التي
ستوجد

احسن عن امكان الاعم
عامه تعامل الضروري والاخص

الذات صح

ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري فهو دايم فالضروري والدايم متساويان
في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ في الانسان الذي يتغوط
فكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدايم فيما يعم الضروري وغيره والعلوم انما تبحث
عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما او لحاجة الى الفرق والشيخ قد
فرق بينهما ان المقدمة المواد لا تتعلق بالمنطقي والمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار
كل واحد منهما من حيث معناهما المختلفان تساويا وتفاوتا في موضوعاتهما او لم يتساويا
قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات محمول غير ضروري فقد اخطأ فانه جايز ان يكون
في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه
مثل ما للكواكب من الشروق والغروب والمتزنر من الكسوف او وقتا غير معين مثل ما يلزم
لكل انسان مولود من التنفس او ما جرى مجراه **ه** هو الذي ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الحالي
عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري
الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيتين فانهما ليستا ضروريتين
الا في وقت ما **قوله** والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم
المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها به وان كان الاشتراك في الاسماء **ه**
هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد
سماها ههنا بالوجودية لانها تستعمل على وجود من غير ضرورة ودوام والمطلقة
الحاصلة اذا استعملت على الدائمة غير الضرورية يكون اعم منها اذا لم تستعمل عليها وبنى
ان لا نغفل عن هذا الاعتبار **اشاره** الى العامة الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب
ضرورة العدم وهو امتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنا لك ما ليس بممكن
فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان **ح** اما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم
والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الحاصل حتى يكون الذي يصدق عليه
الامكان الاول فيه وابانه جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع
ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا خصته
الحاصل باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما
ممتنعة واما واجبة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن
بحسب هذا المفهوم اي الثاني الحاصل بمعنى عين ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن
بهذا المعنى **ه** الامكان وضعوا ولا ازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب

حواز الوجود

حواز الطرفين

اي الجانبين

وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر محله في جانب
الايجاب يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع
ويخلى عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل واحد من ضروري الجانبين فلا يلزم وقوعه
على ما ليس بواجب ولا ممتنع في جانبيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا
منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضروريتين جميعا
والامكان نفسه ليس هو بنفس سلب الضرورة بل معنى يلزمه ويدل عليه بغاير مفهوميهما واما
الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلزم سلب ضرورة الطرف وهو امتناع
وانما كان الواجب ان يقول ما يلزم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به
المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذكر
الوضع وايضا الامكان معنى من شأنه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فحصاه وحده هو
وحده ما يلزم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى اذا دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع
ان يكون وقابل ضرورة السلب واذا دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل
ضرورة الايجاب فكونه ملزما للسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب والسلب
واما هو قبل الانضياف فيازاء سلب الامتناع فقط **قوله** وهذا الممكن يدخل فيه الموجود
الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف **ح** ويدل ان الامكان الخاص
لما كان نازا سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضروريات المشروطة
قوله ويقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون
الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالنفي للمتحرك بل يكون مثل الكتابة
للانسان **ح** هذا معنى ثالث للامكان وانما اكثروا وجوه استعماله لتكثر وجوه استعمال ما يقابله
اعني الضرورة وهذا الامكان ما يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو اخص
من الاسمين المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى الحاق الوسط بين طرفي الايجاب
والسلب ولم يمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود
الكتابة له اولا وجودها والضرورة تشرط المحمول واذا كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار
فربما تشاركه في المادة لكنها توصف بسلب الضرورة من حيث الوجود وبوصف الامكان من حيث
الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين ولم يقل فهو اخص من الوجهين
لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل بناء والامر الآخر اما
اذا دل احدهما على بعض ما دل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر كالانسان
ودل

اي حالة الايجاب والسلب

ما على ان ما يلزم سلب
وجوده للممكن

الايجاب ح

مام

اي بعد وجود

الذي م

وذلك كما سمي واحد من السودان ميلانا لاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه
بالخصوص والعموم والممكن هنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاستواء
فلذلك قال كانه اخص **قوله** فيكون حينئذ للاعتبار اربعة واحد وممتنع وموجود له
ضرورة ما وسمي الضرورة له البتة **ه** انما سمي لان يقول للاعتبارات خمسة لان حاله ضرورة ما
في جانب العلم الضابط فيسمى محتملا لانه حاله ضرورة ما في الوجود والقسمة الاصح حاصرة
بدونه فان جاز طيها تحت قسم واحد هو المحمود وله ضرورة ما فيسمى ان يطوي الواجب
والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا للكون الاقسام مناسبة واحال الشيخ
قد طوا هما تحت قسم لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما
قوله ويقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الحقائق في الاعتبار ليس لها وصف
به الشيء في حال من احوال الوجود من الايجاب والسلب بل بحسب الاحقاق الحالية في الاستقبال فاذا كان
ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن **ه** وهذا معنى
رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال
من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين
ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف
حالها ايكون موجودا اذا حان وقتها ام لا يكون ويسمى ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص
مع تقييده بالاستقبال لان الاولين مما يتعارف على ما تعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف
فلا يكون ممكنا صرفا **قوله** ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط
ما لا يسعى وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم
انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا
لم يضر ذاك **ه** بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا الان لانضياف بالوجود انما يكون لضرورة ما
والممكن عالم يوجد لعدم اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة مستوجود
في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي
يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم تضره ضرورة العدم فلا تضره ضرورة الوجود
وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على الاعتبار
الاستقبالي **اشارة** الى اصول وشروط في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها
اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وكيف والوجود
يدخل تحت الامكان اولا والموجود بالضرورة المشروطة مصدوق عليه الامكان الذاتي والموجود في الحال

للغني م

لا ساني المعدوم في الحال فضلا عما لا يحب وجوده ولا علم له انه ليس اذا كان الشيء متحركا
في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون عرضا ويصح له ان يتحرك وان لا يتحرك
في كل حال من الاستقبال ٥ المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود ايما يخرج الامكان من كل واحد من المعاني
المذكورة من دون ذكر رفع السببية التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر وجوبا حينيا
تقتضيه ضرورة ذات اثنه او غير ذاتية واما ان يعتبر لا وجوبا كذلك فهذه اقسام ثلثة يدخل
الامكان الاول والثاني تحت الامكان الثاني والثالث تحت الامكان الاستقبالي الذي
هو احص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ثاني للعدم الذي يقابله
اذا اختلفا وتقابلا فكيف يتأتى في الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل الامكان
الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل
الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل موضوعي بحسب اسم الامكان الضروري لغيره
الى ذلك الاصل من واضحه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجود يخرج الامكان الضروري لغيره
بحسب الاعتبار فلا تتمانعان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع امكان الذات والوجوب
بالغير مع امكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال الاتي في المعدوم في
ثاني الحال مسلما اخرى منقطعة عن الاول قوله اعلم ان الدوائم غير الفروق فان الكتاب قد تسلب
عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري ٥ وهذا بيان
ايضا لما تقدم لمثال حرفي سلبي وكان المورد قبله مثالا لاجرفيا ايجابيا ومعناه ظاهر قوله
واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية
التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه مباحث اشيا وتفاصيل مفهومات الممكن فقد يقال بها التفطن
فيكثر تسببها الفاضل ٥ القضية الموجهة تسمى بما عيه وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان نسبتها
كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقضي رفعها فالسلب والجهة اذا تقاربا تلاقيا اما ان تلاقي
الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا ما كل فرس ليس بانسان او السلب متأخرا عنه كما في قولنا ليس بكل فرس
وبالاول تقضي لزم كون القضية سالبة جزئية تلك الجهة والثاني تقضي لزم كون الجهة موضوعة وجهة
القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة والسالبة الضرورية لزم سلبية
ضرورة الايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبية ضرورة سلبية هي تلازم الممكنة العامة
الايجابية وان سلبيتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة استلزمت عدم الممكنة
الخاصة والممتنعة ولن كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجئ ذكره وسالبة الامكان
فان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورية المقابلة للممكن بل لكل امكان ولن سلبت الخاص فهي

تلازم

تلازم ما تتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة
لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام هي تلازم ما تتردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود
ملا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل بعضهما دوام الطرفين الحالي غير ضرورة
وسالبة الوجود الاحيائي تلازم ما تتردد بين ضرورة الاحياز ودوام السلب وسالبة الوجود
المسلبي تلازم ما تتردد بين ضرورة السلب ودوام الاحياز اسراره ٥ الى تحقق الكلية الموجبة
في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ح ت فلسنا نعني به ان كليه ح ت او الجميع الكلي هو ب
بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف ح بكان موصوفا ح في الفرض الذهني او في الوجود الخارجي
وكان موصوفا بذلك دائما او عند دائم بل كيف اتفق ٥ تحقق القضايا هو بتحقيق ما بينهم واخراجها
وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام
اثنان بسلسان وهما ربعة احاديه فالسلبيتان منهما انا لا نعني بقولنا كل ح كليه ح ولا الجميع
الكل اي الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم لا العقلي وانما المدرك الكلي الطبيعي من انه قد يكون
موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون خبرا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات
وسانه انه ان اخل مع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة
وان اخل مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة ولا تخلوا اما ان ينظر الى مدلول الطبيعة من حيث
تقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث مدلول الطبيعة معقولة عليها والاول هو الكلي العقلي
والثاني ان كان حاضر الجميع ما هي بمعقوله عليه اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ح او
يوصف ح كان كليا موجبا والا فسالبا وهو الفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل
وقد ورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي متقوم
للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه
وقد ورد ايضا الفرق بين الكلي وكل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة
ولفظة من في هذا المثال يفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد مرح يفيد التبيين وهذا المثال
يشتمل على المغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال ما كل واحد من الناس
سخي واحد وليس كل الناس سخيا واحدا واما الاحكام الاحيائية فاولها اما نعني
بكل ح كل ما يقال له ح ويوصف ح لا ما هو طبيعة ح نفسها كما في المهملات وذلك
لان لفظة كل اذا اضاف الى ما هو اسم كلي وثانيها انا نعني بكل ح كل واحد مما يوصف ح بالفعل
لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد هو كل ما يصح
ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان

الشئ اللذى يصح ان يكون انسانا كالمطفل لا تقال له انه انسان وبالثما انا نعنى به الموصوف
ح بالفعل على وجه يعم المعروض الذهنى والموجود الخارجى ولا نشترط فيه التعيين باحدهما
فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما اتية وحالفنا جماعة من المنطقيين فى ذلك وهو
الى ان المراد به ما يوجد منها فى الخارج فقط على ما سياتى ذكره وراينهما انا نعنى به الموصوف
ح سواء توصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذى يتناول الدوام واللادوام
هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التى اشرنا اليها فى صدر المبحث وهذه احكام الموضوع
واما احكام المتعلقة بالمحمول فيهما ما تختلف الموجهات بحسبه قوله وذلك الشئ موصوف الا٥
بانه ب من غير دوام بل على انه موصوف به وقتا ما او حالا ما او دائما فان جميع هذا الخصوص من
كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ح ب من غير زيادة جهة من الجهات
وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما موجبه يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الاحكام الكلى
وهو ظاهر قوله فان زدنا شيئا اخر فقد وجهناه يريد التنبيه على تقابل الاطلاق
والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وبذلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ح ب حتى تكون
كانا قلنا كل واحد واحد مما توصف ح دائما او غير دائم ٥ وهذا حال الموضوع قوله
وكرر هذا الشرط الذى يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التى لوصف الموضوع
بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التى للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجودا
الذات فهو ب بالضرورة ٥ وهذا بيان جهة القضيه قوله وان لم يكن مثلا ح
فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ح بل اعم من ذلك ٥ يريد ان الحكم
الضرورى انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان
عنينا انه ما دام موجودا الذات انسان حالة كونه كاتبا او حالة كونه غير كاتب
قوله ومثل ان نقول كل ح ب دائما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما هو ح على
السان الذى ذكرناه يوجد له ب دائما ما دام موجودا الذات من غير ضرورة واما انه
هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلى كل حال او يكون دائم الكذب اى انه هل يمكن ان يكون
ما ليس بضرورى موجودا دائما فى كل واحد او مسلوبا دائما عن كل واحد او لا يمكن هذا
بل يجب ان يوجد ما ليس بضرورى فى البعض لا محاله ويسلب عن البعض لا محاله خامر
ليس على المنطقى ان يقضى فيه بشئ ٥ يريد بيان ان الدائم غير الضرورى وهو ظاهر وفيه
تعريض بان الدوام فى الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من شرط القضية فى
ان ينظر فيها المنطقى ان تكون صادقة فقد ينظر ايضا فيما لا يكون الا كاذبا ٥ يريد ان المنطقى
اذا

اذا طلب فحوى الكلام ولم يلتفت الى حال المادة اسوى الصادق والكاذب عنده
فلا الصدق يافوى استكشاف الفحوى ولا الكذب ضاره قوله وعلى ان نقول كل واحد
مما نقال له ح على السان المذكور فانه نقال له ب لا ما دام موجودا الذات بل وقتا ما
بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه معقولا له ح وهو
مما لا يدوم على قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الموجودات ٥ البيان المركب
من ان حال الموضوع وقوله حال كونه معقولا له ح وهو مما لا يدوم اشارة الى ما تكون الحكم
فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم ما دام الذات ٥ فرق بين
الضرورى بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف والفاصل السارح سمى الاول مشروطا
والثانى عرفيا وسمى المتناول منهما للضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول
لهما خاصا ولم نفصل الحكم بهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وتفصيل
ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما فى الكتب المواضيع ولم يذكر
المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف ب وقتا ما بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون
كذلك بالضرورة ويمكن ان لا يكون كذلك بالضرورة والثانى هو المشروط بالمحمول فادن هو
داخل فيما ذكره وهذا الوجودى هو الوجودى اللادائم قوله ومثل ان نقول كل
واحد مما نقال له ح على السان المذكور فانه يمكن ان يوصف ب بالامكان العام او الخاص
او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل ح ب بالوجود وغيره وجها اخر وهو
ان معناه كل ح مما فى الحال او فى الماضى فهو موصوف بانه ب وقت ووجوه ٥ هو لاء
القوم يجعلون الموضوع فى القضايا الفعليه كل ما هو ح بالفعل مما فى الحال او فى
الماضى ولا يكون ما هو عند العقل وحده ح او ما سيكون ح فى المستقبل مما يمكن ان
يكون ح داخلا فيه وهو المذهب الذى ذكرناه فى احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه
بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف ب فى وقت ووجه ذلك وهذا
مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ح وقتا ما هو بعض
ما هو ح لا كله ولوجوه اخرى من الفساد تتبين بانواع القياسات وطول الشرح بها
قوله وحينئذ يكون قولنا كل ح ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنه الثلثه
واذا قلنا كل ح ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ح فى اى وقت من المستقبل
فرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون وهذا مذهب اخر نابع من المذهب الاول وهو
القول بان كل ح ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنه الثلثه وبالامكان ما يختص بالمستقبل

ويلزم منه كون الجهة منعلقه بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع وطبيعتهما
كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوانا موجودا صح حينئذ
ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان
فيكون الاطلاق والامكان لكلمة الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن
لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان اول وهو المناسب يريد لا نبالي ان نبين لوازم
هذا الاعتبار اذا فرضنا صادقا وان كان اول وهو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات
وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور اشاره الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت
تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي يقتضيه
هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب تناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف
المذكور سابقا ولاحقا غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ح ينتفي
عنه ب من غير سان وقت النفي وحاله يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة هي
على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الافراد الموصوفة بالموضوع
من غير توقيت ولا تقييد بحال ما يقابلها على وجه اعم منها جميعا وقد عدل بالعبارة
عنها الى ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ح ينتفي عنه ب من غير سان
وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات التي نعرفها قد خلت بعاداتها
عن استعمال اللفظ الكلي على هذه الصورة واستعملت للحض السالب الكلي لفظا يدل على زيادة
معنى على ما تقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ح ب ويكون مقتضى
ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ح يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ح وهو سلب
عن كل واحد واحد من الموصوفات ح ما دامت موضوعة له الا ان لا توضع له وذلك ما تعالى
في فصيح لغة الفرس هيچ ح ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضروريا واحدا
من ضروب الاطلاق التي شرطه في الموضوع اراده ان المفهوم من صيغ السلب الكلي مع الاطلاق
في المتعارف من لغة العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة
بما وضع معه على وجه يعم الدايم واللادايم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من
الضروري المشروط بالوصف لان الدايم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان
بنايم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم
انسانا وذلك في لغة الفرس خلاف قوله وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب
اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة تفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع آحاد
جميع

جميع او وان الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان بايع وعلى
المطلق ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بما يراه اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف
وقد يسمى الدايم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه السالب
فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه السايح
عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به هو ما يساوي
قولنا كل ح يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير سان وقت وحال ولكن السالب
الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ح سنفي عنه ب بفيا غير ضروري
او دايم هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه
وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم تكن صيغة السالبة كذلك
فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق
مقاربا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفا بل يريد به
تقديم السلب على الربط مع لزوم السور والموضوع عليه كما في قولنا ما كل انسان ليس
بكاتب دايما ولا كل حال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضرورة
فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ح فما ضرورة ليس ب يجعل الضرورة
لحال السلب عند واحد واحد قولنا بالضرورة لا شيء من ح ب يجعل الضرورة للكون السلب
عاما ولحصره ولا تعرض لواحد واحد الا بالقوة ملوب مع اختلاف المعنى ليس بينهما
افتراق في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الآخر على هذا القياس فاقض في الامكان
اي لا بعد بين لزوم الموضوع على الجهة والسلب وبين ما يخبر عنهما في الرابعة وان كان
بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد
واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع ما سرها سلبا
ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد واحد تفرض بالفعل وتقتضي ضرورة السلب
الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد تفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب
بالكل بالفعل وتعلق كل واحد تفرض تعلقا بالقوة لاستعمال الحكم الكلي على الجزئي واحد
تفرض والحاصل ان الاصل يساوي دلالتهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة
المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق
انما ظهر في المطلقتين ولم يظهر في الضروريتين اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام لو كان
ذلك لكان لكل ما كانت الحكم كالمطلقة اذ مع عقوله لا مع الدوام وليست كذلك على ما ملحقة بالضرورية

Harvard College Library

فظهر ان الفارق هو العروض عنه ويوجد في بعض النسخ ههنا زياده وهي فصل آخر
هو هذا **تنبيه** على مواضع خلاف وفاق بين اعتباري الجهة والحمل اعلم ان اطلاق الجهة
يفارق اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم وانه قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا اذا كان وقت
يصدق ان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم المحمول
وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا البياض او غيره
من الالوان لا نهاية لها صدق حينئذ بالاطلاق ان كل لون هو ساض او شيء آخر بالاطلاق الجهة
وقبله كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص ان يكون
كل لون ساضا بل ههنا الوان بالضرورة لا تكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من
الحيوانات الا انسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان انسان وقبله بالامكان
ولم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول وتكلمنا في آخر الفصل ان هذه الزلة كانت ملحقة
بالاصل بخط الشيخ الرئيس الى علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل
الموضوع كل ما هو موجود مثلا بالفعل مما في الحال او الماضي على ما تستعمل في المذهب التخييفي
المذكور وللمذهب التابع منه كما مر ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل
ما هو موجود في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق واشار بين المذهبين اختلافا
ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع
الاتفاق فكما في بعض احكام الحروفية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد
لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول وهو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل
انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في ذلك الحال اسود والاصدق
بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائما
وهكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون ساض الا ان مادة المثال الاول ممكنة وهيئة
هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب الساض عن بعض الالوان
كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا للاختلاف في الاتي الممكن بالاعتبارين فانه قبل
الوقت المفروض يصدق قولنا ممكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت والمستقبل
ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد
يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه واما
الضروري فيثبت امره ايضا من هذين المثالين لان في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود
في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في الاوقات

وعلى هذا القياس ما فرع عليه

انسانا

انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان يحس السواد ضروريا اي في سائر الازمنة فهو انسان
الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة واعلم ان هذا الفصل انما حذف من اكثر النسخ
لقلة فائدته ولذلك اهمله نور الدين الفاضل الشارح ونوجه الى الكتاب **اشاره** الى تحقيق
الحرشتي الجهات واستدعى فهم حال الحروشتين والقضيتين وتقييسهما عليها **قوله** وذلك ظاهر
قولنا بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا ب في وقت الغير وذلك
تعلم ان كل بعض اذا كان هذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض
صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عرد في كل وقت
يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف واستدل
على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والايجاب متساويه في هذا الباب
فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتض للدوام المذكور ويكون رفع ذلك
كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العرد لا شمول الاوقات **قوله** ولذلك في
جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة بحسب ان يمنع ذلك صدق قولنا
بعض ج ب بالاطلاق العام الضروري او بالامكان او العكس وانما يقول بعض الاجسام
بالضرورة متحرك اي ما دام ذات ذلك البعض موجودا او بعضها متحرك بوجود غير ضروري في بعضها
بامكان عام ضروري يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من علم على وجه ما يقتضيه
العرف يعلم ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته ما ذكر في الايجاب بعينه وباقي
الفصل ظاهر **اشاره** الى ان لازم ذوات الجهة اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا
لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون
في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذا بالنظر
كل واحد منهما مقابلا لها
لها من نفي في الضرورة بل لما لازم من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس عليهما وليس يجب ان يكون كل
لازم مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه
ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا
بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا ومن غير احكامه ايضا لمثل ذلك
يعلم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص او الاخص اما يلزمه ممكن ان لا يكون من جانبه وبمساويه واما من غير
جانبه فلا يلزمه ما مساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس
بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس يمتنع ان يكون وليس يمتنع ان لا يكون وبالجملة ليس الضروري

ان يكون واما ان لا يكون ٥ الموجهات منها ما يلازم ومنها ما يلزم وغيرها من غير عكس ممكن المتلازمات
طبقات ثلث للوجود والامتناع والامكان الخاص وطبقتان تشتمل هذه الطبقات وهي هذه

طبقة الوجود	وما يقابله
بالضروره يكون لا ممكن ان لا يكون بمعنى لا يكون	ليس بالضروره يكون بمكن لا يكون لا بمعنى لا يكون
طبقة الامتناع	وما يقابله
بالضروره لا يكون لا ممكن ان يكون بمعنى لا يكون	ليس بالضروره لا يكون بمكن ان يكون لا بمعنى لا يكون
طبقة الامكان الخاص	وما يقابله
بمكن ان لا يكون	بمكن ان يكون ولا بمكن ان لا يكون

والامكان في طبقتي الوجود والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعه في كل طبقه متلازمه ولازم الواقعه في مقابلتها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحد من الطبقتين الاخريتين من غير عكس وهما في الكمال عني عن الشرح **وهم وتنبيه** والسوال الذي يعول به قوم وهو ان الواجب اذا كان ممكنا ان يكون والممكن لا يكون ممكنا ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لا يكون ممكنا ان يكون وما ليس بممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب اذن ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهامل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ولا يلزم من كون الممكن ان لا يكون ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص والملزوم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى لم يكن ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري الوجود او سلبا وهو لا يوهم بتنبيههم لهذا الشكل وقوفهم ان يأتيهم حله نعوذ بالله من يغلطون وكما صح لهم في شيء انه ليس بممكن اذا فرضوه كذلك حسبوا انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم تذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا وتظنوا انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه ممكن حتى يعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هو ببالك سبيله ٥ السوال الذي ذكره مما استعظمه قوم المصنف وهو مغالطه باستعمال الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني للعام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيره فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فهم وبيان خبطهم بما في دونه كفاية ودلالة ظاهره ونختم الكلام في هذا النمط باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنان وعشرون

المطلقه العامة ٥ الضروريه المطلقه ٥ والمشروطه بالذات اللازمه ٥ والضروريه الزائله ٥ الساذجه لهما ٥ والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام ٥ وعلى الوجه الخاص

والمشروطة بالمحمول ٥ والتي بحسب وقت معين ٥ والتي بحسب وقت غير معين ٥ الدائمة المحمله للضروريه ٥ والدائمة اللاضروريه ٥ المطلقه العامة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة ٥ وباعتبار الادوام ٥ الممكنة العامة ٥ والخاصه ٥ والتي هي اخص منهما ٥ والاستقباليه ٥ المطلقه بحسب الثبوت ٥ والضروريه بحسبه ٥ والممكنه بحسبه ٥ المطلقة العرفيه على الوجه العام ٥ وعلى الوجه الخاص

النمط الخامس في تناقض القضايا وعكسها كلام في النواقض

اعلم ان الساقض هو احلاف مضيفين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او غير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى الخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم ٥ احلاف المضيفتين قد يكون احلاف احراهما وقد يكون احلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكليه والجزئيه واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق ٥ والاحلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاحلاف فانما راجعه اليه لانها انما تكون احلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا احلاف اصلا والاحلاف بالايجاب والسلب قد يقع على وجه لا يقتضي ايتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه ٥ اول كما في قولنا هذا احمر وهذا ليس باسود فانهما لا يتقسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر يخص نفس الاحلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاحلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب ليساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاحلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما لان نفس هذا الاحلاف لا يشاركه فالتناقض هو احلاف مضيفتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرفا وجوده اكان او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقه وعليها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نطق اهو كذلك في نفس الامر ام لا بالقياس الينا وجمهور القوم يطنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث الى اسبابها المعينة بها وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علل اولى تجب لذاتها كما تبين في العلم الالهي ولا التعين من شروط التناقض والا عدم بل من شرطه ٥ اقتسام

كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم الكل بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب
منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الحكمات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رأيهم فيه
قوله وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب
فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس
اذا سلب شيء فلم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن رعاية
التناقض لوقوع الانحراف عن رعاية التقابل ورعاية التقابل ان يراعى في كل واحد من القضيتين
ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية في كل واحد منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى
حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل
والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد التناقض
التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات
ومع شرط اخر في المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف
يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع
في بيان شرائط التقابل وبينها اولا بالاجمال شرطا واحدا وهو ان يراعى في كل واحدة من القضيتين
ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل بشرائط كثيرة منها
الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول وفيما يشبههما يعني المقدم
والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في اخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط
وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة او في الفعل وفي المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك
مما عددناه يريد السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف
في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة
ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول اما الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع
للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي
اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف
في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا
السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار
وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الان وليس بموجود
اي وقتا اخر راجع الى المحمول واقول انها قد تقع بحيث يتعلق بالمفردات وحينئذ
يتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكره الا ان المفردات التي يختلف باختلاف هذه
الامور

الامور تصلح ان توضع وتصلح ان تحمل فتخصيص البعض بالحاقهما دون الاخر مما لا وجه
له وقد تقع بحيث يتعلق بالحكم بنفسه من غير تخصيص باحد جزويه مثلا اذا قلنا الشمس
تجفف الثوب الرطب اي ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم
برودة الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا
في وجود الحكم وعدمه فان فعل الشمس مع برودة الهواء هو غير الشمس مع عدم البرودة او قبول التجفيف
الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة
كان غيرما يتمثل به من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود
وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي في بلادنا وليس بمسهل اي في بلاد الترك لم يكن الكون
في تلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما والحاصل ان اعتبار هذه
الامور من حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد هاهنا اعتبار تعلقها
بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية قوله وان لم يكن القضية شخصية
احتيج ايضا الى ان يختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية والجزوية كما اختلفتا في الكيفية اعني
في الايجاب والسلب والا امكن ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين في مادة
الامكان او يصدقا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب يريد ان التناقض في المحصورات
انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزوية يريد ان بين
ان المحصورات المتقابلة مع اختلافهما في الكيف ومع حصول الشرائط الثمانية فيهما لا تتناقض
الا مع شرط اخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقين فيها قد يصدقان معا
كالجزويتين في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فلذلك الاختلاف بتلك
الشرائط وان كان مقتسما للصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي
الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع قوله ثم بعد تلك الشرائط قد تحوج فيما
تراعى له جهة الى شرائط نحققها يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد
على هذه التسعة على ما نحققها قوله فلتكن الموجبة اولا كلية ولنعتبر في المواد
فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الانسان بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس
بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة
وان كان الصادق في الواجب غيرما في الاخريين ولتكن ايضا السالبة هي الكلية ولنعتبر كذلك
فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس
بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا

ومتناسبا لما في الكتاب

مثل مولانا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان

نقيض المطلق

حاصلا واعتبر من بعسكر الصادق والكاذب في كل مادة ٥ فيرد امكان المحصورات المتناقضة
في المواد الست فاورد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة
الامتناع والحرية في مادة الامكان والكاذب مقابلها

موجبه كلية — متناقضان — سالبة كلية
كل ب ا — ليس بعض ب ليس ا

موجبه جزئية — متضادان — سالبة جزئية
بعض ب ا — ليس بعض ب ا

داخلتان تحت التضاد — داخلتان تحت الاقتضاء

قوله والمناسبات الجارية في مخلفات الكيف والكم جرت
العادة بان يوضع لها لوح هكذا ٥ مخلفتا الكيف
متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز
احتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان
وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لوجوبهما تحت الكليتين وهما يجوز ان يجتمعا
على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيف مخلفتا الكمية وهما الواقعتان
في الطول سميتا متداخلتين لدخول احداهما في الاخرى ومخلفتاهما معا ومما المتقاطرتان سميتا
متناقضتين لامتناع احتماعهما على الصدق او الكذب في شيء من المواد ٥ اشاره الى التناقض
الواقع بين المطلقات في تحقيق نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد اتفقوا على سبيل
التعريف وقلة التامل ان للمطلقه نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في
الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخر حتى
يقع التقابل فانه ان عنى بقولنا كل ب ا ان كل واحد من ب من غير زياده كل وقت ا
او ان اثبات ب لكل عدد من غير زياده يوجب ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك
لم يجز ان يكون قولنا كل ب ا مناقضه قولنا ليس بعض ب ليس فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق
اذا كذب ذلك بل لم يجز ان يوافقه في الصدق بما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان ايجاب
على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد واحد في بعض
لم يكن في كل وقت ٥ زعم جمهور المحققين ان المطلقات تتناقض اذا اختلفت الكيف والكم معا
وغفلوا عن شروط يختص بذوات الجهة لا تصير بدونها مناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة
في الكيف والكم عامة كانت او خاصة فربما تصدق على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا
امتناعا عن الجمع على الصدق فلم تحتمع الا عليه اذا كانت مطلقة ٥ وذلك اذا كانت المادة وجودية
لا دائمة فان الحكم عليها بانتجاب مطلق وسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم
او كلهم ليس بنائم قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ب ا بالاطلاق العام بعض ب هو
دائما ليس ب ونقيض قولنا الاشيء من ب ب اللفظي معنى كل ب ينفي عنه ب بالزياده
هو قولنا بعض ب دائما هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا
بعض

بعض ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ب دائما ينسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ
المستعمل في السلب الكلي وهو انه لاشيء من ب ب بحسب المتعارف المذكور ونقيض
قولنا ليس بعض ب ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ب دائما هو ب ٥ لما ابطل قولهم
حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تلزم الضرورية
وغيرها وذلك ان الاقسام العقلية هي انها دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن وانما دوام
سلب ضروريا كان او لم يكن وانما وجود خاص عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل
على الاول والثالث وتخلي عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلي عن الاول
والمقابلة للايجابية هي الدائمة السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فان المقابلة
للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانها
تكذب محالا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية محالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما
المطلقة فانما تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ
اورد المحصورات الاربع بالتفصيل واتى اما الكليتين فبين ان نقيضهما الدائمتان
المخالفتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناول
الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الحرويات ظاهر ثم قال ونقيض
قولنا بعض ب ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ب دائما ينسلب عنه ب وهو يطابق
اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لاشيء من ب ب بحسب المتعارف المذكور الى قوله
كل ب دائما هو ب ٥ وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية
انما تتطابقان باعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة وبخالفان في ان
الحكم في احداهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فلا تكون ليستا متطابقتين على الاطلاق
ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة نقيضا للمطلقة العرفية اذا
تخالفتا وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها
بحسن باسم الوجودية ٥ وقد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه
اللادوام والمطلق العام انما يفصل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل
للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما تخليا عنه مما هو داخل
في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض
الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات الحينية اذا وقعت
في نقيض قضيته ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان توضع موضع ذلك النقيض

قضية واحدة على وجه لا كلو الحكم فيها عن احدى بكل الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا
فيها كل ح ب اى على الوجه الذى ذكرنا كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ح ب اى بل
اما بالضرورة بعض ح ب او ب مسلوب عنه كذلك وفى بعض النسخ اى بل اما دائما بعض
ح ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودى
اللادائم والاول ليس نقيضا لاحد من الوجودتين بل اما هو نقيض الحكم الحاضر واحد السورين
انما وقع من التساخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد فى نقائض باقى المحصورات
دوام الطرفين لا ضرورتهما قوله واذا قلنا فيها ليس لا شئ من ح ب اى على الوجه الذى
ذكرنا كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ح دائما ه ايجاب ب او سلبه
لانه اذا سيق الحكم ان كل ح نفى عنه ب وقتا ما لا دائما فانما نقابله ان يكون ثبوتيا دائما
او اساتذا دائما ولا نجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة او تحتمر وجودها اى لا نجد قضية
تشتمل على الدائمتين المحللتين لا قسمة فيها ما السلب والايجاب لانهما لا استحالان او يحتمر
وجودها كما لو وضع حملة تشتمل على الدائمتين المحللتين فقط ثم قيل فى هذا الموضع الحكم
على بعض ح ب تلك الجملة قوله ونقيض بعض ح ب هذا الوجه لا شئ من ح
انما هو بالوجوب ونقيض قولنا ليس بعض ح ب اى ليست هذا المعنى هو قولنا كل
ح اما دائما ب واما دائما ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ح دائما اما ب
واما ليس ب يصدق فى ثلث مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ح دائما
والثانى ان يكون سلبه عن كل ح دائما والثالث لا يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقى
دائما قوله ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شئ من ح ب الذى هو نقيض
قولنا بالاطلاق شئ من ح ب هو فى معنى قولنا بالاطلاق ليس شئ من ح ب لان
الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ح ب ولا يصدق معه الاخر بل ان سلب
الاطلاق الذى هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذى هو احد قسمى الاطلاق فان
سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين
جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذه المرة اخرى حسن قال والسالبة الوجودية
التى بلا دوام هى غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها
كان الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما نوجبه بنفس الايجاب او السلب المطلق وذلك مثلا
ان يكون الكلى الموجب المطلق هو الذى ليس ابدا الحكم فى كل واحد فقط بل فى كل زمان كون الموضوع
على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد من العبارة عنه فى السالب الكلى حتى
يكون

فى الكل والبعض

كل ما كل ح ب دائما
او لا شئ من ح ب دائما

اذ يصدق ايجاب هو لنا كل ح ب
بالضرورة ليس بمعنى مطلقة
اى مفهوم الضرورة فقط ليس مفهوم
المطلقة وان كانت المطلقة صادقة
على الضرورية

يكون قولنا كل ح ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ح ب فى كل زمان ما ح وفى
كل وقت ما اذا كان فى وقت ما موصوفا بانه ح بالضرورة او عن الضرورة وفى ذلك الوقت
لا يوصف ب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف فى السلب الكلى الداعى على
هذا ان المعلم الاول عنى وسيستعملون فى القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على انها
مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك
بحيلتين احداهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وحينئذ
يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الحاضر بحسب العموم فانه يشمل
الضرورى والدائم بخلاف المطلق الحاضر والمطلق الحاضر يشمل اللادائم بحسب الوصف لا غير
فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ح ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ح ب وقولنا
بعض ح ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان
المطلقات العرفية مناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب
بحسبه لاحتمال كون الحكم ادائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية ناقضها
المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا ادائما
بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة
العامة والخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض
المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما
كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع (الوضع) ينبغى ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه ليحصل الشرط
فى طرفى النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو
اخص من الاطلاق العام بحسب الذات والعرفى اللادائم المخالف قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة
على ما يقتضيه مجرد الاباء والنفى اى كان الاطلاق او لاعادته عن مجرد الاباء والنفى وههنا
قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف وبعد ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودى
هذا الشرط وقد ذكرنا ان المحصلين اهل هذه الصناعة فى تفسير الاطلاق ذهبوا الى ان احدهما انه يشمل
الضرورى كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثانى انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر
وهو الخاص والشيخ اراد ان يبين ان كلا واحد من الرأيين يمكن ان يخصص على الوجه الذى ذهب
اليه ههنا حتى يمشى المناقضة للمطلقات بحسب الرأيين جميعا وبيانه ان العرفى يمكن ان يؤخذ
متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يؤخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفى
يوافق الرأى الاول والخاص وهو العرفى الوجودى يوافق الاسكندرى قوله لانه ليس اذا كان

(الاطلاق العام هو الذى يشمل الضرورى والدائم والعرفى العامة)

مثلا بعض ح تلبس ت حين هو
ح بالاطلاق الذى هو بعض
قولنا كل ح ت ما دام ح لا دائما
وهو قولنا بعض ح ليس ت بالاطلاق
العام يشمله

كل حـ ب كل وقت يكون فيه حـ يكون بالضرورة ما دام موجود الذات حـ وب وقد عرفت هذا
يعني ليس اذا صدق العرفي بحسب الدوام صدق الدائمي بل وصدق العرفي والاصدق الفرودي
وذلك حين كونه وصوفيا والعرفي الوجودي مطلق عرفي كما ذهب اليه الاسكندر زعمه انه لا تناقض
في جنسه وبعضه هو بعض العرفي العام مضافا الى الاصرودي الدائمي الموافق قوله والقوم
الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان نصالحونا على هذا وسائر هذا فيه طول ويدان
الجمهور من المطلقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات مبنا قضة على
الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع
المواضع فان من اول التعليم الاول المطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما جرى
مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات فان التعليم الاول اذا استعملت المطلقة حيث
لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان كانت الحيلة ايضا ان نجعل قولنا كل حـ ب انما نقصد
فيه قصد زمان بعينه هذا هو الحيلة الثانية ان نجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو نريد
بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه
قوله لانعم كل آحاد حـ بل كل ما هو حـ موجود في ذلك الزمان من الكل قولنا ليس شيء من حـ ب
اي من جميعات زمان وجود بعينه وحينئذ فانا اذا حفظنا في الحروف شرط ذلك الزمان بعينه يوجد سائر
ما يجب ان يحفظ مما حفظه شمل صح التناقض اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي
حروفية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار ان الحكم على جميعات زمان ما بانها جميعها
ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اقول
وهذا ايضا يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل ان ينقسم لان الجزء
يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض بحسب الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان وصدقان
معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذا الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض قولنا
بعضهم ليس بصايم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذا الجمعة فهو صائم فيه
فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزاء ذلك النهار غير مصلين
في بعض آخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرنا في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم
قوله وقد قضى بهذا قوم لكنهم ايضا ليس لهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل وهو ذلك
فحاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غنيا ولنرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء
نريد ان هذا ما ذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد سوجه عليهم من جهتين احديهما
انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا اردوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان

المادة

المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف وقد ذهب سوكس عنهم الى
قولنا لا واحد ممن بمالك الف فقد ذهب بكاتب لاستيفاء الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا
الزمان من بمالك الف فقد ذهب اصلا مع ان هذه العضيبة يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست ضرورية
ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيتهما انهم
يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعسار الجهات
التي تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات مطلقا بها وهم حين يحملون الجهات متعلقة بالاسوار
معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين
فان ذلك يجعل الحكم حرويا لتعلقه ببعض ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيل الحكم من ان بعينه
وترك الموضوع مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقتية صادقة
على الضرورة الوقتية وعلى غيرها وحينئذ يكون المناقضان مطلقتين من جنس واحد والا يقع
في العضايا المناقضة بقيضان متحدا الجهة غير هدرين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه
لا ممكنا ان يجتمعا اشاره الى ما ناقض سائر دوال الجهة اما الدائمة فمناقضتها
تحرو على نحو مناقضة الوجودية الى بحسب الحيلة الاولى وتقرر منها فليتعرف من ذلك
قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتحالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة
مطلقة عامة محالفة لما في الكتاب ونقيض الدائمة اللاضرورية هو ذلك ايضا مضافة الى ضرورية
موافقه وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة
وصفيته محالفة واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقه فظهر
ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احديهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف
وهو المراد من قوله وتقرر منها قوله واما قولنا بالضرورة كل حـ ب فنقيضه ليس بالضرورة
كل حـ ب اي بل ممكن بالامكان العام دون الاخص والحاصل انه لا يكون بعض حـ ب ويلزمه
ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شيء من حـ ب فنقيضه ليس
بالضرورة لا شيء من حـ ب اي بل ممكن ان يكون بعض حـ ب بذلك الامكان دون امكان آخر وقولنا
بالضرورة بعض حـ ب نقابله على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شيء من حـ ب اي بالامكان الاعم
وقولنا بالضرورة ليس بعض حـ ب نقابله على ذلك القياس فهو لنا ممكن ان يكون كل حـ ب اي بالامكان
الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبته موجبته ولا موجبته سالبته فاحفظ ذلك ولا تشبه
فيه سهو الاولين في قولنا ممكن ان يكون كل حـ ب بالامكان الاعم نقابله على سبيل النقيض
ليس ممكن ان يكون كل حـ ب يلزمه بالضرورة ليس بعض حـ ب وتمم انت من نفسك

هذا على الصدق في السوال الذي يدور في نفسه

وتتمم

منك

سائر الاقسام على القياس الذي اسفدته وقولنا ممكن ان يكون كل ح ب بالامكان الخاص
مقابله ليس بممكن ان يكون كل ح ب والا لزمه انه ممتنع ان يكون ذلك الكذب لزوم انه واجب
بل الا لزمه من نيل الضرورة شيء واحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ح ب عند الامكان
مقابله ليس بممكن ان لا يكون شيء من ح ب وكان هذا القايل يقول بل واجب ان يكون شيء من ح ب او
ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ح ب او بالضرورة ليس بعض ح ب وليس يخفى هذين
امر حاصل يمكنني الحال ان اعبّر عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة
موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا
واما قولنا ممكن ان يكون بعض ح ب هذا الامكان ينافضه قولنا ليس بممكن ان لا يكون شيء
من ح ب اي بل انما بالضرورة ان يكون او بالضرورة ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ح ب
ينافضه قولنا ليس بممكن ان لا يكون بعض ح ب اي بالضرورة يكون كل ح ب او بالضرورة يكون
لا شيء من ح ب وهكذا احب ان تفهم حال التناقض في ذوات الجهة ونخلّي عما يقولون من اقسام
بحسب الضرورة مثل ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص وامكان عام فتناول
احدى الضرورتين مع امكان الخاص والضرورية والممكنة العامة المختلفان منافضان هذه
نقيضة لذلك وذلك نقيضه لهذه والممكنة الخاصة منافضها ما تردد بين الضروريين من الحال
في جمعهما وقضيه واحد كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في الحصص
بالتفصيل والفاضله ظاهره الان في آخر الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ح ب
منافضه ليس بممكن ان لا يكون بعض ح اي بالضرورة يكون كل ح ب او بالضرورة لا شيء من
ح ب فان الواجب ان يزاد فيه او بالضرورة بعض ح ب وباحيه ليس ب او يقابل
بالامحال بالضرورة كل ح هو اما ب واما ليس ب لدخل فيه اقسام الفلسفة كما مر
في بيان الدوام **اشاره** الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول في القضية موضوعا
والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق او الكذب حاله هذا رسم للعكس
المستوي الخاص بالحمليات وان حمل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه
صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بحروفه في المثال المشهور وهو قولنا
لا شيء من الحايط بحيوان والحيوان لا شيء من الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد بحايط ومما يحرّاه
مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل
المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا
وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واستراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا
وبحسب

ضروري

يكون ح

موضع نظر

وبحسب استراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما لاصل المفيد وليس المراد من ان
الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس باطلا فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق
لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما استراط الكذب فيه فمستدرك
لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثنينا
بعض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان وانه كاذب
وعكسه وهو قولنا بعض الناس حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لحقه وقع من
ناسخيه فان اكثر النسخ خالية عنها وقد راث بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها
وكثير من المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم **قوله** وقد حرت
العاده ان يبدأ بعكس السالبه المطلقه الكليه وبيّن انها منعكسة مثل نفسها والحق انه
ليس لها عكس الا بشق من الحيل التي قيلت فانه يمكن ان يسلك الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد
من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن شيء من الضحاكين فربما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق
عن شيء لا يكون موجودا اليه وقد لا يمكن سلب ذلك الشيء عنه بريد ان السالبه الكلية المطلقة
عامة كانت او خاصة لا عكس لها اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين ذكر بان الشيء الذي
له حاصة مفارقة قد ينسلب عنه بالاطلاق وممتنع سلبه عنها فاذن الاحكام لا تطرد
في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض
العامة ايضا كالمتحرك للانسان فلا عبرة في التخصيص بالخاصة اقول
ولعل النسخ انما خصّ السان بالخاصة لكونها اوضح فان ايحاب الموضوع على الخاصة
الذي هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزويا والامتناع عن الحمل
على الصروح المتصادمين اوضح منه وفي المناقضتين **قوله** والحجة التي يحتجون
بها لا تلزم الا ان يوخذ المطلقة على احد الوجهين الاخرين واما ان يكون الحجة كذبية فهي
انما اذا قلنا ليس ولا شيء من ح ب فسلزم ان يصدق ليس ولا شيء من ح ب المطلقة
والاصدق نقيضها وهو ان بعض ح ب المطلقة فلنفرض ذلك البعض سيارا معينا
وليكن د فيكون د بعينها ح وب معا فيكون شيء ما هو ح هو ب وذلك النفي
هو المفروض لان العكس الجزوي الموجب واجبه فانا لم نعلم بعد ان العكاس
الجزوي الموجب في قولنا قلنا لا شيء ما هو ح ب هذا محال هذه الحجة مما اوردت
في التعليم الاول واعترض بعض المحققين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة
الجزوية وهو انما يتم بوضع ما انعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا بانها

ويتم ضح

بتتت بالخلف اللو يتين ده وهذا عدد ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى على ما سياتى ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الحروية بل انما يتتت بالاقتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الحروية وكان ذكر السالبة موضعه بالاقتراض لانها بنا على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سورا مرتبا من غير ضرورة والخلف وان كان موضعه ذكره فى القياسات الشرطية فهو قياس بتتت بنفسه انما ذكر تحريك غير المادة فى ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها

محتاجة الى بيان اورد هنا كذا وقيل على الاقتراض انه مبنى على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ح و د هو ب بعض ح هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشئ الذى يوصف بب نعينه فى ذهننا ونسميه د هو الذى حمل عليه ح ويلزم منه ان يكون الشئ الذى يحمل عليه ح يوصف ببعض ما هو ح هو ب فليس هذا الا تصرف ما فى موضوع ومحمول بالفرض والتسمية والقياس يستدعى جدا محايرا لهما وتسمية الشئ لا تصيره شيئين هذا حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنجح فى بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنجح فى بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الجهتين قوله واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة العقل عنه فقط وقد علمت انهما فى المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس والجواب على بعضهم يشير الى علم انجاحها هنا بان الخلف يلزم لو كان بعض ح ب ساقض لاى من ح ب المطلقين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل له انه محال ح ذلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ومثل بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعى انهما ينعكسان الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان وهو فيما هو ضحاك هو انسان وبالاقتراض بعض الانسان ضحاك والمحال انما يلزم لو كان هذا ممنوع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان محالا والمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل النصير الفارابى قياسا من ح ب بعض نقيض العكس المطلوب وقوله لاى من ح ب اصل الذى نريد عكسه فاتضح بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عند ما يكون ب حتى يكون كاذبه مستلزما على الخلف والا فربما يكون صادقه وذلك لان الموصوف ب

قد يمتنع

بعض

ولا يمكن ان يخلو عنه وحينئذ يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق وانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لاى من المستيقظ ليس بنائم ما دام مستيقظا وهذا ان لم يكن قولنا لاى من النائم ليس بمستيقظ مطلقا وهو حق وهذا التاليف يفيد فى هذا الموضع بعد ان نعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية العامة منتج سالبة وصفية فى الشكل الاول قوله واما على الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة الكلية ينعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول منهما فمعذور ان يقول قولنا لاى من ح ب ما دام ح ولكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لاى من ب ح ما دام ب والا فبعض ب ح وبالاقتراض بعض ح ب وقد كان لاى من ح ب ما دام ح هذا خلف اقول ان الاحقق بعضى ان يكون بعض لاى من ب ح ما دام ب هو بعض ب ح بالاطلاق العام الوصفى كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ح ب نقيضا لقولنا لاى من ح ب ما دام ح اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كانت مطلقة لحسل الدوران امكن اجتماعها مع لاى من ح ب ما دام ح على الصدق كما مر وهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الحروية المطلقة الوصفية كنفسها والاقتراض لا يفيد الا انعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفيه محتاج الى بيان ثم تبيينه بان يقول انا اذا قلنا بعض ح ب بالاطلاق الوصفى كان معناه ان شيا ما يوصف بح هو فى بعض اوقات اتصافه بح يوصف ب ويلزم منه ان ذلك الشئ فى ذلك الوقت يكون موصوفا ب وبح فاذن بعض ما يوصف ب موصوف بح فى بعض اوقات اتصافه بب وحينئذ يتم الحجة واما اذا كان العرفى وحوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف فى جهة عكسه فقول الشيخ توهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال فى الشفا عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعنى يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذى مر من غير تفاوت وقال العامى الساوى وصاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل انه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذى هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسها على انفسها هذا خلف وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول لاى من الكاتب يمكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول عكسه لاى من الساكن يمكن كاتب لا دائما لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض والحاد ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او الدوام وقال اخر بعد هذا العرفى العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اوردناه

صاحب البصائر واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكلية والجهة معا بل يحفظ احدهما
وحلها اما الكلية وحينئذ يصير في الجهة عامة واما الجهة وحينئذ يصير في الكلية حرية
اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي حـ وتـ ويلزم على ذلك ان الموجود
بـ حال اتصافه به لا يكون موصوفا بحـ واما الحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل
يقتضي ان ذات حـ وان خلوه عن الاتصاف به والا كان اتصافها بسلب بـ ايضا دائما
وكان لا دائما هذا خلف وانما قد يتصف بـ في بعض اوقات خلوها عن حـ والا كان
بـ دائم السلب عنها وكان لا دائما هذا خلف وكذلك الذات عند اتصافها بـ يمتنع
بوصف حـ لا دائما ولكن ما دامت موصوفة بـ وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان
بـ لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة حـ احتمل ان يكون اعم منها
فيكون شيئا آخر بوصف بـ ولا يحمل عليهم تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك
الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء ولا يصح ان يسلب حـ عن كل ما يوصف بـ بالوجود
بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام ولعلم ان العرفي
العام يصدق مع احتمالات كثيرة كقولنا الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية
عرفية في الكل او ضرورية في البعض ودائمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية في
البعض او دائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية معا في
الانحاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات منها ما سيأتي ان يكون وجودية في الكل
او في البعض ولا يصدق مع باقيتها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخرين فتقريره ان
نقول قولنا لا شيء من جسمات الزمان الفلاني ببـ في ذلك الزمان يعكس الى قولنا لا شيء من بـ
حـ في ذلك الزمان لا ان يشترط في بـ ان يكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء ما
يوصف به وجود كما ذكرنا ويمتنع اتصافه بما لا وجود له وقد ذهب بعض الناس الى صدق حكم العكس
في ذلك الزمان وبيانه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض حـ في ذلك الزمان ما لا فراد من بـ
بعض حـ بـ في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من جسمات ذلك الزمان بـ هذا خلف
والكلام على نقض المطلقات بهذا الوجه قد مر مرارا فلا وجه لاعادته قوله واما
الحجة المحررة التي لم من طريق المباينة التي احدثت بعد المعلم الاول فالاحتياج الى ان نذكرها
فانها وان اعجبت عالما مزورة وقد بينا حالها في كمال السفاء والحجة المحررة هي
التي اشرنا اليها انما احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل
ابو نصر وهي انهم قالوا حـ مباين لـ بـ ومباين المباين مباين وبـ ايضا مباين لـ فلا شيء

من حـ

١٢ اصابها سهم

من بـ حـ واسدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال وقد يكون مباين المباين
هو الشيء بنفسه فلا يصح ان يكون مباينا وذلك بانه جعل المباين لبـ هو حـ فالمباين
لـ قد يكون تـ وقد يكون عين ـ وقد كان في قولهم مباين المباين المضاف يفتح الياء على
انه اسم المفعول والمضاف اليه بكسر الياء على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما
بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكر ووجه ازورار هذه الحجة ما ذكر الشيخ في
الشفاء وهو ان المباينة قد تقع والاشتراك على معان مختلفة كالتي بالحكم والتي بالحد
والتي بالسلب والمراد منها ههنا التي بالسلب فيرجع قولهم حـ مباين لبـ الى انه قد
سلب عنه بـ وحولهم مباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شيء يجب ان يكون مسلوبا
عن ذلك الشيء وهذا هو المطلوب بنفسه ماخوذا في بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها
لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة عرفية
عامة الضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل الشمس
لذي الرئة من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكنه ضروري له الحيوان ذو الرئة فان
كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس المطلقة العامة تحتمل الضرورة
لكن الكلية الموجبة يصح عكسها حينئذ وتا موجبة لا محالة فانه اذا كان كل حـ بكل بـ ان يجد
شيئا معينا هو حـ وبـ فيكون ذلك الجسم بـ وذلك الباء حـ وكذلك الحرارة الموجبة تعكس
مثل نفسها الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول
اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول
سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس حينية للافتراض مطلقة عامة
لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول
لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك الذات موصوفة بالمحمول وتصير جهة
الاصل جهة المحمول فالذات صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي
كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة
العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بنا على
انها لذلك الضروري فليس بشيء كما يجيء بيانه قوله فان كان الكلي والجزئي للوجهان
من المطلقات التي لها من جنسها تقيض يرهن على انها تنعكس حينية من طريق
انه ان لم يكن حقا ان بعض حـ ولا شيء من حـ فلا شيء من بـ حـ هذا هو القول
الفاسد فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة عامة غير متخصصة بالمطلقات

التى لها من جنسها نقيض ودلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة
الجزئية الموجبة والاصدق بعضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس بنفسها
الى ما يضادها اصلا او ساقضه وحيل وادن هذا التحصيل من ان انعكاس السالبة الدائمة
ستين بانعكاس الموجبة الحروية المطلقة حيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يتبين
انعكاس الموجبة الحرية بالافتراض حتى لا يكون دورا واقول الوجه فى ما ادى هذا
القيد ان الشيخ لم يتبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الا لم يتبين
بعد احترازا اما من الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذى يدعى صحته
سالبة دائمة كلية وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه فى باب
التناقض وقد تبين ان السالبة العرفية تنعكس بنفسها فلان كان عكسها ضدا او نقيضا
للاصل يحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم
بحقية العكس على التعيين لانه مبنى على نقض المطلوب المعين وكذب يفيد تعيين المطلوب بل
يفيد ما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد
مع دعوى الامكان العام للعكس الحراد مع الاطلاق واقول المطلقات العرفية تنعكس
مطلقة عامة وصفيه كما مر والعرفيه الوجودية تنعكس وجودية كنفسها ودليلا انا اذا
قلنا كل ج ب ادائما بالدوام ج حلميا بان كل ما يوصف ج فانه يوصف ب لادائما ودليل
ان دوام الاتصاف ج المستلزم لب يقتضى دوام الاتصاف ب ه الخلف فادن بعض
ب الذى هو ج انما يوصف ج لادائما بل بعض ادقات اتصافه ب والعكس مطلق
بحسب الوصف وجودى بحسب الذات وهذا فائدة لا يعطى اصلها الخلف ابدا بل انما
يعطيها اللمية ودليلا لم تثبته لها المعتمدون عن الخلف واما بعد التنبيه فدليلا ان يتبين
بالخلف قوله واما الحروية السالبة والعكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب بالدوام يكون كل
ب ج ليس كل ب ج مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس ضاحكا بالفعل وليس يمكن ان
لا يكون شئ مما هو ضاحك بالفعل انسانا ويريد ان السالبة الحروية المطلقة ربما يكون صادقة
وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة حروية وممثل يصدق قولنا ليس بعض
الناس ضاحكا بالدوام صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة الساذج وامتناع ان يصدق معه نقيض
الاول وهو السالبة الحروية فادن مع عين منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهرى وغيره
ان السالبة الحروية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس بنفسها وذلك انا اذا قلنا
ليس بعض ج ب بالدوام ج لادائما ضحكنا بانصاف شئ مما يصفى ج بوصف الضاحكية وقتا ما

محلفين وادن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لادائما اشاره
الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا
كان الضرورة ب مسلوبا عن كل ج ممكن لم يوجد بعض ب ج وفرض ذلك انعكس ذلك
وكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذى يعم الضرورى وغيره وهذا الاتصاف التام السلب
الضرورى الكلى لا يصدق معه محال مما ادى اليه محال وذلك ان تبين ذلك بالافتراض فنجعل
ذلك البعض د فنحمل بعض ما هو ج وهو ب اراد السائل بالخلف نقيض المطلوب وكان
موجبة حرونية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم ممكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها
مما لم تتبين بعد فلم يتبين الكلام عليها بل فرضها مطلقه وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما
كان له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرضه وجوده محال مما عكس المطلقة على ما بينها
من قبل فانعكست مطلقة عامة نقائض الاصل بحسب الكيفيه والكميه ونقائضها بحسب
الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما ساقض الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى قوله
بل صدقه معه محال مما رجع الى المطلوب وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا بمعنى انه ادى الى
محال والمؤدى الى المحال محال وهو المراد من قوله فما ادى اليه محال وقد تم كلامه ثم
انه ذكر ان تبيان انعكاس الموجبة الحرونية انما تاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى التخيل
دور قوله والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جرونية موجبة عامة تبين
من حكم المطلق العام لكل لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضرورى ممكنا فانه
يمكن ان يكون ج كالضحاك ضروريا له ب كالانسان وب كالانسان غير ضرورى له ج
كالضحاك ومن قال غير هذا او انشا تحال فيه فلا تصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم
والموجبة الحرونية الضرورية تنعكس الضاجرونية على ذلك القياس ه الحق انها تنعكس
حرونية موجبة مطلقه عامة لمثل ما مر فى المطلقات بل وصفية لوجوب كون
المحمول لازما للذات الموضوع وهو اخص من المطلقه العامة وبعض المحققين ذهبوا
الى انها تنعكس بنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس
جزونية موجبة لمثل ما مر فى المطلقات ثم استدل بالرد حقال ولا يجب ان تنعكس ضرورية
وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا او انشا تحال فيه فلا تصدقه
اى يحال السائل ان العكس ضرورى وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل
او لا يكون وان كان فهو المطلوب والا فلنعكس العكس مرة اخرى لما مر ضرورى ان الضرورى
لما انعكس الى غير الضرورى فغير الضرورى اولى بان ينعكس اليه وغير الضرورى نقيض الاصل

في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري ضروري
وهو ليس بين ولا محق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد منهما ثم
رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذ الامكان
الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة واما قال ذلك لان المطلوب للمكان هو الرد على
من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه ممكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد
فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا اما ما ثبت برهان آخر اذ لو كان قولنا ان
الاطلاق الاعم كانت النتيجة عين ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم ممنوعا
لكونه احق منه في نفس الامر على ما صرح به في سابر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح
في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في الوجود كما الوجوب
ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل
يقتضي ثبوت الكاتبة التي اثبتت له الانسانية بالضرورة وان الكاتب ما لم يكن كاتبا
لا يكون انسانا ولما ثبت بسبب انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو لا انسان قوله
والسالبة الحرونية الضرورية لا ينعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا
ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا وذلك ظاهر اشاره الى عكس الممكنات
واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان
يكون لاشيء من الناس بكاتب بمحال ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او
بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال يتبين الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء
قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي
لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل
نفسه ولا تستمع الى من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه
يكون كالمالك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري
له ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان تعكس في الايجاب بالامكان
الاعم فانه اذا كان كل ح ب او بعض ح ب بالامكان او بعض ح ب بالامكان الاعم والا
فليس يمكن ان يكون شيء من ح ب فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ح فبالضرورة لا شيء
من ح ب هذا خلف وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها
قوة الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما تعكس الى موجبة من
باب الامكان الاعم ولا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان تنقلب

من الاعاب

الامكان

الفضلاء

من الاعاب الى السلب وهو الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسالب
الحروني الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الحروني الذي هو قوته وحسبانهم ان ذلك يكمن
حاصلا الضا ويعود السلب فظنهم باطل وقد تحققه مما سمعته انفا ومن هذا المثال
قولنا ممكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك وقولنا ممكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس بانسان
قوله ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه اشاره الى ما يريد به قول بعض العقلاء في بيان ان الممكن الخاص
ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان ممكن ان لا يكون ناما من جهة ما هو نائم بعض
ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم ممكن ان لا يكون حيوانا لان حيوانيته لنفسه من جهة ما هو
نائم حتى يكون له ضرورته من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان
قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل
جزءا من الموضوع في العكس وتصير العكس بعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم ممكن ان
يكون حيوانا وحينئذ يكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا
ولا شيئا اخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب
لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل علم انعكاسها
في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة
الممكنة الخاصة اشارة الى ما ذهب بعض القدماء اليهم حكموا بان الكلية منها تنعكس حرونية
لانها في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة حرونية وانما حكمنا بانها لا تنعكس
الى ذلك لان الحكم بصحة ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح واهمل القابلين
بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة حرونية وقد غلطوا
فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا عكس ممكنة خاصة بل عامة ليس موجبتها في قوة سالبتها
قوله وقوم يدعون للسلب الحروني الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض ذاهبهم وباقي الفصل
غني عن الشرح **النهج السادس إشارة** الى اصناف القضايا من جهة
ما تصدق بها ونحوه لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها
المادية فانهما يشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يقع على
البحث عن صور الاقوال المتالفة من القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال
موادها وقوله ونحوه اي من جهة ما يخيل فان التخييل يشبه التصديق من حيث انه
ايضا انفعال للنفس تخرجه القضية قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين
القايسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات ومعها ومشبهات بخبرها

ومخيلات ه يريد بمن يجري مجرى القايسين من يستعمل الاستقرآت والتمثيلات وجه
الحصر ان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا تقتضي احدهما
والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبهه
السبب وما يكون لسبب هو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب هو المشبهات بغيرها
وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات وما دى الراى والمقبولات وجه
وما يقتضي تاثيرا غير التصديق هو المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثيرا احد هذين
لعلم الفائدة قوله فالمسلمات اما معتقدات او اما ماخوذات ه وذلك ان السبب اما ان
يكون من نفس المصدق او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب
قبولها والمشهورات والوهميات ه وذلك ان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج
او لا يعتبر وان اعتبرت وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان
لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما
معها من الحدسيات والمتواترات في قضايا قياساتها معها ه وذلك ان العقل اما ان
لا يحتاج فيه الى شئ غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني اما ان
اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا
والاول هو المشاهدات والثاني اما ان يكون تحصيل ذلك الشئ بالحس او بالكتاب او بالكتم
وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من
المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها
معها وما يحتاج فيه الى الكليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات
واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انها حصلها
اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شئ غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات
وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور
الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر
غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقوى المبادي
واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه
ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا قوله فلنبدا باشرف الاقسام الواجب قبولها
وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح
لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل تصور

لحدودها

لحدودها بالكنه وقع له التصديق والا لكون للتصديق فيه لوقف الاعلى وقوع التصور
والفطانة للتركيب ومن هذا ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنها ما ربما
خفي وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا
القسم لا يتوقع على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور ه الحكم الذي له علة وهو انما
يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب دون ذلك والحكم اليقيني هو الذي في نفسه الذي لا يتغير
وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف علته فهو يقيني وما لا يعرف علته فليس يقيني سواء
كان له علة او لم تكن والعلة قد تكون هي اجزاء القضية وقد تكون شيئا خارجا عنها والاول
هو الحكم الاولي الذي وجه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان
كان آخر القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو
واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي لخلل يتصور
الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد
المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات
وهي القضايا التي انما نسفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها
مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايا اعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس مثل
معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وافعال ذواتنا ه
هذه بالجملة اصناف احدها ما يحكم بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما
يحكم بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر
والثالث ما يحكم بنفوسنا لا بالاتها وهي كشعورنا بذواتنا وافعال ذواتنا والاحكام
الحسية جميعها حدسية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة
فحكم عقلي استفاده العقل من احساس حدوثيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري
مجرى التجربات من وجه قوله واما المجربات في قضايا واحكام بتتبع مشاهدات
مرارا تتكرر فتفيد ادراكا بتكررها فيتاكد منها عقد قوي لا يشك فيه ه المجربات
تحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان تعلم
ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من
ذلك ان هناك سببا وان لم نعرف ماهيته وذلك السبب كلما علم حصول المسبب حكم بوجود
المسبب قطعا وذلك ان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته كاف في العلم بوجود المسبب
والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم

سكتة

ولس على المنطقي ان يطلب السبب
في ذلك بعد ان سلك في
وجوده فربما اوجبت
التجربة قضاء جزما وربما
اوجبت وصار الكثير يا
ولد يحكم عن وجه ما فانا سببه
خصه بحالة المشاهدات
وهذا مثل حكمنا بان الضرب
بالحشب مولم وانما يعقل
التجربة اذا امنا ان ليس
كون الشئ بالحد تعاف

وسماه اليه
احوال الهيئة
وبعد التجربة ه

ان التجربة قد تكون كلما وذلك عند ما يتكرر تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع
وقد يكون اكثريا وذلك عند ما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد
مجربا كلما عد شخص واكثريا عند اخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اباء المجرب
للمنكر الا في اول التجربة قوله وليس على المنطقي ان يطالب السبب في ذلك بعد ان
لا شك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى
اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما
اوقعت التجربة قضايا جزئية وربما اوجبت قضايا اكثرية والحلواء قوة ما
قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا ان الضرب بالخشب مؤلم وانما
تنعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق وينضاف اليه احوال الهيئة
فتنعقد التجربة المشاهدة اذا تكررت مقرونة بمسئلة ما من وقوع في زمان معين
او مكان بعينه او على وجه معين او مع شرط غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا
تلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود
بالريح مهما اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود انما كان فهو اسود
وينبغي ان نفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا نغلط فالحاصل
ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس
هو الذي يعطيه جزئيا قوله وما يجري مجرى التجربيات الحدسيات وهي قضايا مبدأ
الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا
جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل التجاهل لم يتأت
ان يحقق له ما يحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيئات
تشكل النور منه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شدة المناسبة للمجربات
هي عبارة مجرى التجربات في الامر المذكور اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس
الا ان السبب في التجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم
بالوجدان وانما يوقف عليه بالحدس او بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري
وليس من المبادي وسيأتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب
غير معلوم في التجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع التجربات
قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف
المحل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالتجربات ولا يمكن
اثباتها

الى قوله وسمعان

اثباتها لغير الحادس ولذلك تحد في المبادي قوله وكذلك القضايا المتواترة وهي
التي تسكن اليها النفس سكونا تاما لا تزول معه الشكوك لكثرة الشهادات مع امكانه بحسب
الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا
وجود مكة ووجود حاليونوس واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات
في مبلغ عدد فقد حال فان ذلك ليس متعلقا بعدد بل تؤثر القصان والزيادة فيه فانما المرجع
فيه الى مبلغ تقع معه النفس والنفس هو القاضي بتوالي الشهادات لا عدد الشهادات
وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع باحادها او يشكك بكلام الشهادات قد يكون قولية وقد
لا يكون كالامارات والمرجوع فيه الى حصول النفس وزوال الاحتمال الموثوق بعدم مواطاة
الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من قلة الحديث ذهبوا
الى انه يحصل بسماع اربعين من الثقات ورد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضا
يستمر على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر علم حر وذو من شأنه ان يحصل بالاحساس
ولذلك لا تعتبر التواتر الا فيما تستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك
لا يقوى العلوم بالذات قوله واما القضايا التي قياسها معها فهي قضايا انما
يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يحضر عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى
طلب بل كلما اخطر بالبال حدا المطلوب خطر الوسط بعمل قضايا ثلاث من ثلاثين صنف الاربعة
هذه تسمى فطرة القياسات والقياس في قوله الانسان نصف اربعة ان الاثنين عدد قد
انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه هو
نصف ذلك العدد قوله فقد استقصينا القول في تعديد اصناف القضايا الواجب
قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات فاما المشهورات من هذه الجملة منها الصادقة
الاولية ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها
ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا
الشهرة وهي اذا لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه باسم المشهورة
اذ لا عمدة لها الا الشهرة ولم يورد بقبول قضاياها عاما والاعتراف بها ولم يمل
الاستقراء بطبيعته القوي الجلي لكثرة الحزبيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان
من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك مما يقصر بها الانسان طاعة لعقله او
وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي
ان تقدم عليه ومن هذا الجنس ما تسبق الى وهم كثير من الناس وان عرف كثيرا منهم عنه

التي قياسا معها بالبال

الشرع من قتح ذبح الحيوان ابتاعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك
ومع اكثر الناس وليس شيء من هذا لوجبه العقل الساذج لو لو توهم الانسان نفسه وانه
خلق دفعة تام العقل ولم يسمع اذنا ولم يطع افعالا نفسانيا او خلقيا لم تعرض
امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يحملها ويتوقف فيها وليس كذلك حال قضايا باب الكل
اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست
بنفس الاولية ونحوها اذ لم يكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بتوسط واذا كانت محمودة
عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير المشنوع فرب مشنوع حق ورب محمود كاذب
فالمشهورات اما من الواجبات واما من البادئ بيتات الصلاحية وما تطابق عليها الشرائع
الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما استقراءات واما اصول الصناعات وهي اما بحسب
الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة ومله كما ان المحتسب الواجب قبولها كونها مطابقة
لما عليه الوجود والمعتبر في المشهورات كونها مطابقة فبعض القضايا اولي
باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح
الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير وقوف ولا يحكم بها بل يحكم
بما يحكم منها بحجج يستعمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك تطرق الغلط اليها
دون الاوليات وان الكذب قد يستحسن اذا استعمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر
بالقياس الى حزن في حال من الاحوال والمشهورة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا
العدل الاجتماع ومنها ما ناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا
مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو
شبيه له ومنها كونه مستعملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى
بعضها بالشرائع الغير المكتوبة وان المكتوبة ربما لا يعم الاعتراف لها والى ذلك اشار
الشيخ بقوله وما تطابق عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والافعال
مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما
بمقتضية الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات
وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء
حسن او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور
عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما اقتضتها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة
وهي الملذات وبالتقابل المشهورات كقولنا الحمية مؤثرة باعتبار دموي الشدائد

موثر

منها

مؤثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني
يقضي بها قضاء شديدا لقوته لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس
فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مبادي
واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات
فلم يكن ان يتمثل ذلك الوجود الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل الوهم
ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي ينتج وجود تلك المبادي واذا تعدى
الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى
في النفس من المشهورات التي ليست اولية وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل في المشبهات
بها وهي احكام للنفس في امور منقلة من المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب
ان لا يكون لها وعلى نحو ما يحب لئلا يكون او بنظر في المحسوسات مثل اعتقاد المعقل ان لا بد
من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود ان يكون مشارا الى جهة
وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت يكون مشهورة
وانما تتميز عن شبهها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية والاكاذيب المدفوع عن ذلك
عن ذلك بقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ما يدفعه الوهم ولا يقبله
اذا كان من المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بالاشهر
بل يكاد ان يكون الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا سيما وقد
عرض من اصناف الاعتقادات من حمله المسلمات احكام الوهم في المحسوسات جبلة
تصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت ما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح
لا يكاد يقع فيها اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص
المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل بديا تم مقدمات لامتنازعة فيها بينهما وتولفها
على صورة مقبولة عندهما فينتج ما ينا قض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع
عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين اياها لذاتهما واحكام
الوهم فيها هي المسميات بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور سلبية وهي
مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهو حكم قوله في امور منقلة
على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم
بان كل موجود فهو في وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب ان يكون
في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون في وضع او يظن انها كذلك كالحكم بانه يظن

أن علم المانعة مما بين المحسوسات المتماثلة خلاف قوله وامكاد المدفوع عن ذلك
يقاوم بنفسه في دفع ذلك اي لايكاد من دفع عن العقول بالجملة مثلا أن يقاوم بنفسه
فيذهب الى خلاف ما تقتضيه وهمه قوله على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان
في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه اولا وهو قوله انه باطل بسبيع وذلك لان
احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات فاوقع في ضمائر الجمهور قوله
واما الماخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريبات فاما المقبولات في جملة الماخوذات فهي
ان آراء ماخوذة عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او من امام يحسن به الظن واما
التقريبات فانها المقدمات الماخوذة بحسب ما لهم المحاطب او التي يلزم قبولها وهذا قريبا في
مبادي المعلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع مسامحة ما وطلب نفس وتسمى
اصولا موضوعة وهذه موضع منتظر فيها اما ان تقبل وتحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم
بها لغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة
او عن نفر كاصول الاوصاد عن اصحابها او عن نبي او امام كالشرايع والسنن او عن حكيم
كاحكام ينسب الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات تورد شواهد او يكون مقبوله
من غير ان ينسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة وقيل الماخوذات تتسلم اما ممن هو اعلى
مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى منه وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ممن
هو مقابل وهو الواقعة في المحادثات والاحيان منها التقريبات والباقي ظاهر قوله
واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتاج بها حزما فانه انما يتبع
فيها ما به نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من
جملتها المشهورات بحسب مادي الراي غير المتحقق وهي التي تغافص الذهن فتستخله
عن ان يفطن للذهن لكونها مظنونة او لكونها مخالفة للمشهورة الى ما الى الحال وكان النفس
تذعن لها في اول ما تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تلذذا
واعني بالظن ههنا ميلا مع النفس مع شعور بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القايل
انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات مع المظنونات اذا كان الاعتبار وحده
ميل نفس القايل يقع هناك مع شعور بالمقابل وقد ذكر في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة
بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علته كاعتقاد المقلد وعلى الجازم
الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض على الاخر
مع تجويز الطرف الاخر جميعا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن
الصرف

الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير نفس الامر وان كان
المستعمل اياها في الجمع الخطابية يصرح الجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها
والمرجح فقد يكون تارة غير حصيلة وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول
يعرف بالمشهورات على ما دري الراي الثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار
غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا قد يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما
ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك وهو المظنون
المطلق وقد دخل فيه التجربيات الاكثرية وما شاكلها من المتواترات والحدسيات اعني غير
اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور
الحسن مقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يتقابل حكمان
مظنونان باعتبارين كما يقال حلال الذم من داخل الحصن مكلم الخصوم المقاتلة من
خارج جمر اخاين وانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم وتوكل اثبات تكلمهم
كون ذلك جمرا او نقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جمرا اذ لو كان خانا لاخفى كلامه
قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها والمشهورات
ولا يكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى
واللذي يكون بتوسط اللفظ هو ان يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى
مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جدا
كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون
بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القايل علامَ حسنٌ بالسكونين
او بحسب اختلاف دلايل حروف الصلاق فيه التي لا دلايل لها بانفرادها بل انما دل التركيب
وهي لا دوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان هو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى
ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخر
قد بينت في مواضع اخر من خرقها ان يطول فيها الفروع ونكثر واما الكاذب بحسب المعنى
مثل ما يقع بحسب ابهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فنظن ان كل ابيض ثلج وكذلك
اذا اخذ لازم الشيء الذي يدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه
متوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة فانه مكلف وكذلك
اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على المستمونيا بانه متردد اذا شبه ما يتردد
من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه هذه وباحملة كل ما يتروج من القضايا على انه يجب تصديقها

سبب

لانه شبهه او مناسب لما هو بسبيل الحال او فرش منه مهد هي المشبهات اللفظيه والمعنويه
وقد تقبل الخيلات التي تشبه الاوليات وهي تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات تقع
في المشاغبات وهي اما لفظيه واما معنويه واللفظيه ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك
اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخله فيه كالتصاريف او العارضه
له من خارج كالاعجام واما المركب بتركيبه الذي يمكن ان تحمل عليه معنيين او في حدود المركب وعرضه
فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا
بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى الظاهر كالعين والخفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب المركب وهو
القسم الرابع وقسمه الى ما يحلف بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف لما كان مشتبها
كقولنا عالم حسن بالسكون وان العالم يمكن ان يكون مضافا الى الحسن ويمكن ان يكون موصوفا به
وتميز احدهما عن الآخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلائل الصلات وثالثها
ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكوره واشار بقوله وقد يكون على وجوه
اخرى الى باقي الاقسام واما المعنويه فقد يكون جمعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وتقسم
الى ما يتعلق بالقضايا المفرده والى ما يتعلق بالمولفه والاول بانه اولها ايهام العكس كقولنا كل
ابيض ثلج لان الثلج ابيض وبانها شيء باعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود معللا كلونه موجودا
بالقوه مثلا وبالها اخذ ما بالقوض مكان ما بالذات وهو كون بان يوخذ لازم الشيء او ملزومه او
عارضا او محروضه بدلا له ممثال ما يوخذ اللازم الموضوع بدلا له قولنا كل ذي وهم مكلف لان
الانسان ذو وهم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدلا له قولنا السقمونيا مبرد لانه
يزيل المسخن والعوض لزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصف ما وقع منه على سبيل العرض
اذ اشبه المبرد بالذات من حيث المبرد الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثه
على اثنين والرابعة التي لم يذكرها هي المتعلقه بالمولفه وهي جمع المسائل في مسئلة ووضع
ما ليس بعلة علة والمصادره على المطلوب وسوء الترتيب وسيجيء ذكرها قوله وبالجمله كل
ما يتروج من القضايا على انه محال يوجب تصديقا انه يشبه او مناسب ما هو بذلك الحال او قريب
منه يشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره
قوله واما المخيلات فهي قضايا تقال ويوثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض او
بسط وربما زاد على باثر التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثال ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس
ان العسل مرة منهوعه على سبيل محاكاته للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس
يقرون بمحكوم عليها يفعلونه وعما يذرونه اقرارا واجماعا صادرا عن هذا الامر المحرك
النفس

النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات ونحوها والمشهورات وقد تفعل
فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستخسان النفس لوروودها عليها لكنها تكون
اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان تكون كاذبة
كما لا يجب في المشهورات ان تخالف الواجب قوله ان تكون لا محالة كاذبة وبالجمله التخيل المتحرك
من القول متعلق بالتخيل منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته
لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون باشره المحاكاة وما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن
التصديق الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال السخ واكثر الناس يقرون ويحزنون
على ما يفعلونه وعما يذرونه اقرارا واجماعا صادرا عن هذا النحو واجله ما يفيد الاستحثاث
في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخييل اما يقتضيه اللفظ فقط
لجزالته وهو لجودة هيئته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته واما
يقتضيه امور زائدة وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن الصدق
والمحاكاة الحسنة قد يكون بمجرد المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وقد يكون بتقبيحه قوله
تذييب ونقول ان اسم التسليم يعال على احوال القضايا من حيث توضع وضعا وتحكم
حكما كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق
الخصم فسمى التسليم بانه حال القضية حين توضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم والتسليم
كما ذكرناه في اول الكتاب وظهر منه ان لبس عما ذكره الفاضل الشارح من ان الوضع هو التسليم
الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما النمط السابع وفيه الشروع في التركيب الثاني
الذي للحجج المركب الاول للقضايا والثاني لما يتركب عنها ولا يكون حكمها وهي الحجج
اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شيء ما مرجوع فيه
الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجح اليه ثلثة احدها القياس والثاني
الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه كل حجة هي اما ان تالف عن قضايا وتنتجه
الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة وهو التسلسل او دور ظاهر
من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها
الى القبول والتسليم مما عددناه في النمط المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر
معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في الذائعات او
غير حقيقي كما في المسلمات في نادي الرای وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة
وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات المصرفه التي يكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية

عن اللسان فمتى يذكر الاعتبار سادى للجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل
محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع ومتى يذكر
الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثانى الى كونها مقبولة مسلمة
بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شئ لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم
او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هى حجة بالقياس الى شئ هو كذلك
واصناف الحجج ثلثة ودليل ان الحجة والمطلوب لا يخلوان من مناسبة ما ضرورة والا لامتنع
استلزام احدهما للاخر فذلك المناسب يكون اما باشتمال احدهما على الآخر او بغير ذلك فان كان
بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هى المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو استقراء
وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشتملهما ما به تناسبا وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج
ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم
الذى هو استقراء التام وكنوع من التمثيل يكون برهانا ويكون ذكر المثال فى حشو الكلى
الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجرى منهما مجرى القياس واما القسر وما هو استقراء
الذى ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع فى المجاورات العلمية ودليل ان
الاستقراء الذى يستوفى الاقسام حقيقته اعنى التام فقد يقع فى البراهين والذى يلتجئ فيه
الاستيفاء ربما خولف على انه مستوف فى بعض الشهرة قد يقع فى الجدل وما عداهما مما تخيل انه يشتمل
على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل فى سائر الصناعات
ومانع التمثيل فكالقياس الفراسى وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ فى ليست بتمثيل بالحقيقة
بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر مانع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه ومانع التمثيل
مما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه قوله واما الاستقراء فهو الحكم على كلى لوجود
حكم فى جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء لان
الدواب البرية والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقر
خلاف ما استقرى ومثل التمساح فانه يحرك الفك الاعلى دون الاسفل فهو مخالف لحكم جميع
ما سواه القياس والاستقراء يتعارضان فيتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان يقول كل انسان
وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان يقول كل حيوان واما انسان
او فرس او طائر وكلها يحرك فكها الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل
على الحصر تام وغير ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذى بينه الشيخ وهو لا يفيد
غير الظن واستعماله فى البرهان مغالطة وفى الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا ايراد النقض وما فى
الكتاب

الكتاب ظاهر قوله واما التمثيل فهو الذى يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول
الحكم على شئ بحكم موجود فى شبيهه وهو حكم على جزئى بمثل ما فى جزئى آخر يوافقه فى معنى
جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيهة اصلا وما استركا فيه معنى وعلة
وهذا ايضا ضعيف والكل ان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم فى المسمى
اصلا بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل كما المتكلمون فى مثل قولهم السما محدث
لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسما غائبا والمتشكل
معنى جامعا والمحدث حكما ولا بد فى التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا
فى الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السما متشكل وكل متشكل محدث
كالبيت فيكون الحكم فى صحة الكبرى واردا بانواع التمثيل ما خلا عن الجامع مما استمل على جامع
علمى واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم وتثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس
وهو اللازم وهو دائما عرفا وهو مع انه يقتضى كون كل واحد منهما علة للآخر يجرى بطائل
لان اللازم لو صح علة فى ثبوت الحكم فى الفرع تارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال
تعليل الحكم اما بكون الاصل متشكلا او بكونه كذا ولا ثالث يسبر ولا يوجد معللا بشئ من الاقسام
الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم مطالبون اولا بكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام
وثالثا بالسبر فى المردود جاز الثنائية فما خوقتها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد
العلل ان الجامع انما يكون علة للحكم فى الاصل لكونه اصلا دون الفرع او بالقسم
الى قسمين يكون احدهما علة للحكم انما وقع دون الثانى ولما اختص الاصل بالاول علم ان صح
كون الجامع علة فى الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال
التمثيل الخطابة ثم السعر ويسمى الخطابة اعتبارا والمنجح منه بسرعة برهانا قوله
واما القياس فهو المعتمد وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم
عنه لذاته قول آخر القياس من حيث يكون بالفاظ مسموعة وحد يكون بالفاظ مكتوبة وحد
القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهنى للذهنى وحد يورد الدال على
الجنس بالاستدلال او التشابه فى حد ما هو لكل حد والقول الواحد الذى يلزم عنه قول كالقضية
المستلزمة لعكسها ليس هو القياس هو والمؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد
فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم
عنه النتيجة فان المورد فى الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع لاقوانين الصدق
دون الكذب كما مر فى باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا كما فى القياسات الكاملة

وكل متشكل

حكم

قياس

وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها استلزم القول الآخر اضمارها
قولا لم يصرح به او لكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها ملك الاقوال فحسب واما الاقوال التي
تلزم عنها قول شرطا اضمار قول آخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها
قول لكون بعضها في قوة قول آخر وكما لو قلنا الجسم ممكن ح الممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما
لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيدان
آخران فيقال قول آخر معين اضطرارا وغايرة قيد التعيين لئلا يرد قولنا في الشكل الاول مثلا
لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول لكون الحجر جسما
مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وقاله قيد الاضطرار لان بعض الاقوال
قد يلزم عنها قول آخر بعض الموادّ دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان بناطق
بقولنا وكل انسان ناطق ح مرة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس
بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك ولا لكون ذلك اللازم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما
ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان لزم عن القياس ما قد لزم عنها قول
ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى
قياسا او استقراء او تمثيلا سميت عند مقدماتٍ والمقدمة قضية صارت جزءا قياس
او حجة واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول
التي لا يتركب القضية من اقل منها يسمى حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ح ب وكل ا
يلزم منه كل ح ا وكل واحد من قولنا كل ح ب وكل ا مقدمة وح ب وا
حدود وقولنا وكل ح ا نتيجة والمركب من المقدمتين عاريا نحو ما مثلناه حتى يلزم عنه
هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان تكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل
من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا شرطه في قياسيته
مرتبا كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على عينه
واجبة كان يلزم عنه قول آخر قوله والكتاب ظاهر وانما قال واجزاؤها التي تسمى مقدمة
الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى
الحشو وهي لا تكون ذاتية ومن الذاتية ما لا تبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة
وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية
وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب المركبة في الرياضيات وهي الاركان التي يقع
النسبة بينها قوله اشاره خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه نحن عبارة عن اقتران

و

واستثنائي واقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة
بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما ارينا في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض
فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم
فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها
ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها تغير النبض
فينتج انها ليست حمى يوم فوجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة
وهو نقيض المتحمة والاقترانات قد يكون من حمليات ساذجة وقد يكون من شرطيات
ساذجة وقد يكون مركبة منهما والتي تكون من شرطيات ساذجة وقد يكون من متصلات
ساذجة وقد يكون من منفصلات ساذجة وقد يكون مركبة منهما فاما عامة المنطقيين
فانهم لم ينتبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا يكون الا استثنائية فقط
ونحن بذكر الحمليات ابتدأنا فيها ثم نتبعها ببعض الاقترانات الشرطية التي هي اقرب
الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال
التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر والمنطقيون
قسموا القياس الى ما يتألف اما من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات
لانهم لم ينتبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم اولى من الحمليات الصرفة
والاستثنائيات الموسمة بالشرطيات لا يخفى ولها وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية
من القوة الى الفعل فتحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات
والاستثنائيات وما في الفصل ظاهر اشاره خاصة الى القياس الاقتراني القياس
الاقتراني يوجد فيه شيء يستتر كل مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف
ب ويوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا الاخير في مقدمة
ما ح وفي مقدمة ما ا وتوحد النتيجة انما يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا وكل ا
وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ح الذي كان في مثالنا فانه يسمى
الاصغر وما كان محمولا فيه او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها
الاصغر يسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وبالجملة يسمى اقترانا وهيئة
التأليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من
الاقترانات منتجا يسمى قياسا هذا الفصل يستمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر
والاوسط سمي اوسطا لانه واسطة بين طرفي المطلوب وما يتبين الحكم باحدهما على الآخر

اشاره

والاصغر يسمى اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في السرير الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي
الاعلى والاكبر يسمى اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك السرير والفاضل الشارح
اورد ههنا اشكالين الاول انا اذا قلنا امساو لب وب مساو لج فامساو لج
مساو لج والمتكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحد
تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني
انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد تمامه ولم ينتج قال واجيب
عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول مشروط
بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء واذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو
الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء
هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو الجزء والجزء سابق في الوجود فكيف
يقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس لاعلى سابقا
في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكروه وشنع في تجويز ذلك على الشيخ
ثم قال ينبغي ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان
بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين
هذا وبين فرق اقول الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا امساو لب وب
مساو لج فامساو لمساو لج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية على ب
الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى كما انه في القضية الثالثة ويكون ذلك
كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية
فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان السيف قد حذف منها واقيم مقامه
ما هو مقول عليه ثم لا تخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول
بآلة حديدية تغاير فمقتضى ان يكون احدهما محمولا على الآخر ولا يكون بينهما تغاير
اصلا بل هما متميزان لفظين مترادفين يعبران عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان
قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول
بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير
الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية التي
ظننناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظننناه مقدمة ولم يكن بينهما
فرق الا ان محمولهما اسمان مترادفان الا ان احدهما استعمل عاجزا وهو لفظ ما والثاني
مستعمل

يستعمل عاجزا وهو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين
المذكورين وما جرى مجراهما الا ان المثال الثاني انما نسبه الاول اذا قلنا فيه مالذرة فما هو
في البيت وتوصل من ذلك الى قولنا ما الذرة في البيت باضافة مقولة اخرى اليه هي
قولنا وكل ما هو فما هو في البيت هو في البيت على ما سيأتي فيما نقله عن اشكاله
الثاني ان الحيوان الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان
حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء وان كلمة لا بشرط
شيء وان شرط الشيء ههنا يراد به ما من شأنه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته
محصلا اول وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه
لتحصل والثاني ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يوخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على
الانسان ليس بعام ولا خاص اذ ممكن حمله على ان كثيرا ما لا يمكن حمله على الانسان الذي هو الجنس
هو من حيث هو جنس هو عام مركب من معنى اول ومن معنى العموم العارض له وهو الاحمر
حيث هو جنس على شيء ما هو تحته وفرق بين ما يصلح ان يعرض له ما يصير به جنسا وبين
ما قد عرض له ذلك والمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل التسليم هو الجواب
ولكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط بذلك
في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا شرط
اصلا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على
الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد اخر وهذا
البحث عن متعلق هذا الموضع الا ان الشارح لما اورده وجب علينا ان نبحث عما هو الحق فيه
اشاره الى اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة فتوجب ان يكون الحد الاوسط اما
محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بالعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما
جميعا لكنه كما ان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا اجدر ان يكون
قياسيته ضرورية البتيجة بينة بنفسها ابدا لا تحتاج الى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه
بعيدا عن الطبع تحتاج في ابانة قياسيه ما ينتج عنه الى كلفة شاقة متضاعفة والتكاد
تسبق الى الذهن في الطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان وان لم يكونا بينتي قياسيه
ما ينتج فيهما من الاقيسة قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما
قبل ان يتبين ذلك او يكاد يتبين ذلك سبق الى الذهن نفسه فلاحظ لمية قياسيته عن قرب
ولهذا صار اولها قبولا وعكس الاول الطرائح وصارت اشكال الاقترانية الحملية الملتفت اليها

ضروبه المنتجة ضروبه

بلدة ولا ينتج منها شئ عن جزويتين واما عن سالبتين ففيه نظر سيشرح لك المتقدمون
قسموها اليما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون
محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا الاقسام
الاولى الا قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما نبهوا لذلك اعتدوا
بانهم بان الرابع قد اخرجوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المترتب على الترتيب الطبيعي
والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم بان
الشكل الاخير يعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول ووجدوا ابيان الرابع
محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يستعمل على كلفة شاقة مقتضاها فعلم واعلم
ان الشكلين الاخيرين واركانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليساعد يكون
الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي تخيره العكس
ذلك كقولنا الجسم منقسم والباري ليست بمركبة فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع
ذلك القبول وامثالها انما تحتص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان تكلف
بردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا غنا لا يقوم
غيره مقامه اما في الضروب التي تريد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان المطالب
ما هو كذلك واما في الضروب التي لا ترد بالعكس الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب
جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو الذي
ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج
منها شئ عن جزويتين وذلك لان ما تتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا
فيهما ويمكن ان لا يكون ولا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين ففيه
نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ
قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة
الموجبة فلذلك قال ففيه نظر الشكل الاول هذا الشكل من شرطه
ان يكون قياسا منتجا القرينة ان يكون صغراه موجبة اما في حكمها بان كانت ممكنة
او كانت وجودية تصدق ايجابا كما تصدق سلبا فيدخل الصغرى في الاوسط ويكون
كبراه كليه ليتاتى حكمها الى الاصغر لجوهه جميع ما يدخل في الاوسط المحصورات
الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها يكون ستة عشر في كل
شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات

سيشرح لك

في

في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت صور وهي من المخلطات عددها ما يحصل من ضرب
عدد كل الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وقد ذكرها
اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة
اي تكون سالبة تلزمها موجبة اما مساوية لها كموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها
او اعم منها كالموجبة المطلقة العامة لسالبتها اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة
كل الموجبات ويكون النتاج من نتاج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه
موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة سمي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبعه والحكم
الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل
وهذا حكم الشيخ ههنا به فانه قال عند دخل اصغر في الاوسط واعلم ان ههنا موضع
نظر وذلك لان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته
بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد تحت القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال
هذه القضايا انما يكونان في العنوان فقط ويكون ربط المحمول بها على موضوعاتها في
نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة
لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في
الاوسط اللذين نعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه
لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم
بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر ومما خارجان عنه والشرط الثاني
كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد ان ذلك الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لجوهه
جميعا ما دخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الخروج الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل
هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان مما يقع على الناطق
ولا يقع على الفاهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة والاضرورة
او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا
في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان قوله وقرائن القياسية
بينة الاتاح هذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن
من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي وما جزوي والكلية اما ايجابية
وهي سالبة وهي الاولى في نفسه اربعة واذ في القرائن القياسية اربع والباقية عقيم لفقد احد
الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجبة جهات يستلزم سالبتها موجبتها

كانت القرائن القياسية ثمانى وجميع هذه القرائن بينه الانتاج فى هذا الشكل لما علمت
قوله فانه اذا كان كل ح هو م ثم قلنا كل ب هو ا بالضرورة او بدخل الضروره ا
كان ح ايضا اعلى بالكلية المطلقة وهذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية بالفعلية للكبرى فى
الضروره واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلنا بالضرورة لاشئ من ب ا او بعض الضروره
دخل ح تحت الحكم لامحالة وهذا هو الضرب الثانى وينتج سالبة كلية كذلك قوله
وكذلك اذا قلنا بعض ح ب ثم حكمنا على ب اى حكم كان من الايجاب او السلب تعدى الحكم
عاما الى ح فيدخل ذلك البعض ح تحت الذى هو ب فيه فيكون قد انتظم القياسية
هذه الاربعة وهذان ضربان صغراهما موجبة حرورية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة
وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة حرورية والرابع سالبة حروريه وذلك على الضروب
الاربعة وقد انتظم المحصورات الاربع قوله وذلك اذا كان كل ح ب بالفعل كيف
كان واما اذا كان كل ح ب بالامكان فليس يحكم لنا بعد الحكم من ب الى ح تعديا
بتيقن معناه ان انتاج هذه القرائن وكون النتيجة بالفعلية للكبرى فى الجهات المركبة انما
يكون بتيقنا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل فى الاوسط وذلك يكون فى الصغريات الفعليه موجبة
كانت او سالبة تلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس يحكم الحكم
من الاوسط الى الاصغر تعديا يتنابل انما يتعداه بالقوة فقط ويصلح الى ايجاب والحاصل
ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كامله اذا كانت ممكنة
والصغرى التى يكون الحكم فيها بالقوة اما ان تأتلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى
فعلية ولكن غير ضروريه او مع كبرى ضروريه فهذه ثلث احتلاطات محتاجة الى
البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاحتلاطات الفعلية
من الشكلين الاخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاستمال على خبط كثير وشوه ترتيب
فعدل الشيخ عن تلك الطريقة فى هذا الكتاب فى بيانها ببيانات لمية قوله لكنه اذا كان
الحكم على ب بالامكان كان هناك امكان امكان ح هو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان
فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا سار الاحتلاط الاول وهو احتلاط
من ممكنتين والكنى فيه بان الذهن تعلم بسهوله ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك
بان الشيخ يميل الى ان هذا الاحتلاط كامل غير محتاج الى زياده بيان فى سار ذلك ان الحكم
هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ح الذى كل ان يكون ما يمكن ان يكون
مثلا خرج من امكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ح هو ما يمكن ان
يكون

يكون احسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود ايضا فقد سقط الامكان الثانى
ايضا وكان ح بالوجود اسن غير لزوم محال وكل ما لا نصير بالفرض موجودا من غير لزوم
محال هو ممكن فاذن ح ممكن ان يكون والوجه فى ان هذا الحكم ليس بموجود فى الذهن
هو قريب من الموجود فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن ان يكون
ممكنا وهو اولى من الاذهان عكس النقيض الى قولنا وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن
وهو المطلوب قوله لكنه اذا كان كل ح ب بالامكان الخاص وكل ب
ا بالاطلاق جاز ان يكون كل ح ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة وكان الواجب ما يعمهما او الامكان
العام وهذا بيان الاحتلاط الثانى وهو احتلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان
الممكن اذا فرض موجودا صار الاحتلاط من مطلقين ويكون انتاجه هنا ولا يلزم من محال
فاذن هو ممكن والاحسن ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر بما لا يكون بالفعل الا عند كونه
اوسط بالفعل وهو مما لا يحرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل
كاتب صباغ للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون كل انسان صباغ القلم بالاطلاق بل بالامكان
وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق وكل انسان
متحرك بالاطلاق والامكان العام فى قول الشيخ كان الواجب ما يعمهما من الامكان العام
لا يسعى ان يحمل على ما يعم الضرورى وغير الضرورى بحسب الاصطلاح بل ينبغى ان يحمل
على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الحكم وقع على ما حرج لا الفعل
كالموجودات وقد يقع على ما لم يحرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبالى على ما
حررناه حال الاحتلاط اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة عاما
شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد ممكن ان يكتب وكل ممكن
ان يكتب فهو ممكن ان يكتب ينتج قد يمكن ان يكتب للقلم بالامكان العام لا بالقوة المحضة
لانه ربما باشر القلم بالفعل وعن حال الكتابة فانها فيه بالقوة بل بالامكان شامل للفعل
والقوة معا وهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ فى غير هذا الكتاب واما ان يحمل
الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق فى قوله وكل ب ا بالاطلاق
ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا
للبحث الذى نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا
فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه آخر قوله حان كان كل ب ا بالضرورة فالحق
ان النتيجة يكون ضرورية ولنورد فى بيان ذلك وجها قريبا فنقول ان ح اذا صار ب صار

محكوما عليه ان آ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه المحمول ما دام موجود الذات وان كان يزول عنه لا ما دام ت فقط ولو كان انما حكم عليه بانه آ عند ما يكون ت لا عند ما لا يكون ت كان قولنا كل ا ب بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه كل موصوف بانه ت دائما او غير دايم فانه موصوف بالضرورة انه آ ما دام موجود الذات كان ب اول لكن وهذا ابطال الاحتمال الثالث وهو الاحتمال من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاحتمال من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري فاذا كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعلية تنتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما تنتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان يكون نابعة للكبرى كالحاصلة من ضروري وفعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان يكون وصفية وبعضها يتفق ان يكون نابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي اتباع الصغرى الممكنة مع عينها موضع نظر وهو انا حكمنا على كل ت اي حكم كان بانه آ وليس يا فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كذلك في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير شيء منه ت ولا في وقت ما او وقات اي يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بت بالفعل والى ما لا يوصف به دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على كل ما هو ب بالفعل ان يدخل في ذلك الحكم ما هو ب بالامكان ت ولا يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري وانما سدد في الاحتمال المودي

كان اضافة ب

اذا م

الى هذا

الى هذا الاشكال وان خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات هو يمتنع ان يكون ضروريا بحسبه وهو ضروري لما قولنا كل ما لا يمكن ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس النقيض **قوله** لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة حال ان تكون سالبة ونتج ان الممكن الخصوصي سالبته لا تلزم موجبته يريد ان الصغرى لسالبته اذا استلزمت موجبة تنتج فانما تنتج انضا ما تنتج الموجبة نفسها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا تتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد شرحه حين قال واما عن سالبتين فمنه نظر سنشرح ذلك **قوله** ممكنون اذ النتيجة في كيفيتها وجهتها نابعة للكبرى في كل موضع وعلى هذا القياس هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في سبي نذكرهم فلا يلتفت الى ما قال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء في الكيفية والكمية وعلى الاستثنا المذكور ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتايج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم ضروري او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي نابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة يكون في الفعل والقوة نابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الا فيران قياسا لما فحص المقدمتين فقول الشيخ فيكون اخذ النتيجة في كيفيتها وجهتها نابعة للكبرى في كل موضع مرفياسا هذا الشكل الا اذا الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم بلفظ او على ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه نابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة ههنا نابعة للكبرى على ما صرح به في هذا الموضع وروعي تفاوت النسخ وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه روعي في سياقة الكلام تقديم وتاخير سهو ناسخ قال وتقرير

الكلام هكذا الكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة حارا لكم
سالبة ومنتج لان الممكن الخاص سالبه لازم موجبه او الصغرى مطلقه خاصه والكبرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والعامل في ذكر دلك انه حكم في الكلام
الاول بان الصغرى السالبة هنتج وهذا الكلام يتبين ان الصغرى السالبة وبريتج نتيجة
موجبة ضرورية ثم رد دلك بتكلف بقوله فكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها ما تبعه للكبرى
في كل موضع من جميع اسكال هذا السكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية
فان النتيجة ممكنة خاصة والا في شيء مما ذكر وهو اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى
عرفه على ما مضى بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما وهذا ما ذهب اليه
الفاضل الشارح ههنا اولا ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظتي الصغرى والكبرى
من قبيل الاخرى سهوا ويكون نظم الكلام لعلا مرتبا على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت
الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة
خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء مما ذكر وعلى
هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الثاني
والمراد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد يعبر عن العرفية احيانا بذلك
العامة في النهج الخامس حيث قال وان اردنا ان نجعل المطلقة نقيضا من جنسها
كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين
ويكون قوله الا في شيء مما ذكر استثنا اخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقدير
الا اذا كانت المطلقة العرفية الدائمة فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما ذكر
وستعلم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح
لان ذلك يحتاج الى حذف شطر من موضع والحاقه بموضع اخر يستغني فيه عنه مع سوء
من التاويل والى زيادة الواو في قوله الا في شيء مما ذكر والله اعلم بحقيقة الحال قوله
بل مع الكنفعه والكمية وعلى الاستثنا المذكور اي لكن ما ذهبوا اليه من ان النتيجة
تتبع اخس المحمل متفق في كل شيء بل انما يتبعها في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثنا
المذكور في الكيفية وهو انها في الكليات والوجوديات لا يتبع اخس السلب بل هو الكبرى
قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية تصرفه من جنس
الوجودي يعني ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينفك عنه قياس صادق
المقدمات لان الكبرى ليست كاذبة الا اذا اخذنا كل ما دام بالضرورة ثم قلنا وكل ما فانه
يوصف

يوصف بانه ما دام موصوفا ثبت له دائما حكمنا بان كل ما يوصف بت انما يوصف به
وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى فلا يجب ان تكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى
تصدق وحينئذ فان يتبعها تكون ضرورية لا بسبب الكبرى وهذا ايضا استثنا وانما
تكون ضرورية لان حد ما دام ف فيدوم بالضرورة المراد ان الصغرى الضرورية
والكبرى المعرفة الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة
وكل متحرك متغير لا دائما لما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف
الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته ويلزم منه لا دوام وصف الاوسط لا دوام ذاته
لان الوصف لو كان دائما للذات دون الذات كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما
للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هذا خلف فظهر ان الكبرى
في هذا المثال يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما والصغرى
المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك هذا
له الوصف ليكون دائما وهذا منافض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات
وللمعلل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو وقوع التناقض فيهما واما الدليل
فلان الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال ان الكبرى قد يكون كاذبة يسقيم ايضا
على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت مع الكبرى على انها صادقة هم انبعث بكبرى تناقضها
علم انها في الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون لا محاله كاذبا وقد صرح الشيخ
في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب التصانيف وهو ان المعلل يسعى ان يكون
اما فلان الكبرى واما فلان احد الاوسط الذي تخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا
ان جعلنا اللا دوام في الكبرى جزوا من الموضوع حتى يصير المعنى كل متحرك لا دائما فهو
متغير لم تكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مجعولا فليس شيء من ذلك لان هذا التقدير يخرج
اللا دوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ملحوظ فيه وعلى التقديرين
فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت
الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللا دوام فالواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية
على الدوام ليحمل احدهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران ضروريا ودائما وينتج دائمة
وقال الشيخ وحينئذ فان يتبعها تكون ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين الضرورة
والدوام فان اعتبار الفرق يعني كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف
لا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال

وهذا ايضا استثنآء وذلك لان التنحية تخالف الكبرى في الجهة والسخ استثنى موضعين
وسعى ان يلحق بهما موضع آخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفته فان السخ لا يكون
وصفية وذلك لان الوصف اذا احتقر بالحدى المقدمتين سقط اعتباره في التنحية كما اذا
قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نام وكل نام ساكن
ما دام نائما فان التنحية فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين والتنحية تكون وصفيته
مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون التنحية بعة للكبرى واعلم ان مخالفة التنحية
للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة يحسن اصلاح الجهات المذكورة الا ان جمعها يرجع الى
هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها حقق تقدر على معرفة جميعها
مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان **الشكل الثاني** اعلم ان الحق
في هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خليط منهما
ولا شكل منهما والاشكل ايضا في انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن مختلفين
كيف كانت بل انما الخلاف الآتي في المطلقتين اذا اختلفتا في السلب والايجاب فان الجمهور يظنون
انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى عن ذلك ونحيل في المطلقات العرفية والممكنات وان الخلاف فيهما
ذلك بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة
لان الفرس والانسان يستركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك
حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا يستركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما
ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد يشتركان في ان
تحمل عليهما او تسلب عنهما جميعا شيء آخر من شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح
حمل احدهما على شيء واحد حتى يحصل منه تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان
هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو
اختلاف المقدمتين في الكيف وليس الحق ان المختلفتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما
في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فلا يكون الاختلاف في الكيف كافيا
في حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى
كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض
الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فلا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر
كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات اعني بعض الناس فانه لا يلزم منه
سلب الحيوان عن الغراب واحمل الانسان عليه واذا تقرر هذا الاصول وتقول جمهور المنطقيين
ذهبوا

ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف
في الكيف وبيّن السخ ان الحق انه لا قياس مع هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة
ولا مخلوطة بعضها ببعض اعني مع الاتفاق في الكيف فيما الاتفاق واعني بالاختلاف فيه
فيما يبيّنه **قوله** وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر
قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجد
ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على
الآخر ولا يوجد شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن
الآخر فقد يعرض جميع هذا الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما
محمولا على الآخر ولا يلزم اذن فيما ذكر سلب ولا ايجاب ولا يلزم نتيجة ٥ الشيء الواحد
كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين
فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان
والحيوان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين
فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس ساكن والانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد
يوجد ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن
لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر كل واحد من الناس
وكل واحد من الحيوانات والا يوجد شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او
الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذا الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر
كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس
او يقال كل واحد من احدهما ساكن او احد من الآخر بساكن والا يوجد ذلك ان يكون احدهما
محمولا على الآخر ولا يلزم من ذلك سلب وايجاب ولا يلزم نتيجة فاذن ليس ما سلف من
المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد
كزيد والشيئين المحمول احدهما على الآخرين كهذا الانسان وهذا الناطق وقيد بقيد
ان الآخر شيء من حيث هو جزئي لا بما عارضي آخر إلى اللفظ **قوله** والذين يحصون به
في الاستنتاج من المطلقتين المختلفتي الكيفية وكرامها كليتهما مما سنذكره فشيء لا يطرد
في المطلق العام والوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان
في السلب او الخلف باستحالة النقيض وشرائط النقيض فيهما لا تصح ٥ القايلون بان الاقتران
من مطلقتين مختلفتي الكيفية وقد ينتج يحصون فيما لا انتاج تاره بعكس السالبة وردّ
الشكل الى الاول وهو مبني على ان سور المطلقات ينعكس واره بالخلف وهو حرام في اقتران

كل ح ب ولاشئ من ا ب ان لم يصدق لاشئ من ح ا فليصدق نقيضه بعض ا
وبضمه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ح ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبنى
على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانما لا تساقض في
حسمها فاذن قد بطل احتجاجهم **قوله** بل انما تنعقد هذا الشكل من المطلقات
قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس
اولها نقيض من بايها وقد علمت اي القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك ان
كان بالف من مطلقتين او من ضرورتين او من مطلقة عامة ومن ضروريه والشرط
ان يختلف القضيتان في الكيفية فيكون الكبرى كلية **نقول** القياس في هذا الشكل
انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان تكون السالبة بحيث تنعكس او يكون لها
نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات
فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك اختلاط المطلق العام والوجودي بالضروري
وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا
قول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة
فانهما ينتجان اضافي مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد **قوله**
والحكم في الجهة للسالبة **هذا احسب** من اهب الطاهرتين وذلك انهم يثبتون الانتاج
في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول والمحال هو نصر السالبة في الشكل
الاول كبرى ويكون الجهة هناك على ما هم تابعة للكبرى ويكون هينا مانعة للسالبة
وسيبين الشيخ ان نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء
كانت الضرورية فيها سالبة او موجبة **قوله** والضروري الاول منها هو مثل قولك
كل ح ب ولاشئ من ا ب فلاشئ من ح ا انا نعكس الكبرى فتصير لاشئ من ا
ب ونضيف اليه الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون الحكم في الجهة للكبرى
والثاني منها مثل قولك لاشئ من ح ب وكل ا ب فلاشئ من ح ا انا لا نعكس الصغرى
ونجعلها الكبرى وننتج فلاشئ من ح ا ثم نعكس النتيجة ويكون الحكم للسالبة
ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فمما ينعكس اليه المطلق من المطلق والدائم
منها مثل قولك لبعض ح ب ولاشئ من ا ب فليس بعض ح ا بينة مما عرفت والرابع
منها مثل قولك ليس بعض ح ب وكل ا ب ينتج فليس بعض ح ا والا فكل ح ا وكان
كل ا ب فكل ح ب وكان ليس بعض ح ب هذا خلف وله سان غير الخلف ليكون
البعض الذي هو موضوع ليس ب فيكون لاشئ من ب ب وكل ا ب فلاشئ من ب ا وبعض

وبعض ح د فلا كل ح ا ومن ههنا نعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس كما في
هذا الضرب ان يسمى بالعكس ان الصغرى سالبة حقيقة لا تنعكس والكبرى تنعكس حقيقة
فلا يلتئم منهما ومن الصغرى قياس وانه لا قياس من حقيقتين **ه** اعتبار الشرطين المذكورين
اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جملة الستة عشر
لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بسالبتين كليتين وجوديتين والكبرى السالبة
لا تقترن الا بموجبتين كليتين وجوديتين وهي غنية بينة وبقي سوالب في الشكل بين
الضرب الاول لعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة للجهة للكبرى يعني
بحسب ما يغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني لعكس الصغرى وحصل الصغرى
والكبرى صغرى لينتجا عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة لحصول النتيجة المطلوبة
ثم قال وتكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت
مطلقة فمما ينعكس اليه المطلق والمطلق اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت
النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت
النتيجة مما ينعكس اليهما وهو العرفية العامة بقيد اللادوام في البعض كما سيبين
ذكره وبين الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن سوق البراهين بالعكس لان السالبة الحرفية
لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس وجودية ولا قياس عن جزئيتين فعدل في بيانه الى الخلف
والافتراض اما الخلف فبان اضاف بعض النتيجة الى الكبرى فانتجتا نقيض الصغرى
او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متنافيتين وقد يمكن سوق جميع
الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان عين البعض من ح الذي ليس ب وسماه
د فحصل له قضيتان احديهما لاشئ من د ب والثانية بعض ح د والقضية الاولى
جهتها ممكنة صغرى للقياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع
وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع
وتبديل الاسم لا دخل له في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني
من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية
بهذه النتيجة ما يؤلف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة
بعينها وذلك لان هذا التأليف وان كان بحسب الشكل الاول ليس سائغا قياسا على الحقيقة
فان الصغرى لا تشتمل على حامل وضع بل على اسمين مترادفين لشئ واحد وانما اوردت
على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى
لا لافادة شئ لم يكن معلوما يراد ان نعلم هذا القياس والافتراض بحصر ما يشتمل على مقدمة

حرية تحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى
قوله هذا كله ولسرع المقدمات ممكنة وان اختلط ممكنة ومطلق وكان من الجنس الذي
لا ينعكس وان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع
انعقاد القياس من هذا الخلط ٥ لما فرغ من بيان التاليفات الثمانية المطلقات والضروريات
بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين هنا حكم اختلاطها
بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات وذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات العامتين لا ينعكس
لا يعقد بحسب ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من المطلقات العامتين المنعكسة وان الحكم
فيهما لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس الذي نستعمله الآن والمطلق سالب
فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة ممكنة والمطلق
المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا يرجع العكس الى الشكل الاول او بالخلف وانتج ٥ وفي بعض
النسخ او بالاقتران وانتج ٥ ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول ٥ واما الاختلاط
من الممكنة المطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو
اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة وانما تنتج ممكنة عامة
سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية
وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب بالامكان
ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او الوجودي وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة
المنعكسة العامة لينتج في الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وطوى المطلوب
واما بالخلف فانا نقول ان لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعضه ا بالضرورة ولا شيء
من ا ب بالاطلاق المنعكس وليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا
خلف واما بيان ذلك بحسب ما ذكره الشيخ في الشكل الاول ويصح ذلك اذا كانت المطلقة
ضرورية سالبة ٥ ولا يصح اذا كانت دائمة وعكس ان يبين ذلك بوجه آخر وهو ان نجعل
بعض ا بالضرورة كبرى وكل ج ب بالامكان صغرى وينتج في الشكل الثالث بعض ا ليس بالضرورة
كما سبق وبعكس الى بعض ب ليس في بعض اوقات كونه ا وهو لا يصدق مع الكبرى وهذا خلف
وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران الخلف بل يقول ان نقيض النتيجة
كاذبة لانها نقض الكبرى كما مر ذكره في الشكل الاول واما الاقتران على ما في بعض النسخ
فهو ان يقال بالسالبة اذا كانت الصغرى وجودية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الاقتران هيهنا
فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الاقتران على ما مر من كون الحكم موجودا بالفعل حينئذ
الا ان ذلك من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت
الصغرى

الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون محاله ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج
فيما مضى بحذف هذا الكلام قوله وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان لكن لم تكن قياس الخ في
تفصيل لا يحتاج الله ههنا ٥ معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما
مطلقة او ممكنة لم تكن كذلك التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها
متلازمتين لم تكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء
من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير
منعكسة والكبرى منعكسة حينئذ واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان
او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكس الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى
لا شيء من ج ا بالامكان وهي غير منعكسة والنتيجة عين حاصل وانعكس الكبرى في الاول والصغرى
في الثاني جزئيتين والنتيجة على جميع التقديرات عين حاصل ولا يمكن ان يقال ان
اقتران بعض النتيجة وهو بعض ج ا لصدق كل واحد من المقدمتين لانتج ما نقض الكبرى
فلا يلزم حكم السبح بانها لا تكون اقيسة واعلم صاحب التلخيص ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية
السالبة بالكبرى الممكنة تنتج موجبة ج ب ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه في العكس
بانعكاس الصغرى بنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج في الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة
وعكس موجبتها لما ادعاه قال وانتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على
تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فكون النتيجة محتملة للطرفين
ومما يبين فساد قوله بعد ما مر انا نقول الواحد من الكتاب ينام لا دائما بل ما دام كاتبا
وكل فرس ناهم بالامكان ولا نعول بعض الكتاب بالامكان فرس وانما التفصيل الذي استثناه
الشيخ ولم يذكر هو هل يقبل ذلك وان تكون المقدمتان مختلفتي صيغة الوجود الذي لا ضرورة
فيه وكان احدهما الحكم فيه في وقت ما او وقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا تكون
والاخرى كون ما هو موجود دائما ما دام موصوفا بالذات ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب
الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي يكون احدهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية
وينبغي ان تختلفا في الكيف لئن كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم تكن محتملة له فسواء
اختلفتا فيه او اتفقتا فانها تنتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن
بشرط ان يكون الكبرى من العرفية ومثاله ان نقول على تقدير كون الكتابة حالسين ما داموا كاتبين
وخلو الحالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الحالس بالفعل في الاخرى بالامكان في بعض اوقات
جلوسه والكاتب بالعكس فانه في جميع اوقات كتابته ينتج ان الحالس بالفعل لا يكون كاتبا في جميع اوقات

حلوس واما ان قلبنا المقدمتين ولا ننتج ان الكاتب قد لا يكون حال السكنى جسما وقد
كتابته وسان ذلك ان الوصف الذى قد يجتمع مع ما ينافى وصفا آخر او قد يخلو عما يلزم
وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة واما الذى يستلزم ما قد
يخلو عن الوصف الآخر او ينافى ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال ان يستلزم ذلك الوصف
الآخر مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه به واعلم ان هذا التفصيل
انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات
والممكنات هذا شرح ما فى الكتاب فى هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب فى هذا البيان
مذهب الجمهور والحق يقضى ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف يمنع بسبب طرفى احدهما
وقوع المشروط بالوصف كثيرا فى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شئ من الناطق
بمتحرك ما دام ناطقا فانه ينتج لا شئ من الانسان بناطق بالامكان ان الصغرى يمنع جواز
اتصاف الاصغر بما ينافى الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند اتصافه بما ينافيه وكذا اذا
اذا قلنا لا شئ من الانسان بساكن بالامكان وكل ناطق بساكن ما دام ناطقا ينتج بالامكان الصغرى يقتضى
جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان اللازم يرتفع عند
ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف فى الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول
كل كاتب بعضان ما دام كاتبا ولا شئ من الانسان بعضان بالامكان وكذلك نقول لا شئ من الكاتب
بناطق ما دام كاتبا وكل انسان ناطق بالامكان ولا سبيل الى استلزام الانسان للكاتب وذلك لان
المستلزم لما امكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافى لما امكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف الاصغر
لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضى تعاند الموصوف بها والشرط الاخير ان يكون الحيوان
بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اى يكون ملزوم الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا
وملزوم المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع
الممكن والعرفى على الصدق حين يكون الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك
تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثانى فاذا
حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس مع المطلق المنعكس
وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تيسر بيانه
بالرد الى السكل الاول او بالخلف او لم تيسر شئ من ذلك وهذا امر لم يذكره الشيخ
واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجوديه عرفيه فانها تنتج مطلقة عامة سالبة
مع اى صغرى كانت وذلك لان النتيجة اللازمة للموجبة ناقض هذه الكبرى فتكون ملازمة لناقض

السكل

السكل الاول ما دام يصدق معها نقيضها ابدا امتنع ان لا يكون ان يصدق وقولنا بعض ح
دائما مع قولنا كل ا ب لا شئ من ا ب ما دام ا دائما ممكن الواحد لا يصدق ابدا معه نقيضه
وهو قولنا لا شئ من ح ا مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم قوله ويجب ان يقيس على هذا
خلط الضرورى بغير الضرورى اذا كان على هذه الصورة اى اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة
غير ضرورية فانه ينتج ويتبين بالعكس والخلف كما مر فى المطلقة المنعكسة اما اذا كانت السالبة
ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يتبين بالخلف دون العكس قوله
بعد ان تعلم ان فى هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان الالف ممكن صرف
وضروريا او من وجودى صرف وضروريا والكبرى كلية ثم القياس سواء كانتا موجبتين
معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلم مما علمت
واما اذا اتفقتا وكانت تعلم انه اذا كان ح بحيث اما يصدق ت على كله باجمعه غير
ضرورى فكان ت على كل ما هو ح غير ضرورى او المفروض م ح غير ضرورى وكان ت مخالفا
عند ما كان كل ما هو ح فان ت ضرورى عليه ان ط صحة ح او المفروض منه بيانه لطبعا
لا يدخل احدهما فى الآخر ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف الباقى بعد الكيفية
او الكيفية السلبية وكذلك البعض م ح المخالف لا ى ذلك ان كانت الصغرى حينية وتعلم
ان النتيجة دائما يكون ضرورية السلب هذا مما غفلوا عنه ومعناه ان الضرورى
اذا اختلط بغير الضرورى اما دائما سالبا الذاتى بخلاف المطلوب وابح الضرورى السالب
وان اتفقت المقدمتان فى الكيف فصلا عن ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف والسالبات
المذكورة واما على تقدير الاتفاق والاكثر تعلم انه اذا كان ح الاصغر بحيث يصدق ت او ط
على كله باجمعه غير ضرورى او سلب عن ضرورى حتى يكون الحكم ت على كل ح لا بالضرورة
او على المفروض م ح بعضه على بعضه لا بالضرورة وكان الاكبر بخلافه اى يكون الحكم به
على كل ا بالضرورة دائما يكون كذلك ح او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذى هو ا
بالضرورة لا يدخل احدهما فى الآخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شئ من ح ا او ليس بعض ح ا بالضرورة
وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان اتحاديين كما فى قولنا كل انسان او بعض الحيوان
متحرك بالضرورة وكل فلك يحرك بالضرورة او سلبيين كما فى قولنا لا شئ من الناس
او ليس بعض الحيوان ساكنا بالضرورة ولا شئ من الفلك بساكن بالضرورة فانهما
ينتجان لا شئ من الناس او ليس بعض الحيوان بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير
المضروب المنتج من هذا الاختلاط وما يحذو حذوه ثمانية وهو معنى قوله يجوز ان تعلم ان فى هذا

الخلط زياده قياسات وهذا اهمّا غفل الجمهور عنه **الشكل الثالث**

الشرط فى كون قرانه هذا الشكل منتجة ان يكون الصغرى موجبة او فى حكمها كما علمت وفيها كلى ايهما كان وانت تعلم ان قرانه حينئذ يكون ستة لكن الستة تستلزم ان تنتج احداها انما يجب حزئيته ولا يجب فيها كلى فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطق ولزم ان يكون بعضه ناطقا فان تعكس الصغرى ه لهذا الشكل ايضا فى الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او فى حكمها اى يكون سالبة يلزمها موجبة كما مر فى الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالاعم كان حكم القدر الذى للاوسط منه حكم الاوسط فى ملاقاته الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا نعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط حمل ملاقيه كالحيوان او مبايناته كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال بارة والحمحمة اخرى والشرط الثانى ان لا يكون احدى المقدمتين كليه وذلك لكى يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانما ان كانا نتائج تنتج وقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط فى المقدمتين كما يقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا فى ستة قرانين من الست عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية يقارن كلا واحدا من المخصورات الاربع والموجبة الجزئيه يقارن بالكليتين منها فتكون الجميع منتجة والمنتج الاجزئية ودليل ان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقيا الاكبر كالناطق ولا مباينته كالفرس الا القدر الذى كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست محاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا فان تعكس الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول كما ملا بيناه **قوله** فاجعل هذا الكر معيارا فى المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم يتفعل عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئيه فاذا قرنت بالاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت اى اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحدود فى الصغرى كما ان الثانى خالفه بوضع الحدود فى الكبرى فكلما كانت الكبرى كليه فى هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال واجعل هذا معيارا فما كانت كبراه كليه لكانت اصوب وقوله فى

المركبات

المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا تعكس عكس الصغرى لانها تعكس جزئية والاقياس عن جزئيتين بل يجب ان تعكس الكبرى ويجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب ح وبعض ب ا فبعض ح ا الان الكبرى تنعكس الى بعض آب وتنتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض آ ح وتنعكس الى بعض ح ا **قوله** واعلم ان العبرة فى الجهة المنحفظه وهى التى تعين فى الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هى للكبرى اما فيما تتبين بعكس صغراه وذلك ظاهر واما فيما تتبين بعكس الكبرى فبتبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب الذى هو ا حى يكون د فيكون كل د ا وكل ا ب فحينئذ كل د ب وكل ب ح فكل د ح ونفرض انه ه وكل د ا صح فبعض ح ا والجهة ما توجبه جهة قولنا كل د ا الذى هو جهة بعض ب ا ه حمانا المقدمات وتتبع نتائجها كما هى فى قرانات الوقتية والدائمة فى يكون بالاتفاق وكل الكبرى واما الاتفاق كما فى نتيجة اقتران من ممكنه ومطلقه عامتين من الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا الكبرى الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما فى نتيجة اقتران من مطلقه وضروريه ايضا فى ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بسلب الجهة والجهة المنحفظة هى الدائمة بالاتفاق ومحصله ان الاعتبار فى الجهة المنحفظة هى الجهات التى يتعين بها الشكل الاول فيكون بالنسبة للكبرى دائمة فى اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هنا فكل انما يكون للكبرى اما ما فيما بين عكس صغراه فظاهر واما فيما بين نفس الانتاج بعكس الكبرى فلان سالب جهة النتيجة به لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة تتبعها لا يبقى بعد العكس بحفوظة فتبين ذلك بالافتراض اى بنتج النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لان كل ما صح انه حينئذ فى زمن واحد هو قولنا كل ب ح وبعض ب ا وذلك بان نختص البعض من ب الذى هو ا بالفرض ونسميه د فنحصل منه قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى يستعمل على اسمين مرادفين كما ذكرنا والثانية هى الكبرى بعينها وجهتها جهة الكل الا انها صارت كليه ثم نضيف الاول الى الصغرى القياس وينتج على هيئة الشكل الاول كل د ح ويكون الجهة جهة معنى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية لتحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج بابوة الكبرى **قوله** والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى وتكون الحكم لجهتها ثم يعكس فتكون الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ

الجهات وانت قد علمت خطأهم ه الظاهريون من المنطقيين جعلوا جزئيته منتجة في اقتران من كليتين موجبتين نايجة للاشرف منهما وذكر بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان دفع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة مائعة لما ان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها مائعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا الثاني محتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما تبيناه قوله وقد بقي ما لا يتبين بالعكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا تقترن منهما قياس بل انما تتبين بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فان نقول انه ان لم يكن ليس بعض ج آ فكل ج آ وكان كل ب ج فكل ب آ وكان ليس كل ب آ هذا خلف واما طريق الافتراض فان نقول لتكن البعض الذي هو ب وليس آ هو د فيكون لا شيء من د آ ثم نتمم الانتاج بنفسك واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى ايضا ه فيستنتج ستة ضروب في السنة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يتبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يتبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يتبين به سائر الضروب ايضا وهو بان تجعل الصغرى مع نقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله فيكون قرائنه ستة آ من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خاصة ه لما فرغ من بيان احكام الشكل على ضروبه والترتيب الذي ذكر هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا

والثاني

والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما تقول كل كاتب يقظان وباشر القلم ما دام كاتبا ولا تقول بعض اليقظان باشر القلم ما دام يقظانا بل في بعض اوقات يقظته وقد اتينا على سائر ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان نضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام اخر والله الموفق

النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس

اشارة الى الاقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفا ما تجمع ذلك في كتاب الشفاء وغيره ه سائر الاقترانيات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات والتي من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فيقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر بحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الانسان فرسا فهو صهال فان هذه القضية ليست بحقة من حيث استثنائها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب اختلافهما في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اختلاف احوالها في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق تناقض ما يخالفها فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من الاوقات فتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف والاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فتناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب ويسمى بالسالبة

اللزومية واما الاتفاقية المحضة فساقطها ما كون اما اللزومية المواققة او المتضايفين
المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما
المحكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات الاطلاق والدوام
تاليه لمقدمه في حال من افكال مقدم به في تلك الحال وانما لم يعمل حكم الاتفاقية الموجبة
الكلية لا ينعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة لانا نقول ليس الله اذا كان
الباصر مفرقا للبصر والاضداد مجتمعة ولا ممكن يقال ليس الله اذا كانت الاضداد مجتمعة
فالباصر كذا لان وضع المقدم ممتنع وينعكس اذا لم يشترط ذلك فيه وقياس المتضايفين
عليها واما الموجبة فتحقيقها ان عكس حرفية والاصدق الكلية السالبة وينعكس كنفسها
على الوجه المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فلنمثل للحلق والعوائد
الحرفية لا ينعكس لانا نقول قولنا لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا ممكن ان يقال قد
لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فهي تتناقض في شرط الاختلاف في
الكيف والكم وارتفاع عنادهما في تناقضها اي عناد كان فلا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها
اما يكون اكثر من اثنين والاتفاق بينها بالطبع فهذا اردنا تعدادها وهو ستة اشكال
الله الشرح في الصحيح الثالث بقوله ويحكم على كل ان تجري امر المتصل والمنفصل الحصر
والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح قوله ونقول ان المتصلات
قد تتالف منها اشكال بلدة كاشكال الحمليات تستقر في تال او مقدم ويعرف تال المقدم
كما كانت في الحمليات تستقر في موضوع او محمول ويعرف موضوع او محمول والاحكام تلك
الاحكام مثال الشكل الاول كلما كان اب فحد وكلما كان حد فهو ج ينتج
فكلما كان اب فهو ج ومثال الشكل الثاني كلما كان اب فحد وليس البتة اذا كان
ه ج حد ينتج فليس البتة اذا كان اب فهو ج وتتبين اما بالعكس او بالخلف على
ما تقدم وتتبين الضرب الاخير منه بالاقتراض وهو ان نعين الحال التي يكون فيها اب وليس
حد ولنكن هو عند ما يكون ح ط فيحصل منه مقدمتان احداهما ليس البتة اذا كان
ح ط فحد والثانية قد يكون اذا كان اب فح ط ويلزم القياس ان لا يكون ان من بهما
على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان حد فاب وكلما كان حد فهو
قد يكون اذا كان اب فهو ج والبيان بالعكس والخلف والاقتراض بتبيه ما تقدم
وغير اللزوميات قلما تقع في التاليف لانها لا تفيد في الاكثر بالاخير ان علما ملتسبا
واللزوميات الملفظية لا تستعمل الا في الالتزامات الجدلية او الخلف كما تعال عما من زعم
ان الاسن

ان الانسان فرد كلما كان انسان فردا فهو عدد وكلما كان الانسان عددا فهو زوج فكلما
كان الانسان فردا فهو زوج فانها لا تعد سوى الاثنين والثلاثة واعترض على القول باساس
هذا الصنف بخوارعلم احتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تعدد واجل
كما في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس
من المتصلات قوله وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الانسان
عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل ولا
قد يشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك هذا المعنى ولكن اما ان يكون ب
واما ان يكون ح واما ان يكون د وكل ب و ح و د فهو ه فكل آ فهو ه واستخراج
الاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل قوله هذا التالف ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع
جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك والحملية قد يقع
صغرى وقد يقع كبرى والاول اذا كان على هيئة الشكل الاول ينبغي ان يكون الحملية
موجبة والمنفصلة موجبة كلية عنى بها نفي الجمع كلية الاجزاء ويكون المنتج
اربعة ضروب مثال الاول كل آب وداما كل ب اما ح واما د ينتج منفصلة
كلية موجبة كل آ اما ح واما د ومثال الثاني كل آب وليس من ب اما
ح واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليتهما وعليه يقاس الضربان الباقيان
وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة كلية احزاؤها كلية مخالفة
الكيف للصغرى وينتج منفصلة سالبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ح
وداما اما لا شيء من آب واما الاشيء من ب فداما اما لا شيء من ح واما لا شيء من د
والضرب الثاني لا شيء من ح وداما اما كل آب واما كل ب وداما اما لا شيء من ح
واما لا شيء من د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسها
مثاله كل آب وداما كل آ اما ح واما د ينتج بعض ب اما ح واما د
واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد احزاء المنفصلة وحينئذ
اما ان تكون مشتركة في المحمول او لا يكون حاز كانت وكان احزاء المنفصلة مشتركة في
الموضوع مما ينتج في الشكلين الاولين حملية ويكون التاليف من قوة التاليف من الحمليات
وسيعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل آ اما ب واما
ح وكل ب وكل ح د فكل آ اما د ومثال الضرب الثاني كل آ اما ب واما ح والاشيء
من ب ولا من ح د فلا شيء من آ د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم

ومثال الضرب الاول من الشكل الثانى كل آ اما ب واما ح ولاشئ من د ب ولا ح فلاشئ من د آ والشكل الثالث يعيد عن الطبع لانتج مثل ذلك واما ان لم تكن الحملية مشتركة فى المحمول فقد ينتج منفصلة عن حمليه لقولنا دائما آ اما ب واما ح وكل د وكل ح فدائما آ اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يستدعى كلاما ابسط **قوله** وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية وافرض ما يكون من ذلك الى الطبع ان تكون الحملية تشارك تالى المتصله الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات وتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التالف من التالى الذى كان مقترنا بالحملية والحملية مثاله انه ان كان آ ب فكل ح د وكل د ه يلزم منه انه ان كان آ ب فكل ح ه وعليك ان تحذو سائر الاقسام مما علمته **ه** الحملية فى هذه الاقوانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما فى مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها وبيان من الطبع الاول اما اولا الشيخ وهو ان تكون الحملية كبرى ومشاركها للمتصله فى التالى والمتصله موجبة ونتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التى يكون من اقتران التالى لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول لو كان آ ب فكل ح د وكل د ه وان كان آ ب فكل ح ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثانى ان كان آ ب فكل ح د ولاشئ من د ه فان كان آ ب فلاشئ من ح ه وعلى هذا القياس واما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف يحل المه على ما سيأتى والاقتران الثانى ان يكون الحمليه صغرى والاشتراك انضافى التالى والمتصلة موجبة كقولنا كل ح ب وان كان آ ب فكل د آ ينتج ان كان آ ب فكل ح آ وباقى الاقترانات يعرف على الطبع **قوله** وقد يقع مثل هذا التأليف من متصلتين تشارك احداهما الاخرى اذا كان التالى متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتمة القول فى الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات **ه** العالمات المذكورة قد كانت فى الشرطيات المؤلفه من الحمليات اما الشرطيات المؤلفه من سائر القضايا فحقها ان تتقارن بحسب التأليف وهذا النوع الذى اشار الله الشيخ الى ذكر القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين احداهما صغرى المؤلفه من قضيتين احداهما وهى التالى متصلة والقضيه الاخرى وهى الكبرى متصلة مركبة من حمليتين وتنحان منحى المتصلة الصغرى مثاله ان كان آ ب فكلما كان ح د فهز وكلما كان هز ح ط فان كان آ ب فكلما كان ح د فح ط وهذا الاقتران ايضا

ايضا يقع على اربعة انواع كالذى يشابهه مما مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف المتصلات الذى بينا من امر الاقترانات المتصلة انما نحل اليه **اساده** الى قياس المساواة انه ربما عرض من احكام المقدمات اشياء تسقط وبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ح مساو لب و ح مساو لآ وقد اسقط منه ان مساوى المساوى مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الاوسط الى وقوع شركة فى بعضه **ه** هذا اعياس له اشياء كثيرة كما استعمل فى المماثله والمشابهة وغيرهما ولقولنا الانسان من اللطيفه والعنصر والانسان من العناصر وكذلك الشئ من الشئ والشئ على الشئ وما يجرى مجراها وهو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك ان الحزور من محمول الصغرى وضع موضوعا فى الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فيهما محمولا عن وجه الى وقوع الشركة فى بعض الاوسط ولذلك استحق ان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه فى امثاله وهو يكرر ان يعد فى القياسات المغرزة ويكرر ان يعد فى الممكنة وبيانه ان قولنا آ مساو لب قضية موضوعها آ ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لح محمولا على ب فى القضيه الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرناه فى البيع السابع وحينئذ نصير قولنا مساو لمساو لح بدلا عن قولنا مساو لب وفى جملة ان حملنا وقوعها فى القضيه كاسمين مترادفين كان قولنا آ مساو لب وقولنا آ مساو لمساو لح فى القوة قضية واحدة ونضيف الى التالى الذى هو فى قوة اول قولنا ومساوى المساوى لح مساو لح ينتج ان آ مساو لح ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان حملناها اسمين متباينين احدهما محمول على الآخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان فى القوة قضية واحدة والمتألف من قولنا آ مساو لب والمساوى لب مساو لمساو لح لان ب هو مساو لح ينتج فآ مساو لمساو لح ثم نضيف اليه الكبرى المذكورة وهى قولنا ومساوى المساوى لح مساو لح ينتج فآ مساو لح وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين وان كان قولنا آ مساو لب على التقدير الاول قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثانى صغرى القياس الاول نفسها وقولنا وب مساو لح ليس لجزء القياس بل هو بيان حكم ما للفظ الذى هو جزو من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوى المساوى مساو هو لكبرى محذوفة وانما اورد الشيخ قبل القضية الاستثنائية ليعلم انه

غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا فانه اما مفردا فتوالى او مركبا فاحرا نتين
وتحليل القياس وتركبه من ذوات القياس **اساره** الى القياسات الشرطية الاستثنائية ٥
لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدم بعضها
فلا محاله تكون جزءا من مقدم والمقدم الذي يكون جزؤها قضية هي شرطية فتكون
احد جملتي هذا القياس شرطية ويكون الجزء يستدل على وضع ما يقتضي وضع
الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هو الجزء الاخر وهي قضية
اخرى معروفة باداة الاستثناء متكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة
حال كونها مستثناة وهي مرة الوسط المكرر في الاقتراني لان الباقي بعد حذفه
هو الذي منه النتيجة والقياس المسمى مركبا من شرطية واستثناء **قوله**
القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصله ويستثنى اما عين مقدمها فينتج
عين التالي مثل ان نقول انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة
فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان نقول لكن الكواكب ليست
بخفية ينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك ٥ المتصله التي يقع في
الاستثناء فيه لا يكون اللازومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي ينتج باستثناء
عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم
يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء
عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم
فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة
ان كان زيد ليس فيدا ساكنا ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الاخر كقولنا
لكنه ليس فيدا ساكنا فينتج لكن زيدا ليس ساكنا هو لا يلزم ولا ينتج باستثناء النقيض
شيئا وذلك لكون هذا المتصله في قوة قولنا كلما كان زيد بالكتب فليست فيدا بساكنة
والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة
قوله او توضع فيها منفصله حقيقيه ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض
ما سواها مثل ان هذا العدد اما ان يكون زوجا واما ان يكون فردا واما ان يكون زوجا فردا
مانعة الجمع او يستثنى نقيض ما يتفق منها فينتج عين باقي واحد اكان او كثيرا مثل انه ليس
بتام فهو اما ان يكون زائدا واما ان يكون ناقصا ينتج لكن ليس بزائد فهو ناقص
فيها منفصله غير حقيقيه واما ان يكون مانعة الخلو فقط ولا ينتج الا استثناء
النقيض

النقيض لعين الاخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء
لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا
لكنه حيوان فليس بنبات ولكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي
المعرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الامران معا وقوم يسمونها العنادية الانفصال
او العناد لحصول التنافي فيها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل
قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون حجرا لكن هذا حيوان فليس بحجر المنفصله
الحقيقيه ينتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع ونقيض كل جزء عين
الباقي لكونها مانعة الخلو ومنعة ذات الجزئين يكون حقيقية ٥ ينتج ذات الاجزاء الكثيرة
اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي يكون منفصله من اعيان الباقيه من الاجزاء
واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي لها يكون منفصله سالبة من الباقية
او حمليات بعددها تستعمل كل واحد منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة
الغير الحقيقيه ان كانت مانعة الجمع فقط فهي ينتج بالعين دون النقيض وان كانت
مانعة الخلو فقط فهي ينتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مر وهذا القياس
كاملة غنية عن البيان والمنفصله السالبة لا ينتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء
غير متناهية **اساره** الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما
اقتراني والآخر استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا
كل ج ب صادق وكل د ج على انها مقدمة بينة لا شك فيها او بينت بقياس ينتج
منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل د ج ناخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض
المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل د ج صادق ينتج نقيض المقدم وهو انه ليس
قولنا ليس كل ج ب صادقا مثل هو صادق ٥ المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات
الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها
عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان اقترانات
الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى لغاتنا احتمال محرر اقتضاه حسن
ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس وردّه الى الاقيسة المذكورة
عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه راي الشيخ انه
مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي متصله اما الاقتراني
فمركب من متصله وحملية تشارك الحملية التي تاليها ويكون مقدم المتصله هو نقيض المطلوب غير حق

وبالجملة ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية هي مقدمة
غير مسارعة تعبر عن نقيض المطلوب على هيئة منتجة ضم تيجان متصله مقدمها
المقدم المذكور وتاليها منتجة لاقتران المذكور وهي مناقضه لحكم متفق عليه واما
الاستثنائي وهو من المتصلة التي هي منتجة القياس الاول واستثنى فيه بعض تاليها الذي
كذبه الحكم المتفق عليه لينتج بعض مقدمها الذي هو وجود المطلوب غير حق وكون النتيجة
كون المطلوب حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين متسلمتين احديهما ما جعل كبرى لاقتراني
والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتالف من نقيض المطلوب وهو ما ليس للمسلمين
والغاط الكفار ظاهره والمطلوب الحال المورد فيه لبس كل حق ونقيضه كل حق ب
والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه لبس كل حق د وقوله في النتيجة
الاخرى لبس لبس هو لنا لبس كل حق الا فلا ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح
لا شبهة فيه الا ان رأى بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول
عد هذا القياس من الاستثنائيات وهذا التحليل يقضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي
وكيف يحد فيها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانيات الشرطيه لم يكن مذكورة في كتابيه وكيف
يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين المرقي المعروف بالقاشي
رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصله مقدمها نقيض المطلوب
ويحتاج في بيان تاليها الى حمليه متسلمه مثلا المطلوب هو ليس كل ب د والحملية
المتسلمه هي كل ب د ومقدم المتصله هو كل ب د ويقول لما كان كل ب د فان كان
كل ب ف فكل ب د وذلك لكون هذا المقدم مع الحمليه المتسلمه منتجا لهذا التالي ثم
يستثني بعض التالي بقولنا ولكن ليس كل ب د فينتج فليس كل ب ف وهذا وجه تحليله
والحاصل ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه
المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى بيان قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المطلوب ليس شيء
من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المتسلمة هي كل ب ا ادام ما دام ب قلنا
لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مما ناقضه المقدم المذكور
بالقوة فهو ليس بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الرديء والمحال ولذلك سمي القياس
به وهذا التفسير اشبه مما قال انه سمي به لانه يأتي المطلوب من خلفه اي من ورائه
الذي هو نقيضه وهذا اخر ذكره الشيخ في موضع اخر وهو تقابل المستقيم فالقياس
المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا فتوجهه وسالفه مما ناسب المطلوب ويشترط

صادق هو صادق على
ليس لم يكن هو لنا ليس
كل ج ب الذي وضعناه
او لا صادق هو لنا
ليس كل ج ب صح

منسوب الى قرية من قرى سمرقند

فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا
والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويستدل على بطلان المطلوب
ولا يشترط فيه التسليم بل يكون المقدمات بحيث لو سلمت ابحث ويكون المطلوب فيها
موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا يتحقق
من اقتران ما يقابل نتيجه قياس بلحوق مقدميه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى
ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة
قياس بل يمكن ان يبتدأ به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا
المقابل بالمناقضه ويستعمل العكس مقابله التضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم
الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم يعين بعد لا نفيل بعين المطلوب
لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك بعضي بعينه وربما سفق في هذا الموضع ان يوضع
بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبني الخلف عليه فاتم دال على ان ذلك الشيء الذي
وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او على المنعكس
كما مر في اثبات جهات العكس وينتج قياسات المختلطه وهذا هو منشأ الشكوك
التي تورد على قياس الخلف وهو العله في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب
اذا كان المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال قوله واما ان المستقيم
الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث آخر لاحظ الحال فيما سبق
من التالي ومن الحمليه ولسنا نحتاج اليه الآن ومدار على اخذ نقيض النتيجه المحالة
وتقرينه مع المقدمة الصادقه التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله ٥
اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى وسيأتي في انتاج القياسات الغير البينة من
الشكلين الاخيرين ويكون اضافه نقيض النتيجه المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين
ولتكن هي المتسلمة على هيئة احد الشكلين الاخيرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى
ولكن هي المتفق عليها فيكون النتيجه محاله ويتبين ان رد ذلك الانتاج ليس المقدمة
المتسلمه ولا المتفق عليها بل الذات هو اوازمن نقيض نقيض النتيجه المطلوبه هو وضع
باطل والنتيجه حقه واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان نضاف نقيض
النتيجه المحاله اعني القضيه المتفق عليها الى القضية المتسلمة لينتج المطلوب على
هيئة احد الاشكال مثاله النتيجه المحالة كانت من المال المتقدم كل ج د وقد حصل
من اضافه نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى المقدمة المتسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب

ماذن

الاول من الشكل الاول ونقيض المحال ليس كل ج د واذا اضيف الى المقدمة المسلمة وهي كل
ت د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ت وهو المطلوب كان
المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم
بملاحظة الحال هما سعقد من التالي المركوز في اول القياسين الاولين للناظر الخلف البرهاني
الحملية المتسلمة وليس نحتاج اليه الآن اي ليس نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة
كيفيته لورود المستقيم اليه وانتقلنا الى المستقيم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف
لا سعقد عليه الا على هيئة ضرب يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس
الثالث واذا كان سالبا كليا فلا سعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية
وهو ثالث اول ورابعه وثالث الثاني وثلثه ورد من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا
واما رد الخلف الى المستقيم واركان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب في
صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والافعلى هيئة الشكل الثالث
ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل ذلك المقدمة اما صغرى كانت او كبرى واركان الخلف
على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى والرد يكون على هيئة الشكل الاول
والافعلى هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى واركان الخلف
على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب في الصغرى والرد على هيئة الشكل الثاني والا
فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى وبين جميع ذلك بالامثلة

النمط التاسع فيه بيان قليل المعلوم البرهانية اشارة

الى اصناف القياسات مرجعة موادها وايقاعها للتصديق القياسات البرهانية
مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها اذا كانت ضرورية يستنتج منها الضروري على نحو
ضرورتها او ممكنة تستنتج منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية
كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات
التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت واجبة وممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات
المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة مؤلف المقدمات
من حيث لها هيئة تأليف تستقبلها النفس بما من شأنها ان تحاكاة بما او من الصدق
والامانوع وكل نوع وجنس الوزن والا تلتفت الى ما قال ان البرهانية واجبة والجدلية
ممكنة الكثرية والخطابية ممكنة مساوية لا ميل فيها والاذرية والشعرية كاذبة ممتنعة
وليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها ما لا يستعمل

المشبهة

الحسية به وتسارعها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط فاركان التشبيه
بالواجبات وهو اسعها لما سمي صاحبها سوفسطائيا واركان المشهورات سمي
صاحبها مشاغبيا مماريا والمشاغبة لداء الجدل والسوفسطائي بازاء الحكيم
لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها
المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها ان قصد اما تصديقا واما تأثيرا
غيره اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فمفيد اما تصديقا جازما او غير
جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا
او لا يكون والمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو
السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه
عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت
صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون
التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من اليقينيات
وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها
ضرورية القبول عن كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت سالبة
ضرورية بحسب الامر في جميعها وان كانت ممكنة في انفسها كانت سالبة ممكنة في انفسها
ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية تقتنيه مادة وصورة وغايتها
ان تنتج المقتنيات واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات وهي صنف
واحد من المقبولات وهي المتسلم من المخاطبين في الجدل اما حيث يحفظ رأيا ما
ويسمى ذلك الرأي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل محترس من ملزم وضعا ما
وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يؤلف ليستنه ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة
حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يتسلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور
وكما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها ايضا ما سلم بحسب التسليم
والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه التيقن
حاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها
واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات على رأي الرازي
الذي يشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويستزل الجمع في كونها مقنعة
وكما ان موادها هي ما تصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا ما تنتج بحسب الظن الغالب

سمهرها

سلمها

سوآء كان قياسا او استقرآء او تمثيلا ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين
فى الشكل الثانى يشترط ان يظن انها منتجة مما يقنع بحسب المواد والصور
وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية مما لم يؤلفه من المقدمات المخيلة وحيث
مخيله سوآء كانت صادقا فيها او لم يكن وسواء كانت صادقة فى انفسها او لم يكن وهى التى
لها هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان مجرد
الصدق فيها يقتضى ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة بما
وقد ما المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن فى حد الشعر ويقتصرون عما التخييل والمحدثون
يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية هذه هى اقسام الحقيقى
للحجج بحسب المادة واما اللغاطيات فهى ليست بحقيقية وذلك لانها انما تلزم بحسب المشابهة
والتزويج ولولا قصور التمييز لما تمت للمغالط صناعة ولذلك اخرها الشيخ
ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر لا هذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب
والامكان واما الصدق والكذب فاما الاول وهو ان يكون البرهان تتالف من الموجبات والحمل
من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التى لا ميل فيها الى احد الطرفين
وكما يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات ويكون المغالطى بحسب
هذه القسمة من الممكنات الاقلية التى يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثانى فان تقابل
البرهان تتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى فيه
الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على
ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم
بان القول بذلك باطل فان استعمال المحمول فى البرهان لاستنتاج امثالها واقوى ومع
البطلان هو قول مستدرع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذى يخطئوا بسببه فى مواضع
كثيرة وقد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هى مؤلفة من المشبهات وما يجرى
مجراها اعنى الوهميات وصورها ايضا كذلك وشاركها القياسات الاقناعية فى المواد ويخالفها فى الغايات والمشبهة منها بالواجب قبولها يقوى السفسطة
المقابلة للفلسفة وبالمشهور الخ المشابهة المقابلة للجدل وغايتها التزويج
والمشبهة بالمظنونات والمخيلة تغلب حتى ربما انها اذا وقعت ظنا او تخيلا فى
من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافية البرهان فى السفسطة شاملة لكل واحد
ممن يتعاطى النظر فى العلوم بحسب الافراد اما البرهان فما الذى كما عرفه الاعذية
المحتاج

المحتاج الى ما واما المسفسطة فما الغرض كما عرفه السموم المحترز عنها وكانت
منافع الكل الباقية بحسب استدراك المصالح المذكورة اختصر الشيخ فى هذا المختصر
على بيانها دون الباقية **اشاره** الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب
فى العلوم حد تكون عن ضرورة الحكم حد تكون عن امكان الحكم وقد تكون عن وجود عن ضرورى
مطلق كما قد تتعرض عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس تخصه مقدمات
وتنتجه فالمبرهن ينتج الضرورى من الضرورى وغير الضرورى من غير الضرورى
خلطا او صريحا **اشاره** ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان وتاليجه لا تكون الا ضرورية كما
سبق ذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاستغل الشيخ
ببيان حال السالب اولا ثم استدل بذلك على حال الموجبات اما الاول وهو ان المطالب
العلوم كما قد تكون ضرورية وهى كحال الزوايا المثلث وقبول الانقسام غير المتناهى للجسم
فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلول ان وجد او وجودية كالحسوف
للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم بنفسه وحينئذ
يكون الامكان محمولا لا محالة ويكون وجوديه اذا كان المطلوب هو وجود الحكم وعدمه
والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالازكار للحيوان
او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان واقلى الوجود اكثرى العلم فيما داخلان
فى الاكثرى الشامل الموجب والسالب ويكون الوجود فى هذا الاعتبار اما اكثريا واما
متساويا والمتساوى المطلق والاقلى باعتبار الوجود قلما يكونان مطلوبين
لتحذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا
بحسب الاغلب لهذا ذهب من ذهب الى ان البرهان لا يستعمل الا الضروريات او
الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقضى ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلى
باعتبار الوجود وكذلك المساوى ويكون ايضا مطالب البرهان خارجة عنها فالمطالب
بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد الضروريات
مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها فى البرهان ولان الممكنات لكونها باعتبار كالضروريات
وتمثيله الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب اما يكون
امكان حدوثها للكواكب بل نفس حدوثها وهى لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة
بل تتعاقب عليها فهى من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال
بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب تخصه مقدمات تناسبه وتفيد

نقينا فالبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري
مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضروريه او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية
وان قسل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا
كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضروريه ولم تجوزان يستعملها المبرهن للمطالب
الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب بطر نا في تحرير صورة القياس واما
ههنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك البرهان لا تتالف منهما على المطالب
الضروريه وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا
فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا
لهذه النتيجه وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس
فان الحس لا يفيد الحكم الكلي بل هو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا
اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا
ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران
علة لهذه النتيجه ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان
الحكم بالصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها
ما تشبه قولنا كل انسان وله طبيعة ما هي علة لكونه ضاحكا في بعض الاوقات وكانت
حينئذ ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية لا تنتج ضرورية
في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس
المقدمتين كما مر غير مرة من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية
وقد تكون غير ضروريه من الجهات والوجودية باصنافهما وبعد ذلك فاراد
ان يستدل بالرد على المخالفين فيه فقال فلا تلتفت الى من يقول انه لا يستعمل
المبرهن الا للضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها فانا اذا اردنا ان نبين صدق
ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ونستعمل في كل ما يليق به وانما قال ذلك من قال من
محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري
يستنتج في البرهان من الضروريات وغير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد
به غير هذا او اراد ان صدق مقدمات البرهان ضروريتها او امكانها او اطلاقها
صدق ضروري وذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات يقينية المطلوب
يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وهم اكثر من تاخر عنه من
ذلك

ذلك ان البرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب
العلوم الطبيعية وما حتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم
مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل
الا الضروريات او الممكنات الاكثرية وذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان البرهن
يطلب النتيجة كل حكم ضروريا او غير ضروري فيستنتج كل حكم مما ناسبه ويليق
به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كان او بنتيجة بالضرورة الى الاول
وهل ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها
ثم ان الشيخ اول كلام محصل الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق
فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان تحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات
البرهان ونتايجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان البرهن يستنتج الضروري
من مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر تما يستنتج غيره ولا ينال بذلك
والثاني ان تحمل الضرورة على التي يعلق بصدق جميع المقدمات في الصنايع اليقينية
وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم قوله واذا قيل في كتب البرهان الضروري
فيراد به ما يتم الضروري المورد في كتاب القياس وما يكون ضرورته مادام الموضوع
موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات
الذاتية على الوجهين الاولين اللذين فسر عليهما الذاتي في المقدمات ه وقد ذكر ان شرائط
مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتايجها بالطبع ليكون علة لها وثانيها
ان يكون اقدم منها عند العقل اي يكون اعرف منها ليكون علة للتصديق بها وثالثها ان يكون
مناسبة لنتايجها وذكر ان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النمط
الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما ناسبه ورابعها
ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون مطلقه عرفية شاملة
لهما وذلك ان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول
زوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى
ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعية ذلك الشيء والى ما يحمل
عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول
مثاله الحفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار نارا ولا يزول اذا صار ترابا والمرائي
اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض والضروري

بحسب الذات وهو الذي لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا
والمشروط بكون الموضوع على ما فرضوه يسمل الجميع وحاصلها ان يكون كليه ومعنى
ان يكون محموله على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنه حملا اوليا اولا يكون بحسب
اعم من الموضوع فان المحمول بحسب اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا
اوليا ولا بحسب اخص من الموضوع فان المحمول بحسب اخص كالضاحك على الحساس
لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه ولا يكون حمله عليه كليا واعلم
ان اخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ
ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما العاشر والرابع وذلك لان الاول والخمس من برهان
اللم وسنذكرهم والشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس مدرج بالقوة
في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضيه وكونه في
جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى
الثاني على بعض الوجوه قوله واما في المطالب فان الاتيان المقومة لا تطلب البتة
وقد عرفت ذلك وعرفت خطأ من يخالف فيه وانما تطلب الاتيان بالمعنى الاخر
وقد ذكر في الشرح الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما
هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن
لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الحنابلة فانهم
يذهبون الى ان الحس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في
جواب ما هو ليتحقق حينئذ حقيقته وقد ظهر مما هو خطأهم فالمطالب البرهانية
هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او الصورة جوهرا احد
المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لها وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان انه محمول
على الحيوان وهذا يدل على ان الحمل الذاتي الاولي عليه احسب عن اول بان النفس انما عرف
في اول الامر من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما تتحرك في الجسم وتصدر عنها اثر
فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس يعرف له من حيث هو وهذا المفهوم بل هو
جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم يحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول
في الصورة وما يجري مجراها وعن الثاني بان المطلوب ليس هو اتصاف الجسم للانسان بل هو
المحلية لنبوته له وانما تلوح المحلية عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال
وادعاء ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر بما حمول الحق متين لا يمكن ان يكون ما فوقه من

معا بل

معا بل ايما يكون على احد الماخذين الذين ذكرناهما في الشرح اولا

في مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ اشاره الى الموضوعات
والمبادي والمسايل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة تبحث
عن احواله او احوالها وادلة تلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء الذي هو موضوع ذلك
العلم مثل المقادير للمندسة موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله
والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالحدود والحساب واما لا على الاطلاق
بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي
او غريب كالكرة المتحركة للعلم بها والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان
يكون متناسبة ووجه التناسب ان يشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا
جعلت موضوعات الهندسة فانها تشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات
واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه والادوية والاغذية وما
شاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى
الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم
لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه بان يكون هو وصفه كما يقال
العدد اما مزدوج او فرد او يكون جزءا منه كما يقال الثلثة فرد او جزء منه كما يقال في
الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اولي او
مركب فانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها
في الشرح اول هي محمولات جميع مسايل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب في
قوله وكل علم مبادي ومسايل فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها تولف
قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول او اما مسلمة على سبيل حسن الظن
بالمعلم تصدر في العلوم واما مسلمة في الوقت الى ان يتبين وفي نفس المتعلم تشكل
فيها واما الحدود مثل الحدود التي تورد في موضوع الصناعة واجزائه وحين بيانه
ان كانت حدود اعراضها الذاتية وهي ايضا تصدر في العلوم وقد تحمل المسلمات
على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فيسمى اوضاعا لكن المسلمات منها
تخص باسم الاصل الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني يسمى مصادرات واذا كان
لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من نقل بعضها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها
عن تعديدها استغناء لكنها انما خصصت بالصناعة وصدرت بحمله المقدمات

وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه من علم اخر ٥ المبادي هي الاشيا
التي ينبني العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود
اشيا تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة واما جزؤه منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول
فقط واما جزؤه تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي ائتلف من اجسام مختلفة
الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وهذه الاشيا تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما
يحصل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداها كالاعراض
الذاتية فحدود القسم الاول حدود تحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صورت بها
كانت حدودا تحسب رسما وممكن ان تصير بعد التصديق بالوجود حدودا تحسب الماهيات
واما التصديقات فهي المقدمات التي منها تؤلف قياسات العلم وتنقسم الى بينة بحد قولنا
وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة بحد تسليمها ينبني
عليها ومن شانها ان تتبين في علم اخر وهي مبادي القياس الى العلم المبني عليها ومسايل
بالقياس الى العلم الاخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن
بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كانت مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات
وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند اخر وتسمى
الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في المذكرة
وقد تخلط مسايلها كما في الطبيعيات والامثل من تعديمها على الجزء المحتاج اليها
من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسايل وتصدير العلم بها اولى ويمكن بفهم وطائفة
كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات لانه حقيقها
بذلك والحق ان حكم الله في التصدير واحد واما الواجب قبولها جعل تصديرها استغناء
لظهورها وهي بتقسم الى عام تستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا
او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشيا المساوية لشيء واحد متساوية فانه تستعمل
في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يختص بالعلم والا فالتصدير
به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين معا كما يقال في الهندسة المقدار اما متشارك
واما متباين فيخصص الموضوع الذي هو المقدار والمحمول الذي هو المنقسم والمنفي
بالمشارك والمباين وهذا التخصيص صار في القضية العامة خاصة بالمنقسم وصالحة
لان

لان تحد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد
متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشيا بالمقادير وبصيغة المحمول ايضا مخصصا
بخصصه فان المساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهذه هي المبادي واما
المسايل فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال
والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى بالمتعارفة حدودا وضاعا ومنها مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت
الحاضر بتبين في موضع اخر في نفس المتعلم منه شكل ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من
موضوع الصناعة وحب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم
اخر اقول وهذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة
على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تختص بل الواجب
قبولها وذلك عند التصدير بها لا غير واما ان لم يصدر بها فانها لشدة وضوحها تستعمل
في كثير المواضع على عمومها من غير تخصيص وما ادري كيف وقع هذا منه فلعله
من الناسخين والله اعلم

ح نقل البراهين ومناسب العلوم

اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم اخر اما على وجه التحقق
وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للاخر واما على ان يكون الموضوع في احدهما قد
اخذ مطلقا وفي الاخر مقيدا بحالة خاصة فان الحالة تجرت بان تسمى الاخص موضوعا
تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الاكر
المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون الموضوع تحت
مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم اخر
لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته
مثل الموسيقي تحت علم الحساب ٥ العلوم تتناسب وتتآلف بحسب موضوعاتها فلا تخلو
اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه
التحقق او لا يكون الذي على وجه التحقق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي
وهو ان يكون احدهما جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة
والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا
منه والذي ليس على وجه التحقق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وبتقسيم
الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا

بحالة خاصة كالأكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى
ما يكون الموضوع فيهما شيئين فلكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار
اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص
الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يتحقق
الوجهان اي اللذان بحسب الحصول والذي ليس بحسبهما واحد فيكون الخاص بالوجهين
اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر
فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوع الخطوط المفروضة
في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع
من المقادير ولذلك يكون العلم البحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم
منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر والعلم البحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت
الاول ولا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى
الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون
اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا
لم يكن الموضوعان عموما وخصوصا من وجه اما ان يكون الموضوع شيئا واحدا او يختلف بحسب
قيدين مختلفين كاجرام العلم فانها من حيث الشكل موضوعة للمتيئة ومن حيث الطبيعة
موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق ان يتحد بعض المسائل فيهما بالموضوع
والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما
واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلوا اما ان يكون بينهما
تشارك في البعض او لا يكون وان كان وهو كمثل الطب والاخلاق فان لموضوعيهما التواكل
في البحث عن القوى الانسانية لكن من جهتين مختلفين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد
في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك اصلا اما ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين
في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلوا اما ان يوضع احدهما
مقارنا لاعراض ذاتية يحتقر بالاجزاء ولا يوضع فان وضع فيكون العلم البحث عنه
من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم البحث عن الآخر وذلك كالموسيقى والحساب
فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة
يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها ان تنسب بعدد ما
مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت محررة ان يبحث عنها في علم الحساب
فلذلك

فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين
مقارنا لاعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب
وقد حصل من هذا البحث ان كل علم تحت آخر انما يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون
موضوع العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا الكلي احدهما
وضع مطلقا وفي الآخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع
السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع
العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع **قوله** والاكثر الاصول
الموضوعية في العلم الجزوي الموضوع تحت غير انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق
على انه كثيرا ما تصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزوي السفلاني فالعلم
السفلاني يسمى جزوا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كلا بالقياس اليه والكثير المبادي
الغير البينة للجزوي انما تكون مسائل للعلم الكلي متبين فيه وذلك لقولنا الجسم مؤلف
من هيولى وصورة والعلل اربع فانهما مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى
وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع خلو الجسم من احد الاربع مسلم في الطبيعي
وممنوع في الالهي لاسناد الدور على انه اصل موضوع هذا وشرط في هذا الموضع
ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبتنية على ما تبين في الفوقاني لئلا يصير البيان
دورا **قوله** ولما كان علم فوق علم وتحت آخر وينتهي الى العلم الذي موضوعه علم ٥
الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة
الاولى ٥ العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب
وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون
موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان الطبيعي لثلثة
اوجه من الاربعة المذكورة من الاول الثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان
وقد اخذ في الطب مقيدا بالقيد وانما نظر فيه من حيث يقترن بعض الاعراض الذاتية
للحيوان ٥ علم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يبحث في اجزاء والطبيعي
تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شيء اعم من
الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فالعلم الاعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض
الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والملازم والمحاذي وبعض
ههنا بحث وهو ان هذا الفصل مندرج في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل

البراهين والفصل الذى قبله يترجح فى بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر
تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمها على هذه الرواية ولم يذكر الوجه فى ذلك
فاقول اصح الروايات ما اوردناه يعنى برجمتها اما مر وليقل البرهان معنيان
احدهما ان يكون علما سببيا على اصل موضوع يتبين به علم اخر ويكون البرهان الذى يتبين
به ذلك الاصل منقولا من حمله الى العلم الاول المبنى عليه حتى يتم ذلك العلم به والثانى ان لم
ان يكون المسلمة من علم ما والبرهان عليه انما يكون بسبب حقه ان يكون فى علم اخر
وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم ليبان بذلك المسئله كمسائل المناظر والموسيقى فان
من حق براهينها ان تكون بعينها من علمى الهندسة والحساب وذلك ان تلك المسائل لو
جردت عن رؤية البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك
الاعتبار ان لم نعتبر احوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه
لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعى واسم النقل بهذا المعنى الثانى احق منه بالذى
قبله الا ان استعمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثانى **اشاره** الى ان البرهان لم
وبرهان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب بنفسه امر لوجود الحكم وهو نسبة
اجزاء النتيجه بعضها الى بعض كان البرهان برهانا لم لانه يعطى السبب بالتصديق
بالحكم ويعطى السبب وجود الحكم وهو مطلقا معطى للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا
للتصديق فقط فاعطى اللمية فى التصديق ولم يعط اللمية فى الوجود فهو المسمى
برهانا ان لانه دال على انية الحكم فى نفسه دون لميته فى نفسه وان كان الاوسط
فى برهان ان مع انه ليس بعلة بالنسبة حتى النتيجه هو معلول بالنسبة حتى النتيجه
لكنه اعرف عندنا يسمى دليلا مثال ذلك قولك ان كان كسوف قمر فى الارض
متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمرى موجود فالارض متوسطة
واعلم ان هذا استثناء كالحد الاوسط وقد بينت التوسط بالكسوف الذى هو معلول
التوسط والذى هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فتبين الكسوف ببيان توسط
الارض واما يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من القبيلين الحدود مشتركة وليكن
الحد الاصغر محمودا والحدان الاخران مشعوريه غائرة باحسه وحمى غب
والمعلول منهما القشعريرة **ه** الحد الاوسط فى البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق
بالحكم الذى هو المطلوب بالعقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف
ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم فى الخارج او لا يكون وان كان
فالبرهان

والبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون
الاوسط فيه معلولا الوجود والحكم فى الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثانى لا يخص
باسم والدليل يشارك برهان لم فى الحدود ويتحالفان فى وضع الاوسط والاكبر وفى
النتيجه واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب فى الوجود والعقل
والعلم اليقينى بماله سبب خارج عن اجزاء القضيه لا يحصل الا به كما ذكرناه ممقل متاه
اقدم فى الوجود والعقل جميعا من النتيجه واما برهان ان فلا يعطى السبب الا فى
العقل فقط والعلم اليقينى يحصل به اذا كان السبب العقل مستدلا الى سبب الوجود
الا انه يكون غير مذكور فى البرهان والواقع فى البرهان يكون سببا فى العقل فقط ويكون
البرهان به برهان ان ومعدنا هذا البرهان اقدم فى العقل لانها اعرف عندنا
ولسنا ما قلنا فى الطبع وانما عرفا بلم وان لان اللمية هى الحقيقية والانية هى الثبوت
وبرهان لم يعطى علمه الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطى علما فى الوجود لكنه
يعطى ثبوته فى العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائى والاخر اقترانى حملى
يمكن ان تتمثل بهما فى برهان لم وفى الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائى وهو التمثيل
بالكسوف وتوسط الارض فظاهر مشهور واما الاقترانى فهو نحو قولنا كل
حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة الفائضة فى الاعضاء التى تفارق وتعود فى
كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف وليست هى بعلة للقشعريرة بل هما معلولا
علة واحدة وهى الصفراء المنعفنه حارة الورق وحينئذ يكون البرهان هو الحدود
المذكورة فى الكتاب عوضا من برهان ان وان كان المراد من حمى الغب الصفراء
المنعفنه حارة الورق على وجه تسمية العلة بمعلولها الحاصل كان المثال صحيحا
وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة **قوله** واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط
علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود
الاكبر فى الاصغر وهذا مما يغفلون عنه مع سبب ان تعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا
للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر فى الاصغر **ه** وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر فى الاصغر
والحكم هو الثانى وعلة الاول غير علة الثانى فالاوسط علة فى برهان لم ومعلول فى
الدليل للثانى دون الاول واهل الطاهر المبطنين قد غفلوا عن هذا الفرق والشيخ
اوضح الحال فيه وبما يزيله بيانا ان الاوسط يمكن ان لا يكون مع كونه علة لوجود الاكبر فى
الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذا الخشب مع انها معلولة للنار

ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف فله موالف واما في
الدليل فلا يمكن ان يكون الا بسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر
في الاصغر لوجود الاكبر انه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا
وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما تكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين
احدهما ان يكون الاكبر وجوده الاني الاصغر كالخسوف الذي للوجه الاني القمر فهو علته علة
وجوده في القمر والثاني لن تكون علة الاكبر علته اينما وجد كالصفراء المتعفنة خارج
العروق التي هي علة للحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير
هذين الموضعين فعلتاهما متعاندتان **اشاره** الى المطالب من اقسام المطالب
مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود محمولا كذا والمطالب بطلب احد طرفي النقيض
المطالب العلمية تنقسم الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي ابدا تنها ولا تقوم
غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع
ويمكن ان تقوم غيرها مقامها والامهات حد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطلب
هل وما ولم لان كل واحد يستعمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة واضيف مطلب اي
اليها فصارت اثنان للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يستعمل
على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة
كقولنا هل زيد موجود له الدار **قوله** ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية
ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل ذات الشيء حقيقته ولا يطلق
على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما هو ويجاب بما يضاف المقول
في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود والحقيقة في جوابه وربما تقام الرسوم
مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية
مفهوم الاسم لقولنا ما الخلاء وانما لم نقل عن مفهوم الاسم لان السؤال هذا لا يصير لغوا قبل
هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات
ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل
على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم
قوله ولابد من تقدم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما دال على الاسم
المستعمل حدا للمطلب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ
اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءا للمطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي يطلب
شرح

شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ومعنى قوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
حدا لتفسير هذا المطلب ليتميز عن قسيمه فان التقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به
شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا بحد دون الاخر وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم
المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما او الذي لا يكون مدلوله حدا مفردا
للمطلب يعني السؤال عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا او الحدود انما تكون
بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو
مفهوما كان تحصل لكل الذوات اعني وجودها ايضا معلوما والا تكون للسؤال هل
البسيطة حينئذ فائدة وحينئذ لا يكون السؤال بما قبل هل **قوله** وكيف كان
فان المطلوب فيه شرح الاسم اي وكيف كان الحال فان المطلوب السؤال بلفظة ما هل
الذي يتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا
اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء
فقد استعملنا اسم الخلاء على انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فلطالما
جزء المجموع ويكون قولنا جزءا للمطلب في هذه الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل
وقولنا مفهوما نصب انه خبر لم يكن واما اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما
بصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حدا المطلب مفهوما فانه مطابق
لمراده مستغن عن التحملات التي اوردناها وذلك واضح **قوله** فاذا صح للشيء
وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسما ان كان فيه تجوز ومعناه ظاهر ومثاله
اذا اذا قلنا في جواب ما هو المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط
متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا انه الشكل الاول من كتاب اقليدس صار
قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات **قوله** ومنها مطلب اي شيء الشيء ويطلب
به تمييز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء الشيء وهو ايضا
مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه وربما يجاب عن اي عما يميز
تميزا ذاتيا وقد يجاب عما يميز عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا
المطلب في الاصول ان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة
كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه يعد الجواب عما هو في حال الشركة تعين
لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقايق بالفصول وان لا يقوم غيره حينئذ مقامه
قوله ومنها مطلب لم الشيء وكانه يسأل عما هو الحد او وسط اذا كان العرض

حصول التصديق بجواب هل فقط او تسأل عن ماهيته السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول
التصديق بذلك فقط وكيف كان بل تطلب سببه في نفس الامر ولا شك ان هذا المطلب
بعد هل في المرتبة بالقوة او بالفعل ٥ مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط
كما يقال لم صار الكل واحدا واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد
وههنا نكتة وهي ان المطالب كما ذكروها المتأخرون فللمتقدمين اضعاف ما نقلوها
بان جعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق وتطوى الباقية فيهما
وعلى هذا التقدير يمكن ان تطوى مطلب لم في مطلب ما حتى تكون الاربعة من مطلبي ما
وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسأل عن ماهو لحد الاوسط
او عن ماهيته السبب ٥ مطلب كم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل كما يقال هل القمر
منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة كما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن
الحكم بالخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الشيء وابن
الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية للست من الامهات بل تتنزع عن ان تحد فيها وتستغني
عنها كثيرا ٥ مطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم تعلم نسبته
الى الموضوع المطلوب حاله ٥ لم يذكر السيد مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات
المسهورة ٥ مطلب جزئية لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب الاربعة والاتم
فائدتها فان ما الاكيفية له مثلا لا يسأل عنه بكيف وان كان تنزع عن ان تحد الاصول
ويستغنى عنها ٥ مطلب هل المركب اذا كان المسئول عنه معلوما بماهيته ومجهولا
بانتسابه الى الموضوع مثل هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الان ٥ واعلم فان
لم يفطن لذلك لم يقم ذكر المطلب مقام هذا وكان مطلبا حاريا عما عد ٥ منه يظهر ان مطلب
اي اذا عد في الاصول يهوم مقامها فيقال الى كيفيته له على اي امكان هو على اي وقت هو وحينئذ
لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا حاريا عما عد قبلها

النمط العاشر في القياسات المغالطية

ان الغلط قد
يقع اما بسبب القياس وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته وهو ان لا يكون
على سبيل شكل منتج او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذا قد وضع فيه
ما ليس بعلة علة اولا يكون قياسا بحسب مادته اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته
اختل امر صورته واذا سلم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه
فاذا روعي فيه تشابه احوال الوسط في المقدمتين عن احوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم
لم يجب

صوره

واما ان يكون

لم يجب تسليمه ولم يكن قياسا واجب القبول وان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق
بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا
القبيل وذلك اذا كان حد الاصغر مساويا للاوسط في حدود القياس مع اسماء مختلفة في احد الواحد لان يكونا
مختلفي المعاني فاذا روعي في القياس صورته لم ما اشرنا اليه واحوال مادته لم يقع خطأ
من قبل الجهل بالمادة لكن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول
الغلط يقع لسبب يرجع اما الى المادة القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات
ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب القياس واخر
القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى المادة يكون لسبب يرجع
اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا
ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات
الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض
وهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل
شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فالغلط اما ان يكون السبب هو
ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب الاول وهو
المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحاح الى شرح فاخره الى ان يفرغ
عن القسمة ويستخلص بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس
الذي انتج المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة
للنتيجة واليه اشار بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع
فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس وهو ان يكون القياس مشتملا على
مقدمات لو وضعت بحيث يكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة
قياس حرجت عن ان تكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله
وان كان قياسا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق والناطق
من الناطق من حيث هو ناطق حيوان وذلك لان القياس انما ينحقق بحسب الصورة هل
الحدود واما مع اسقاط القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق المقدمتان جميعا او مع
حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى
وان حذف عن الصغرى واثبت عن الكبرى لتكونا صادقتين اختل صورة القياس فلم تكن الاوسط
مشتركا فالقياس المحقق منها بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة

المصادرة على المطلوب

ولذا كان السبب في هذا القسم مرجعه المادة قوله وقد عرفت الفرق منهما اى بين
القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على
المطلوب الاول من هذا القبيل اى مما يقع الغلط فيه مرجعه التاليف لا من جهة المادة ثم
اخذ في بيان المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان حدان مرجعهما القياس الى قوله
والواجب ان يكونا محمولين في المعاني والمصادرة على المطلوب تشتمل على حدين مترادفين يلزم منهما ان يكون
احدهما محمولا على الاخر والحمل هو الذي يتحد احدهما والثانية هي النتيجة عينها
فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله
كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا
غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة تقتضي تياعل النتيجة والمقدمة
المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على
المطلوب من الغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما استدلال
على حكم غير مسلم بل لان القياس المستدل عليهما تاليف مع النتيجة اما من خلل ليست
اقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة والاولى
جعلا من مباحث كتاب القياس جعلهما من اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي
وقد ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس ومما يخلان الصورة والمادة
وبسببهما يخل ان الخلل فيهما سوء التاليف واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة
معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وادرج جميع ما يتعلق بالتاليف
القياسي بلغة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا رد في القياس صورته ثم
ما اشرنا الله مراعاة ما ذكره لم يقع خطا من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس
بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله هذا اما ان لا يكون الغلط في كون القياس
قياسا واجب القبول ولكن بسبب المقدمات مقدمة وانه تقع الغلط بسبب الاشتراك
في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما يقع بسبب
الانتقال من لفظ الجميع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كائنا للكل
وما يكون للكل كائنا لكل واحد لاشتراك ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما
كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق كان
صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان نقول كان امرؤ القيس شاعرا صح ان امرؤ القيس

كان

المصادرة على المطلوب

للامر

كان مفردا وان امرأ القيس الجميع شاعر مفردا فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه
اذا صح ان الخمسة زوج وفردا حتما عاصح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال
على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرأ القيس شاعر وانه جميل يصح على الاطلاق
وكيف شئت انه شاعر جيد اى في الشاعرية وهذا ايضا مناسب لما يكون الغلط فيه
بسبب المعنى من وجه ولكنه يشترك من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ لما مر عن بعضهم ان
القسم الاول هو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا اى هذا القسم
وبدأ بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظة اما هذه اخت التي في اول الفصل
في قوله الغلط فاما ان يقع اما بسبب القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب المقول اما
افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وسقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما لا يكون لفظيا
وبدأ بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه يحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك
في جوهر اللفظ المفرد او في هيأته في نفسه او في هيئة اللاحقة به من خارج او في التركيب
المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن التركيب غير مركب او غير المركب مركبا فاشار
الى القسم الاول والثاني وسمى الاشتراك اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط
بسبب اشتراك مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اى في النمط
السادس واورد له مثالا وهو انتقال الذهن من احد جزئي لفظة كل حالتي الاطلاق
على الجميع وعلى كل واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال
الى القول بالاشتراك بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في
اللفظ المفرد وانما خصه بالذكر لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج اليه
في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشتمل الآحاد معا وكل واحد يأخذ الواحد فالواحد
على سبيل البدل بشرط احد هما ان لا يكون مع الماخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد من الماخوذ
واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا
فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وانها فرد الى القسم
الخامس واورد له مثالين احدهما اما اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وصح فيظن انه
يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو
قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فظن انه يصح حمل كل واحد من لفظتي كان وشاعرا
عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة وهي خبرها والمحمول والمجموع
قضيته دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا والاصح الثاني لان افراد لفظة كان يدل

على ما

انما اخذت تاءه وهي المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرؤ القيس وانما صح الثاني لان حذف
الهاء كان دليلا على انها اخذت رابطة لا دالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر
وحينئذ فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير يلزم من حمل
الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الان ان البيت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد
شاعرا والمثال الثاني اذا اردنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فنقول انه يصح قولنا الخمسة
زوج الخمسة فرد على قياس اذا اردنا المعسل حلو واصفر وصح فصح قولنا العسل
حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الاشكال على العكس هذا الى القسم السادس ويمثل
بان يقال انه اذا قلنا ان امرؤ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين
صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال هذا ايضا ينافي سبب ما يكون الغلط
فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال قولنا الحمل الذي يحكي ذكره في الاغلاط
المعنويه فان الجيد المطلق اذا حمل على الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما بين المحمول وكان
وكان لحمل الموجود المطلق على الموجود بالقوة في مثالنا المذكور له لكنه ههنا يكون شركة اللفظ
وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال قولنا
الحمل ان يحدث من تركيب لفظي يقال عليه قوله وههنا مغالطات مناسبة للغلط اشار
الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا اربعة وسيشير الى الثاني والثالث
الباقيين منها قوله وطريق الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام
العكس وبسبب اخذها بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ
ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال قولنا الحمل المذكور وقد عرفت ذلك يريد به القسم
الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله
وطريق الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يعم الغلط بسبب استراك وما معه والغلط
واعلم ان الاغلاط المعنويه لا تتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في حد
الكتاب فاذن هي انما تقع في التاليف ثم تكون اما في القضايا انفسها او تكون بين
القضايا والذي بين القضايا اما ان يكون قياسيا واما ان يكون غير قياسي والتاليف القياسي
قد مر ذكرها اما التي تقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي نريد
ان نذكرها هاهنا وهي ثلثة لانه اما ان التاليف يقع اما بين حدود لا يستحق احدهما ان يحكم
عليه والآخر ان يحكم به واما بين حدود يستحقان ذلك والغلط في الاول لا يتصور
الا ان يكون السبب فيه صحة ان يحمل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه

الغلط

والسبب

وذلك امام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ فيها بدلا عما
يستحق ان يكون حدودا من القضية شيئا من معروضاته او عوارضه او لا يكون كذلك
بل شيئا مناسبا له او على وجه آخر غير الوجه الذي يحب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وذلك ان الحكم المتعلق بالذات ما يستحق ان يكون حدودا من القضية وبالعرض
ما يعرض معروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي
مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا يتالف منها
قياس وهو المسمى بحمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق
بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء
الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ومن القسمان المذكوران
من المثلثة والثالث اخذ اللاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
كما مر في النمط السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه بحروحراه والخامس
اغفال بوابي الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والحرية والسور وعن
ذلك مما نختار احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما
اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه

السبب مكان السبب واخذ ما بالعرض مكان ما بالفعل

قوله فتجد اصناف المغالطات منحصرة في استراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره
او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس
واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اللاحق للشيء واغفال بوابي الحمل ووضع ما ليس بعلة علة
والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته لما ذكر اسباب
الغلط عاد الى عدها بتسهيل الضبط فاشار ههنا الى القسم الثاني من اللفظ التي لم يذكرها
فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكره فيما مر وهو
اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا استعراض لبيان الحصر قوله
وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والانجام في باب المغالطات
اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية قوله ومن التفت لفت المعنى

او ذكر في المقدمتين

ومجرى ما تحيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معاني الالفاظ وراعاها تتوابعها
ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس ثم علم اصناف
القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يحققه على نفسه معاودا
ومراجعا فغلط عنوا اهل ان يحرز الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له يقال

المنفية لفقته اى نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها امن من الغلط
فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرايط الصحة ولوازم من شرايط الصحة
واسباب الغلط بقول ملخص وهو انه اذا اخذ المعنى وجرد ما يحتمله اللفظ اى
الالفاظ الذهنية وما ترشح من احوالها فى الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ
وجرد المعنى عن الشوايب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء القياس
مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود
فى المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا
راعى شرايط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات من اى
الاصناف المذكورة فى النهج السادس هى وراعى شرايطها امن من الغلط المتعلق بمادته
ثم ان من غلط لتعذر رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى تفقد كل واحد منها
فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية ولتعلمها وبالله التوفيق واليه
انتها الطريق تم قسم المنطق بحمد الله وحسن توفيقه

فى تاريخ وفات الشيخ ابو على ابن سينا
حجة الحق ابو على سينا در شجع آمد از عدم بوجود
در شصا کسب کرد کل علوم در تکز کرد این جهان بدرود
فى تاريخ وفات المحقق خواجه نصير الدين الطوسى
نصير الملة والدين آن محمد طوسى يگانه كه چو او مادر زمانه نزاد
بسال ششصد وهفتاد ودو ذى الحجه بروز هژدهم اندر گذشت در بغداد
در وفات خليفه بغداد
سال هجرت ششصد وپنجاه وشش روز پنجشنبه چهارم ازصفر
شد خليفه پيش هلاكو وازان دولت عباسيان آمد بسر

قال الشيخ فى الشفاء فى بيان تحقيق الطبيعة والصورة ٥ اما فى الساير طان الطبيعة
هى الصورة النوعية بعينها فان طبيعة الماء هى بعينها الماهية التى بها هو ما هو لكنها
انما تكون طبيعة باعتبار وصورة باعتبار فاذا قيست الى الحركات والافعال الصادرة
عنها سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها لنوع الماء واذا لم يلتفت الى ما يصدر عنها من
الاثار والحركات سميت صورة ثم قال بعد ذلك واما فى الاجسام المركبة فالطبيعة
كشىء من الصورة ولا يكون كمال الصورة فان الاجسام المركبة لا تصير ما هى بالقوى المحركة
لها بالذات الى جهة وحدها وان كانت لابد لها فى ان تكون هى ما هى من تلك القوى فان
تلك القوى جزء من صورها وكان صورها تجتمع من عدة معان فتحدث لاسبابه فانها
تضمن معانى الطبيعة ومعانى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه
كلها نوعا من الاجتماع اعطت الماهية الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاول
ان يتم العلم الاولى

الحكمة

فهرست الحكمة تشتمل على عشرة انماط

النمط الاول فى تجريد الاجسام
فيه تسعة عشر اشارة واربعة عشر تنبيها واربع تذنيبات وتسعة اوهام

النمط الثانى فى الجهات واجسامها
فيه عشر اشارات واربعة عشر تنبيها واربعة اوهام وتذنيب وتذكرة وتكملة

النمط الثالث فى النفس الارضية والسماوية
فيه خمس عشرة اشارة واربعة عشر تنبيها وخمسة اوهام وتكملة ومقدمة

النمط الرابع فى الوجود وعلله
فيه اثنا عشر اشارة وثلاثة عشر تنبيها ووهمان وتذنيبان وفايدة

النمط الخامس فى الصنع والابداع
فيه اربع اشارات وسبع تنبيهات ووهم وتكملة واوهام وتنبيهات

النمط السادس
فيه عشر اشارات وتسعة عشر تنبيها وثمانية اوهام واربع تذنيبات ومتوهمتان وثلاث تحصيلات وحيرتان وفايدة وتذكير

النمط السابع فى التجريد
فيه سبع اشارات واثنا عشر تنبيها وستة عشر اوهام ووهمان وتكملة وثلاث تنبيهات وحكاية وتكملة

النمط الثامن فى البهجة والسعادة الاخروية
فيه اشارة وسبعة عشر تنبيها واحد ووهمان وتذنيب

النمط التاسع فى مقامات العارفين
فيه خمس عشرة اشارة واثنا عشر تنبيها

النمط العاشر فى اسرار الآيات
فيه اربع عشرة اشارة واربعة عشر تنبيها وتذنيب وتكملة ووصية وتنبيه وخاتمة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الثقة

قال الشيخ رحمه الله هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل تستبصر بها
من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتوفيق والهادي العبد
وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذا الاخر اكل الضن على من
لا يوحد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات ان حذر التوعين من الحكمة النظرية

عنك

اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن اغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض
العقل في ما حكم هما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك
للاراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرجى ان تتطابق عليها اهل زمان
ولا يكاد تتصالح عليها نوع الانسان والباطن فيهما يحتاج الى مزيد تحديد للعقل وتمييز
من الذهن وتصفية للفكر ومداقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال
عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد
خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما متوق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل
الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الحمقى والكل
وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن
وانا اسال الله تعالى العصمة في البيان والعصمة من الخطاء والطغيان واستمر اعلى
نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجد مخالفا لما اعتقده فان الدهر غير الزد
والنفس غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في جواهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النمط الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنمط وابواب
هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انماطا
وهذا مقصوده بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع
وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني
تحقق حقيقته والمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول اذ ليست مما لا تكون جواهر فتصير
جواهر بل هو الثاني وان المطلوب تحقق حقيقتها اي تركبه من اجزاء اتم المادة
والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية
وذلك لان العلم الاول اشار الى تعلمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس
الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدم في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم
من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات
الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي
يبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسايل من الفلسفة الاولى وكانت هي الغاية في الفلسفة
الباحثة عنها مبنية على مسايل اخرى طبيعية كفى الجزء اللا يتجزى وتناهي
الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه
الحوالة من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقدم الابحاث
المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالها اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما
يبتني عليه الابحاث عليه من المسايل الطبيعية فلما وجب عليه ان يصدر الكلام
بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مقاصد الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي
حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين
وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده
بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق
وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه
موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حد المذكور اما اولا فبان الجوهر
ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست
بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ مبنى نسبة ما يلزم كونها عرضا احتياج
محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول
انه انما يلزم كون الجوهر جنسا في كتبه ما اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل
كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر والاشارة الى ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني
انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل
للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا الترتيف
مغالطة ثم افاد ان الجسم يكون اما مولفا من اجسام مختلفة كالحيوان او عن مختلفة
كالسرير واما مفردا واشار الى انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة
حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقدير ين واما ان يكون متناهية او غير متناهية
قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا يتجزى متناهية
وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء والاكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا
من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة

وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره
محمد الشمني ستاني وكذا له سماه بالمناحي والسانات هكذا قال الشارح في كتابه المرسوم
بالجواهر الفريدة ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير
متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف
فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى قوله وهم واشارة قال الفاضل الشارح
ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل وذلك لان العقل ربما يعرض له الغلط
من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرازي الباطل بالوهم تسمية المسبب بالسبب مجازا
وقد مر انه نسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل
المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن المواد الخارجة او النظر فيما سبقه من
البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة عقبه
عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ه فقوله ه
كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع
التي ينفصل او تتصل الجسم عندها وهي مواضع ما عدا نهايات عند منتهى الحد الاكمل ينفصل
الجسم عندها حسا بينهما كمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله ينفصل عندها
اجزاء غير اجسام تتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام
لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين
عن التماس ه ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام
تتألف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب
يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام متسلسلة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها
تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما ينافضهم به على ما ينبغي لمن يفعله ناقضوا الاوضاع
وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه لا انقسامات الجملة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما
ان تقبل الانفكاك والتشكك بحسب كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء
اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم اول بالكسر والثاني بالقطع
والثالث بالوهم والفرض والغاية في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر
على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا تقدر على الاحاطة بما لا تناهي والفرض العقلي
لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة
عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها
بحذف

ما قال الاولون ان الكمال هذا مذهب طائفة
منهم وهم ارسطو وجمع من متقدمي
فلاسفة اليونان والحكماء الاسلاميين
ارادوا بالحكماء المتألهين وعلى ان
النظر بذلك الطائفة دون الرواقيين
فانهم الطبيعيون الحكماء في الحكمة النظرية فالتبكيت
منهم الى ميون ٥

بحرف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق
بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون
ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر
وانه ليس واحد من الطرفين يلقاه باسره ه هذا اشارة الى ما ذكره في النقض
وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما
ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فقد انقسم
بالثنائي والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا ينافض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام
من هذه الاجزاء لان التأليف لا تصور له بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي
كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه
ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي
التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا لوهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما
ان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله
لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته
على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى ابطال القسم الثالث بما يقتضيه المشتمل
على القسمين الاخرين لكن اعني الاول والثاني وكان يقتضيه قولنا ليس كل واحد
من الطرفين يلقى من الوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم
الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر مع ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني
بقوله وانه ليس واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب
لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى ابطال
القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يرتاب الا قتصار على نقض الخصم
بل يقتضي ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات
وان لم يذهب اليها ذاهب قوله وانه يحتمل جواز مجوز فيه مداخلة
الوسط حتى يكون كائنا او حيزها او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من
ان يقف فيه ه يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد
المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند العامة للاخر غير الحيز ودلك لان الكان
عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاحتواء
عندهم هو ما يسميه الحكيم مكانا واما الحيز عندهم هو الفارغ المتوهم المشغول المتحيز

الذى لو لم يشغله لكان خلأ كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور الحكماء
فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر للمحوى والمكان
المفارقة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج
الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا ينافى قسمة العبارة
والمعنى ان الطرف لو جاز ان يداخل الوسط فلا بد من ان يفارق الوسط قوله فيلقى غير
ما لقيه والقدر الذى لقيه دون الالتقاء المتوهم للمداخلة ٥ اى صلق الطرف حال النفوذ
من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال المماسة قبل
النفوذ والقدر الذى لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون الالتقاء المتوهم حال النفوذ
للمداخله والمراد سد ما بينه الملاقى والخالين من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط
بقسمين وممكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ فى الوسط قبل تمام
المداخله غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير ما التقاه
عند تمام المداخلة وهو الالتقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط لانه اقسام
والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا السيلان اقناعى لا برهانى
واصول هذا التفسير يقتضى ان يكون المنفوذ الذى هو حركة اولا وهو حال
المماسة ووسطا وهو الحال الذى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخرا وهو حال
تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأى نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة منفصلة فى
ذاتها قابلة للانقسامات وانتائه مبنى على نفى الجزء ولا يصح على رأى مثبتيه
من ان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون المنفوذ فى الجزء
الواحد وسط منسوبا فى حالة وملحوظا باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثانى
لا يكون اقناعيا بل يكون مستدلا على مصادرة على المطلوب قوله والالتقاء المتوهم للمداخلة
يوجب ان يكون ملاقى الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له وان الاستمرار فى
الوضع اذ الافتراق عن لقائه يحصل لا محالة وسط وطرف ولا يتلاحم فان كان
شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة الملاقاة بالاسر بل بقى افتراق والقسم ما
يتلاقى ٥ اى المداخلة التامة بعض ان يكون الطرف الملاقى للوسط بعينه ملاقيا للطرف
الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز فى الوضع بين المداخلين
والوضع ههنا هو كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية
الى احدهما لا يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا افتراق عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون

تربت وسط وطرف اى هذا الفرض ينافض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازيد بالتحيز
اى ينافض الحكم الثانى ايضا وان كان شئ من ذلك اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن
الملاقاة بالاسر وحينئذ ينافض الحكم الثالث وينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة
ينافض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالجزء يستلزم القول
باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او ببعض وذلك يستلزم القول
باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها فى الوضع او تحيزها
وهل يحال القول بها محال مهد القرينة هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حيث مبنى
الاجزاء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما
يستقبل وهما غير موجودين والا ما فى الحال ولو وجدا لما كانت الحركة موجودة وهو ان
انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار بل اذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به نقطع المتحرك
من المسافة والا لانقسم ما فى الحال من الحركة وهو اذن جزء لا يتجزى ويحل هذا الشك عند
اتصال المقادير على ما سيأتى ان شاء الله تعالى وهم وانحلاله ٥ ومن الناس من يكاد يقول
بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية ٥ يريد ابطال الاحتمال الثانى المنسوب الى النظام
وغيره من احتمالات الاربعة المذكورة وهو انها وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على
ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يروا ان ما هو موجود
فى الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فطنوا ان كل ما يمكن فى الجسم من انقسامات
التى لا تتناهى وهو حاصل فيه بالفعل فحكموا بانه مستمد على ما لا تتناهى من اجزاء صار بحيث
وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا فى الجسم من انقسامات فهو لا يمكن
ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم وان الكثرة انما تتالف من آحاد وان
الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اجزائهم مقدار متناه فيها ان الجسم
يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل
القسمة وينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذى لا يتجزى
وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون بالجزء متناهية وهو لا يذهبون
الى ما لا تتناهى وهو لا كادوا ان يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل
قد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع
مسافة محدود فى زمان غير متناه ان تكلموا القول بالطفرة الما الزموهم ايضا وجوب كون
المشتمل على ما لا تتناهى غير متناه فى الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هو لاء اصحاب المذهب

ظنوا ان القول بالجزء يستلزم القول بتداخل الاجزاء وليس كذلك

الاول بحركة الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية
لجزء واحد لكون القريب اسرع منه او تكلفوا القول بسكون البطيء بعض ازمنة حركة
السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع عليهم
بالطفره وبفك الرحا على ما هو المشهور قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية
او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيهما قال الفاضل الشارح الكثرة
تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاول من مقوله
الكم والثانية من مقوله المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي اذا اراد
به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات
ايضا واذا اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة بحقيقته لانه لا يكون
موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافته لان
الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان تحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام
اقول وهذا مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا
كان كل متناه نوخذ منها مولفا من آحاد ليس لها حجم اذ لا شئ من حجم الواحد لكن بالتيفها
مفيد المقدار بل عسى العدد بقدره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو
اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار
الى ابطال القسم الاول بان التالف عاد ذلك التقدير لا يكون مفيد المقدار وذلك ان الحجم الازدياد
به ثم قال بل عسى العدد اي عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال
الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار
وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا بالمقدار الواحد منها
يكون الحيز الواحد وحينئذ يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الحقيقة او بشئ من
لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشئ من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ
لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات
بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في
العوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا امتياز
في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للمحفوظ المختلفة وتكون متعددة
تلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون
وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي

قوله

الكثرة تقع بالاشتراك على معنيين

الاثنين ليس بكثرة اضافية

قوله لكن الشيخ ارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان لكثرة متناهية منها
حجم فوق حجم الواحد واما كنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة وكان
جسم هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يولف من كثرة متناهية جسما
ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما ياتي باضافة
بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المولف طولا عريضا عميقا فيكون جسما
وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك
لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مما
ان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك ان يقال
واما كنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات واخل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ
او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الداعي لهذا الاضمار واحتياج الان
الهاء في قوله واما كنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التي يعود اليها
الضمير في قوله منها والتالف من الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يفرض
اولا تالف الكثرة الاولى جهة ثم يحتاج للتالف في الجهات الاخر الى تغيير تلك الكثرة وكان
الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان التسوية بين
الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المولف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد
عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما
لا قبلها والاصوب ان يفسر اضافته بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه والعلم
ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القايلين بان كل جسم تالف مما
لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقتنع بذلك بل قصد بيان
ان الاجسام المتناهية المقادير لا تالف مما لا يتناهى اصلا قوله كان نسبة حجمه
الى حجم الواحد عن متناهية نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وهذا اتى بقوله
ان كان الكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والحيز متصلة شرطية وذهب
الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الواحد الى قوله متناهي
المقدار قضيته واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضيته اخرى هي قوله كان نسبة حجمه
نسبة متناهي المقدار ولفظة كان رابطة والمجموع قال المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه
وبدون الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من التيفها
في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي المقدار مولف من اجزاء غير متناهية

نسبة شئ متناه الى الغير الى متناهي مساهي القدر واعلم انه لم يحسر النسبة من المولف من اجزاء
المتناهيه وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيّره جسما وذلك لان النسبة لا تقوم بين ما لا يكون
نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا قوله لكن اذا زيد الحجم بحسب ازدياد التالف والنظم
فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهيه نسبه متناه الى متناه وهذا خلف
محال هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة بزيادته انتاج نقيض المقدم وهو القياس
هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهى لكان حجم المولف من عدد متناهي وحملة ما لا يتناهى اما
ان يزيد من حجم الواحد او لا يزيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل
لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المولف من عدد متناهي من احاد الالف الى حجم الجسم المولف
مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاحاد الى الاحاد فنسبة متناه الى متناه
كنسبه متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فليس الواحد حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم
وهو كون الجسم مولفا مما لا يتناهى قوله ليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون
مولفا من مفاصل غير متناهيه وانه ليس يجب ان يكون كل جسم مفاصل متناهية بل
ما لا ينفصل حقا اوجب امكان وجود جسم ليس بمتناه مفاصل ه لما ثبت امتناع كون الجسم
مولفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات
الممكنه ليست حاصلة في الجسم المفروض بل بينة ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه
قابلا للانقسام وهذا هو المطلوب وهذا الفصل وسماه بنبيها لعلم الصباح فيه الى البرهان
زايد على ما تقدم واما اورد العضية الاولى مهملة ومعنى ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا
ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز
ان يكون متالفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل
غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده لعدم الحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا حقا وثبوتا
للاتوهم كذا في الكليه فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي
القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في العضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة
قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك ان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون والحكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان
العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال
لا يجب تركبه من اجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع
تركبه منها فكان الواجب اذا ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما

غير متنا

قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التالف فكانه قال ومن الناس من يجوز
هذا التالف ثم لما ابطله او رد هنا نقيض ذكره وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول
من الناس من ظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله او رد هنا نقيضه
وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضيه الاولى مهملة كما مر والثانية محرورة لان قوله ليس يجب
ان يكون كل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولا لكل احد الامرين منها حقا ثبتا
وهو قوله هذا اوجب امكان وجود جسم وذلك مكفيه بحسب غرضه هنا وذكر الفاضل
الشارح عليه سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي
الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ هذا اوجب
امكان وجود جسم ولم يقل هذا اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل
ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات
اما حصول كل واحد منها فليس بواجب والممتنع واذ ليس الوجود جسم معين يجب
ان يكون عليه المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون
الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو في
نفسه كما هو عند الحس ه الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل عارض ذهب اليه الفرقان
امر معقول غير محسوس فلما ابطل دليله صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس
قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال وقوع المفاصل
اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقه واما بوهم وفرض ان امتنع
الفك بسبب ه اي الجسم الذي حكمنا بكونه عدم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول من اسباب وقوع المفاصل لا خلو عن البلقة المذكورة
في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون موديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او
في الوهم مثال الاول اما بالفك والقطع ومثال الثاني ما بالاختلاف في عرضين ومثال الثالث ما بالوهم
تنبيه ليس اذا لم يكن بالفعل احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما
الوهمية لا قف لها عند النهايه وهذا اباه اهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده
القدر الذي نورده ه لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار هنا
الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا قف لها عند النهايه
ويعين الثاني الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجه القسمة هي البلقة المذكورة وانما قال لا سيما
الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمي الفصل بتنبيها

ان هذا الحكم فرع على ما تقدم **قوله** وهذا اياب اى مسئله الجزء الذى لا يتجزى وما يتبعه
من مباحث الحركه والزمان وان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده
القدر الذى اوردناه اى فى هذا الكتاب وفى بعض النسخ القدر الذى اوردناه **تنبيه**
انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة تخمين بانه ان الحركة على ما
وزمان كل حركة كذلك وانه لا تالف ايضا مما يقسم حركة وزمان وقد حصل من المباحث المذكوره
ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة لا عن نهاية ولزم من ذلك كون الكمية
القائمة بالجسم الطبيعى التى هى الجسم التعليمى الذى هو يدل على مغايرته للطبيعى
تبدل له فى الجسم الواحد التى بها يسمى السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام التعليمية
التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا
بقوله من حال احتمال المقادير اراد لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يتبين
وجودها بعد ثم نبه ان خلو المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان خلو المتصلات
القاره وجود كذلك لبطانتهما فى العقل وان الحركة فى مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك الزمان
الحركة بتقسم بانقسامها وان الحركة موقوفة من اجزاء لا تتجزى والزمان مؤلف من خلل
ان قسمة الحركة والزمان الى ما لا جزء له مستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية
الماضى وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان النصف
ثلثا بل هى موجودات مغايرة لما مر لها بالنوع وان قد يظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء **اشاره** من علمت ان الجسم مقدار ما متصل **المقصود**
من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم والمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب اصطلاح
هو الكمية المتصلة التى يتناول الجسم والسطح والخط والتخن اسم لحشو ما بين
السطوح وللامر الذى يقابله رقة القوام فالتخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو
بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمى وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا
المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشئ بقياسه الى غيره وهو كونه
بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك فى الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم
وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمى وقد يقال للجسم التعليمى عند ما يطلق
المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال اما
بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشئ بقياسه الى غيره وهو ايضا
بمعنيين احدهما كون المقدار بحيث تتحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثانى
بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث تتحرك حركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا

حسب تبدل اسكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطح الى نهاية هى جسام والخطوط

اشاره

بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب اصطلاح
الاول ولما تقرر هذا فقول المقدار فى قول الشيخ مقدار اتخينا متصلا ينبغى ان يحمل
على اللغوى لئلا تتكرر المتصل والتخن على ما هو فصل الجسم التعليمى والمتصل على ما
هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمى لانه كمية متصلة تخينة
وانما قدم التخن لانه اعرف فان العاقلين بالحد يعترفون بتخانه الجسم ولا يعترفون باتصاله
وتقديم الاعرف فى الاقوال الشارحة اولى والمقدار التخن المتصل اعنى الجسم التعليمى
هو غير الجسم الطبيعى كما مر وذلك لانه تتبدل على الجسم الواحد بتبدل الاشكال كالشمعة
التى تحمل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد
علمت ان للجسم الطبيعى شيئا هو الجسم التعليمى وانما قال قد علمت لانه مر اثبات
الجسم التعليمى غير مذكور فى الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه كما هو
عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا اتخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمى واذن قد علمت
ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور وانه عالم تعرف
مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا فى موضوع اعنى جوهريته واضح
شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمى امر غير
جوهريته وهو فصله الذى يحصل به جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال
وانفكاك **ه** الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز
بلفظه قد المفيد لحرفية الحكم عن الخلاك واقول هذا غير مستقيم لان الانفكاك
قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعنى الوهمى ولاجل ذلك بتنا ولها هذا البرهان
على ما يجئ بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزويا لان بعض الاجسام الفلكيات
وغيرها غير منفصل لكونه غير قابل للانفصال بالحدم اسباب الانفصال الخارجى
فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
الممكنة فيه على ما مر **قوله** وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال
قبولا لكون هو بعينه الموصوف بالامرين اقول يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة
الجسمية وهى التى شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم
التعليمى فهى حال الامتداد الذى فى الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا
بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ
فى الشفا فى فصل ان المقادير اعراض هذه العبارة اما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار

امر اتباعى مساوى فيه وما محاذا الى برهان ومحصل هذه المقال اعنى كون الجسم ذا كمه ومحاذ

اعنى الصور الجسمية الى يلزمها الجسم التعليمى من الموجودات

المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمى
الذى هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويزيل
بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة
ولكن بغيرها اعنى بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومرجع المعنى
الذى يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو الملاء غير ويقال بالمجاز ومن حيث
اللفظ للذى يطرأ عليه احدهما وينتفى بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارى كالصورة
التى ينعدم هو بتمامها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هى بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان
الشئ قابلا للعدم ولو قبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه قوله فاذن قوة
هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشئ بمعنى
امكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اى
فى حال الاتصال وبين وجود الانفصال للمنافى للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة
ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو
الهيولى والمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها
وصورته الجسم التعليمى اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا
ايضا ناظر على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بالذات الصورة الجسمية دون المقدار
قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة
قياس مذكور بالقوة ودليل انه دليل ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال وينبغى ان يضاف
اليه وكل ما يحدث وقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شئ
هو غير ذلك الشئ حين ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك المقبول وانما افتقر
على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين قال واثبات المادة لاجل هذه النتيجة لانا
ان قلنا الجسم المتصل قد يحصل له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله
الاتصال فلا بد من شئ آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه
ان يتصل وهو امر عدمى لا تستند الى محل اصلا فلا بد من ثبوت قوة الانفصال
لنفس الانفصال بذلك المقدمات ثم بيان انها بوتية بانها من امور اضافية التى تستند الى
محل حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال بقى شئ آخر هو الهيولى وافوك

هذا الكلام

هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهى تستند الى محال
ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال
فقد ثبت محله وهو الذى من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة
قوة الانفصال للانفصال بحكمه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل
لكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعد زواله
لاندفاع توهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له انه انما يحدث حال الاحتياج

فطن

اليه من غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى عند
الانفصال ينعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا اقول المتصل
بذاته ما دام موجودا الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك
الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران لشخص ومتصلان
آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود
مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ الذى فيه
قوة الانفصال الباقى في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا
البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته وانه قابل للانفصال حال
كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال وليس الاتصال بقابلة
للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ غير
الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى وهو الهيولى
واعلم ان الامر فى هذا الباب اذا تعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين

المتكلمين

وهو طاسات الاطلاطوسيه والمتكلمون

على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المشككين فى وجود المادة وذلك
لان ذلك الشئ يجب لم يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا
للاتصال والانفصال وهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد ولا يكون جسما البتة
بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شئ آخر متصل بذاته اليه حتى يصير جسما
وذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل وقابل للانفصال
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يلتزمون ان يكون الجسم متصلا فى نفسه
ذاتى مقوم للجسم والجوهر لا مقوم بالعرض وايضا ينبغى ان نعلم ان الوحدة الشخصية
والتعدد الذى يقابلها ايضا لا تعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة
ليوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره

الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تحدد الجسمية بحد وحدتها مقتضيا
لانعدامها وخروجا الى مادة توجد في الحالتين لكان تحدد المادة بسبب الانفصال بحد
وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى وخروجا الى مادة اخرى وتتسلسل الى غير
ذلك من الشنب وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة
ولا تحدد بل انما يتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ
باقامة حجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما
على سبيل الاستقلال واذ كان حلول الجسمية فيها جميعا للمتلين وانضمام تلك هي
بالمحلية اولى من الجسمية وايضا احتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل البعضية
واذ كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة استحال
حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة
فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد دليل انما يتحيز بشرط
حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصل ولس كل جسم فيما احسبك انك تذهب اليه الوهم
ويقدره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام
على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجود كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها
ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان
قابلا له بحسب التوهم قوله فان خطر هذا ببالك واعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني
في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني
الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا شيء هو وتيتها الامتدادية عند وجود
الانفصال الآني الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم بحيث يطرقه ملاقاة واجب
القبول للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجود هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع
الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم
له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتحالفها فيما يتعلق بهذا المعنى كالون لبعضها
فلكا وبعضها عنصرا وما هو بمراء واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث هو
عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان لا يوخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يوخذ
من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في المبحث الاول وانما يكون اذا اخذ وجوده
موجودا في الخارج لا شركة وجود والشيخ اخذ كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد
فان

فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك انه من حيث هو طبيعة شيء
واحد في نفسه مغاير لسائر الطبايع قوله وما لها من الغنى عن القابل والحاجة
اليه متشابه وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور
المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف قوله
واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية
عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها
ملك الطبيعة اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع
وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم ملك الطبيعة فمنه عرف
انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت
مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات
عنها دون الفصول وقد بينا ان الطبيعة تكون باعتبار ان مادة وبانها جنسا
وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست موقوفة على ما
ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية
وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعيته ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا
بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر احترازها
بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف
بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو
عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا الكلام
جوابا عن ايراد لبعض المحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك
في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا
لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد
الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فمتى ما اقتضت
شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة
جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هو غير محصلة ثم اذا
تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك
الشيء الخارج عنها لم يقتض مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه
والفاضل الشارح اورد السؤال اولا على ان الجسمية طبيعة واجاب بان ماهيتها

غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها ولا اشتراك في اللوازم
لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي الوجود الذي في الواجب
تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل
لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن
الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا
للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية
فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية
على ما سيجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر في الامكان
المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض
الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بتسوية اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرناه
ولا فائدة في التطويل بالاعادة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني
الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها
للانقسام الا الذي يقع بحسب الفرض والاوهام وما يشبههما وقد ذكرنا في صدر النمطات
الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة
ويتحكم المؤلفة فنقول ام المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب
الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسايط
على الاطلاق بل انما هي مؤلفة من بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف
البسايط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا
اصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة
وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل
هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط
كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ ذكر في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون
انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة
لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب
اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم في ابدائها
ابرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء
بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة

في نفي

في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون
كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية
على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك
بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا
فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه
اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا **قوله** فان خطر ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية
والوهمية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او اضافيين
كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع
كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح
بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية
الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي
ما يصح بين المتباينين هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور
في طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا
واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه ساير الاجزاء
وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك
الجميع فيها ويحصل من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال
والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع
عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك
انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها
المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي
باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية
وقسم التي باختلاف عرض الحال بكون بسبب عرض قار ولما يكون بسبب عرض اضافيين
واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما
بسط القول بذكر هذه الانسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث
اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما
قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما تقتضيه
وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع

نعال الصدر الصفه الذاتيه الاوليه لكل شي والطبيعة قد يختص بالصدر عنه الحركة
والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين
في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله**
اللهم الا من عائق مانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم اوزايل **ه** هو ما اشرنا اليه من
ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن
له ويكون لازما كما في الفلك وزايلا كما في الاجسام الصغيره الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال
منهم هكذا الجزء الفلكي متصلا عن كل بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر والمجاور له
انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع استمرار الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوز مثل
ذلك في البسائط المذكورة فقال له انما نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني
النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالعرض والتيم
فرضتم البسائط متشابهة الطبايع فاذن المانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال
قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص
نوع ذلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه **ه** وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعائق
عن ذلك عائق اللزم طبيعي وانه لا يوجد للاشخاص المحتمله ان تكون لذلك النوع اثنينية
والكثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا او كيف
يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي **ه** معناه ان كل
نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة هو المستحيل ان يتعدد
اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه
وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهيه وكان كل واحد منهما قابلا
للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي
نافع في العلوم الطبيعيه قد اخر الكلام الى ان ذكرها انتا حل هذه الشبهة واعترض
الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنيه على ان الاجسام متساوية في الماهيه وهو
ممنوع لما ذكر من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسايط
متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسميه غير باقيه عند الانفصال
ومتجددة عند الاتصال فهي امور مشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها
وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وارد اعتراضات اخر
تجري مجرى هذين **بيبه** . وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعائق عن ذلك
عائق

ق
فاما ما ذهب اليه الكندي من قبول
الفصل بالفعل اما اذا اراد الصلاه
والصغر فلا مشي من قبوله

عائق لازم طبيعي فانه لا توجد للاشخاص المحتمله ان تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض
بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا او كيف توجد اثنينيه او كثره
لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي **ه** هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ وتوجد
في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة وتنبيه انه كان
حاشيه فاثبت في المتن سهوا وذلك بتقرير المسئله المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل
الشارح في شرحه كل ماهيه اما ان يكون بحسب صورها مانعة عن الشركة واذن لا يحصل منها
الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زايدا على
الماهية وذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لما قبل الانفكاك والا يلزم
الخلف وفي مصدرها هذه القسمة نظرا لان الماهية المحموله لا يكون بحسب صورها مانعة
عن الشركه الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **قد ثبت** السرقد
بان لكل من المقدار من حيث هو مقدار والصوره الجرميه من حيث هي صورة جرمية
مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وبشيا هو في نفسه لا مقدار
ولا صوره جرمية له ولكن هذه هي الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يختص في بعض الاشيا
قبولها بمقدار معين دون ما هو اكبر او اصغر منه **ير** يريد بان صحة وجود الخلخل والتكاثف
الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن برهان
مقوم لجسم المقصود في هذا النمط سماها مدنيا والمشهور عند الجمهور ان العظم
لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه منتفشا فتتدمج او تتحلل بعض اجزاؤه وتنفصل
والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ
ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير مقدار في نفسها وكون المقادير اليها
متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها حيث يصير العظم صغيرا
وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود الخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه
الصفه مع امتناعهما عن الخلو عن مقدار معين لسبب بقا وما يدل يفيد التجويز وازالة
الاستبعاد ولذلك والى الشيخ ولا نستبعد احتراز عن الفلك بقوله ان لا يختص
في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي
الهيولى اولى قيدها بالاولى ان ما لا كم مركب يكون هيولاه وان كان جسما **اساره**
بحسب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ما او خلا ان خارج وجوده الى غير النهاية
هذه مسئله شاهي الابعاد ومبنى احد المقاصد في العلم الطبيعي ومبنى ايضا عدد المسايل

الهيولى

أخرى منها مسئله اثبات تحدد الجهات كما سياتى تعدد وهى ايضا من الطبيعيات ومنها
مسئلة سان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعنى المقدار عن الهيولى ومن علم ما بعد
الطبيعة وليس هذه المسئلة اوردها هنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عند ك
على انها احد المطالب الجليله قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى
والصوره اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصوره عن الهيولى برهان صورته هذه
كل جسم متناه وكل متناه مشكل والجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع
المادة فالجسمية لا تنفك عنها هذه حجة عول عليها افلاطون فى ان الابعاد اعراض والمادة
وان الشيخ حكى عنه فى الفصل الثانى من سابعة الهيات الشفا انه ليس بجوهر بل يكون بعد
قائم لا فى مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثانى باطل لان كل موجود بعد عن مساواه
محال واذا كان متناهيا فاما ان يحصره فى حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له
من خارج لا لنفس طبيعته ولن تفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقه وغير مفارقه وهذا
محال ثم قال وهذه المسلمه اعنى اثبات سان الابعاد مبنيه على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد
الغير المتناهية اولم يكن ممتنعة لصح ان نخرج من نقطه واحده امتدادان غير متناهيين
لا يزال البعد بينهما يتزايد كسائر ما مثلنا لكون البعد الاول ذراعا والثانى زائدا عليه
بنصف ذراع والثالث زائدا على الثانى ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وسمى ان يكون الزيادات
بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه فى الطول
الا ترى انا اذا انصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الباقى
ثم نصف النصف الباقى وهلم جرا الى غير النهايه وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب
احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهيه كانت الزيادات التى نكملها الى الاصل
غير متناهيه والاصل تتزايد الى غير نهايه مع انه لا ينتهى الى مساواة الخط الاول المنصف
فحينئذ ان هذه الزيادات اذا كانت بتناقص يلزم من كونها غير متناهيه ان يصير المزيد
عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت متزايدة فالمطلوب حاصل والمحال
المحال موجود فى الزايد احتار الشيخ المثل الذى لا مناقشة فى حصول الزايد الى الله انه يجوز
ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير نهايه فيكون هناك
امكان زيادات على اول بقاوت بفرض بغير نهايه الرابعة ان كل زياده توجد وانها
مع المزيد عليه قد توجد فى واحد فكل بعد احد به وجد مع الزيادات التى دونه
موجودة

احتراز عن الجسم التعليمى

ان نفس الامر يعلمه

قال الامام قال اصل بعد الزيادات
حصل اذا كانت متناقصة فالحاصل المطلوب
لانها اذا كانت غير زايده فحاصل على هذا
يسقط اعداد مساوى الزيادات
من اصول المثل موجود فى الزايد باعداد
المثل الاساسى حصول الزايد حاصلا
ان كلام الشيخ موسى هذا الاعتبار

الاعتراض على ما ذكر من ان الخلا ممتنع الوجود ويكون
الدور مسلما والاجابة
الا بالمحالات المذكوره

موجود ثم قد نرجع الى المتن ونقول انما قيد الخلا الذى صدر الفصل بقوله ان اتفق
وجوده لان الخلا عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح
ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** والا فمن الجايز ان نفرض امتدادات غير
متناهيين من مبدا واحد لا تزال البعد بينهما يتزايد هو سان المقدمة الاولى **قوله**
ومن الجايز ان نفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على
اول بقاوت بفرض بغير نهايه **قوله** والا ان كل زياده توجد فانها
مع المزيد عليه قد توجد فى واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع فى تركيب الحجة
عنها **قوله** واية زيادات امكنت فممكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن
سرد فى الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن ان توجد فانما يمكن ان يشتمل عليها
بعد ويتبين هذه القضيه بقوله والا لكون امكان وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون
قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى واية زيادات امكنت
اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه فى واحد ويكون قوله فممكن
ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضيه متحلله بقوله والان كل زياده فيكون
هذا الفاء جوابا لكل اللام ويكون تقدير الكلام والان كل واحد من الزيادات وكل
مجموع منها موجود فى بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنه الغير
المتناهيه وعلى الوجه الاول فسره الشارح لا يكون للام التعليل لقوله والان كل ولا
لا يراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد
يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثانى باطل لانه لا يخلو اما ان توجد بين
الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انطباعهما مع فرض الالتناهى
وهو باطل والثانى يقتضى ان لا يكون هناك زياده الا وهى حاصلة فى بعد آخر فاذن صدق على
كل زيادة انها حاصلة فى بعد ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة فى بعد صدق على
المجموع انه حصل فى بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير
المتناهيه مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بانها بعد لا بعاد
يودى الى اقسام كلها باطله قال وجميع هذه المقدمات حليه الا مقدمه واحده وهى
قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلة فى بعد وجب ان يكون الكل حاصلا فى بعد وانا نطالب
ان نطالب عليه بالدليل وهذه المقدمه ان امكن ابانتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط
واقول انه لم يحصل كون الكل حاصلا فى بعد علا لكون كل واحد حاصلا فى بعد فقط بل حصله

ومن الجايز ان نفرض بينهما
ابعادا بعدد واحد
من الزيادات اشاره
الى المقدمه الثانيه **قوله**

كان من الواجب ان يقول حاصل
ان يوجد بين على ما قاله الشيخ
ولما حرف الى هذه العباره اورد
عليه السوال بقوله قال وسئل
الحجه الى اخره

معللا بكون كل واحد وكل مجموع ممكن لم يوجد انضما حاصلا الى بعد والفاضل الشارح لما
جعل قوله وانه زيادات امكنت عنى متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور
ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير حليه واما على الوجه الذى فسرناه
فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود فى بعد وكان مجموع الزيادات التى
محموعا موجودا وجب حصوله انضما فى بعد لم لما كانت هذه القضيه اعنى الحكم بوجود
بعد يستمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بما يطال بتقيضها وهو قوله والا لامكن
امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذى
يلزم من عدم بعد يستمل على جميع الزيادات والمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل الزيادات
لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة فى بعد آخر وحينئذ فالبعد الموجود فوق
ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما محدودا باحد معينين لا يمكن ان يتجاوزا
هو ازيد منه **قوله** فيكون اذ ما ممكن وجود المشتمل على محدود من جملة عن المحدود الذى
فى القوة يعنى يلزم من ذلك ان الموجود بعد مشتمل الا على عدد محصور مثناه من جملة الابعاد
الغير المتناهية التى هى موجوده بالقوه **قوله** فيصير البعد من الامتدادين محدودا
فى الزائد عند حد لا يتجاوزه فى العظم اى اذا كان لامكان الابعاد التى تفرض بينهما نهاية
وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد اوجد ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع الامتدادان ولا يمتد بعد
اى اذا انتهى الى بعد اوجد اعظم منه فوجب
انقطاعهما **قوله** والا امكنت الزيادة على الكثر مما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة
غير المحدود وذلك محال اى ان لم ينقطع الامتدادان فحقق فوقه بعد اعظم مما
فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ فوقه بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية
التى وضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال بقوله وهو ذلك المحدود اى
ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يوجد بعد
واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهيه لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير
متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم **قوله** فبين الزلوم
هناك امكان ان يوجد بعد من الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجوده بالقوه
نهايه فيكون ما لا متناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ومعناه ظاهر قال فان قيل
الحجة مبنيه على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهى الامتدادين
اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد ولا بعد هو آخر الابعاد فاذن
دليلكم

اما ملزوم الثانى ان لو لم يستمل بعد على الزيادات المتناهية

اى لو حصل زيادة كل بعد فى آخر يلزم بعد مستمل على الزيادات وهو ممنوع انتهى

دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فيقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد
غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مستملا على كل الزيادات الغير المتناهية
ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونها غير متناهين يؤدى الى القول بكونها متناهين
فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مستمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان فوجد
ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مستملا على زيادة البعد الذى هو فوقه
فلم يكن مستملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يستمل على جميع تلك الزيادات كان كل
الزيادات بعد غير مستمل عليه والذى هو غير مستمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو
لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك البعد فوق ما كان مستملا عليه وقد فرضناه
غير مستمل عليه هذا خلف ثبت ان الشكل المذكور موكد لهذه الحجة اقول هذا القسم اخير
اللذى فرض فيه البعد غير مستمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل
الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل احوبة اعتراضات شرف الدين محمد
المسعودى هذا المعنى بعباره اخرى هى ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهيه اما
ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه او لا يكون وان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر كانت
هناك زيادة غير موجوده فى بعد اخر ولا يكون فوق تلك الزيادة بعد اخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة
موجوده فيه هذا خلف وقد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة
فى الغير فاما ان تكون الكل حاصلا فى بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد
العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك
الزيادات الى البعد العاشر وظاهر ان تلك الزيادات بأسرها موجوده فى بعد واحد وذلك
محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه موكونه محصورا بين حاصرين التالى ان
البعد المستمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع وان لا يشتمل
على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان والقول بالنهاية الامتدادين
يفضى الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراد ان تالى المتصلة المذكوره اعنى وجود
بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وهاهنا
لعدم حصول كل زيادة فى بعد وصار هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى
الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد كون الكل حاصلا فى بعد على
ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال فى هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح انه نزل
المحمود فيه **قوله** ولو نستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى نستعان فيها بالحركه

اولا يستحيل ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذى يستحيل فيه بالحركة هو المبنى على
فرض كرة تخرج من مركزها خطوط مواز الخط غير متناهية بحيث لو سامته بعد المواز اه الحركة
الكرة يلزم ان يوجد فى الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة
مسامتها قبل كل نقطة يلزم الخلف والوجه الذى لا يستحيل فيه بالحركة هو المبنى على
تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما بقى بحيث لا يفصل الجهة التى
تناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما امتناع كون الجزء مساويا للكل
وامتناع التفاوت فى الجهة التى يتناهيا فيه لفرض التطبيق يلزم الخلف من وجوب
تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران اشاره فقد بان
لك ان امتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل اعنى الوجود بريد بان
امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فيتبين اولا لزوم الشكل للصورة
بتوسط التناهى ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل فى
تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة
بالكميات والحق فى هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط
به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهى يلزمه ان يكون
ذا شكل والامتداد الجسمانى بمعناه المحمود وشكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد
الجسمانى يلزمه التناهى ويلزمه الشكل وقائله قوله اعنى فى الوجود اذ الامتداد لا يستلزم
الشكل من حيث ماهيته لانه ممكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما
يستلزمه من حيث انه فى الوجود لا ينفك عن شكل ما بالوجوب تناهيه قوله فلا يخلو اما
ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب
فاعل موثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التى يكتنف الحامل قال الفاضل الشارح
تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها
او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وبيان الاقسام بحذو
نظيره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية فى اقتضاء ما يقتضيه الجسمية
وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعنى الشكل وباقى الاقسام مذكور
واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما
ان يكون من حيث هى منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بواسطة
المادة ولو احقها فى ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشئ غيرها وهما

القسمان

القسمان الاولان هما اللذان هما اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام الرابع
لها ويظهر منه ان يريد بسط القسمة وحذف احد الاقسام مما احاجة اليه وهو مطابق
للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتساميت الاجسام فى مقادير الامتدادات
وهيئات التناهى والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته هذا
اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما
يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات
وهو بين فساد هذا القسم يلزم التشابه اولا فى نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيما
كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة
بسبب الانفعالات المادية عن عوارضها فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهى والتشكلات
وانما قال هيئات التناهى ولم يقل التناهى لان التناهى لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات
التناهى والشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهى ان يعرض للشئ
التناهى والتشكل هو اعتبار الشئ معه وذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء
يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا
اى لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه وازن
لا يكون الحدوثية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والحدوثية
فى الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض
ويلزم المحال من جهة تشابه احوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على
التغاير والتغاير فى الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم فى
هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير فى الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه
للايضاح والفاضل الشارح توهم ان الامتداد الجسمانى فى هذا القسم مقارن لجميع العوارض
المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام واللاانقسام والكلية والحدوثية منفردا عن
الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه فى الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم اللفظ
به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه
المقادير والثانى تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل فى عوارضها على انكار واحد
منها محال براسهم امتنع الاعتراض على كل واحد بيان امكان الاختلافات العائدة الى
العوارض المادية المذكورة واطنب فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه
عن ذلك وان كان فساد كلامه باعتراضاته ظاهرا فما قررناه فلا فائدة فى ايرادها

قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل موثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني
قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد
بانت استحالة هذا اما هذا هو القسم الثاني من البلة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد موثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما
يوجبه المادة من الواحق وقد بينت فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني
في نفسه غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال
بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وكل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر
وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والتشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد
كونه متناثيا الان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها
يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح
ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان اشكال
وتحلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة
ليس بقادح في الغرض لان الشارح لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل
عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال
الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه لزم المحال في القسم الاول
جميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى
القابل فقط قوله فبقي انه يشاركه من الحامل اي ما ظهر فساد القسمين المذكورين
تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعد فللهيولى اذن مدخل في وجود
ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور
وبينت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى الى
ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب وهو واضح
ولعلك تقول وهذا ايضا يلزم منه اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك لو له
شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك مقتضى طبائعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد
هذا اشكال يرد على ما ابطلته بالقسم الاول من البلة المذكورة في الفصل المتقدم ونقرره
انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد
لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدا
ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من
الفلك

الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله ثم انكم يذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طبائعه
الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكلين الفلك مع علمكم باختلاف
مقتضييه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله
في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وبنيته
بقوله لما شيا اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا
تخالفت لتحام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيل
الجزء المفروض ان البسط انما يتاتى وجود جزء عنه مخالف المركب ويكون جزء
لاحد الاسباب المذكورة واذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب حسنه
بالذكر قوله فنقول لك نريد ان نفرض بين الصورتين ما يقتضي لزوم المحال المذكور في
احدهما دون الاخرى ونقرره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية
وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون
لما يفرض جزء له بعد مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا
والكل كلا واما الامتداد المفرد عن المادة فلا يصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر
عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تباين فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما جرى
مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبعه قوة اوجبت لهيولاه تلك الجزئية
ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جزئها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك
السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة
الكل صورة الكل ومعناه ان الشكل حصل للفلك عن طبعه قوة اوجبت لهيولاه اولا
تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن
الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم لمبدا التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق
على معان مناسبة والمراد ههنا هو الذي في نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته طبيعة
القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشئ
الذي يصدر عنه التغير ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل
وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى لان لا يكون صورة
الكل والشكل لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزء اله وقد وجب ذلك لكونه
بالفرض جزء الكل بعد حصول صورة الكل اي فلما اوجبت الصور النوعية للهيولى

لتساويها في الجنس

الامتداد المعين والشكل المعين او حدث لا لكون للجزء الحادث بعد الكل مثلها لكونه
جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلفت النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل
احدهما محفوضة لكون المصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله
لا لكون ومعناه لا لكون الجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو اصح وفي بعضها
لم تتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا لكون ضمرا يعود الى لفظ ذلك
في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المتقدم ذكره ويكون ان يكون فاعل قوله
لا لكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله
مهدا له عن عارض ومانع وسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزأ بها
اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر
ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل وان هذا المعنى هو المانع
له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية
الحاملة اياها المتجزية معها للطريان الانفصال عليها قوله واما المقدار لو
انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة
لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة
قابل ولا يجب ان تستحق شيئا معينا مما تختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس
يمكن ان يقال ههنا الحق ما من غيرها شيء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع
لجوهر ما سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد
لم يكن الكلية والجزئية اصلا فصلا عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة
فلا تقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن
لا اختلاف هناك وحذف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل بحسب
ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا من
نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وبتقديره لم تصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور
في الفصل المتقدم الا مر من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاحتراز عن نفسها
باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا الحق ما شيء
من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي تحتاج لا امتداد
الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج
المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وتحيل ههنا ان الفلك فيه فاعل هو الصورة

النوعية

النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف
الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالملكة
غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالتين في محل واحد
ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخرى وان تباينتا كانت المادة مختلفة في الكلية والجزئية
وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت الموادّ والا فالصورة ايضا وحدها تخالف
فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على الجزء
سبب لكونها اولى بان تكون كالمضمنة قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في التفرد
عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها
من الصور والاعراض المادية بما كان الزمان الذي يقتضي التقدم والتاخر الذاتي وتصير
الاشياء متقدمة ومتاخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف
احوالها الى الموادّ ولم تحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل انما له الوضع من قبل
اقتران الصورة الجسمية به يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر يقتضيه
ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يتنوع عليها البرهان
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك ان البرهان عليه انما لو افتقت
عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع
يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب
نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو للمقولة المشهورة والمراد ههنا هو اول والمعنى
ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي تفيد
تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد قوله ولو كان له في حد ذاته وضع وهو
منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان الحامل وضع وهو قائم بذاته خارج الصورة
ولا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات
كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قوله او غير
منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه
منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان
كان بانفراد ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة
امتداد يبتدئ من المشير وتنتهي الى المشار اليه وبقطع انتهاؤه مما لا ينقسم في جهته طلا

قال في الواقف في تقرير المقولات الثالث
الوضع وهو هيئة تعرض الشيء اي الجسم
بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بقرب
والبعد والمحاذاة وبسبب نسبتها جوابه
ان الامور التي ذكرت في تعريف الشيء كونه موضوع بعضها
فظاهر ان عدد ان يكون الشيء موضوع مثلا
من عوارض للمتقدم المشهور
بحسب بعض الاجزاء الاول هو قال الشيء
يظهر وجهه لنا

وفي بعضها من نفسها ومعدا
معدا من نفسها

الامتداد لانه لو انقسم فى بعض الجهة لكان وراء المقطوع شئ من المشار اليه فاذن لا يكون
المقطوع مقطعا وكل مقطوع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم
مهو عند فرض اشارة تستند اليه كل متحاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله
او غير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة ان لم ينقسم
البتة او خطا او سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة اى ذلك المقطوع له حلوا اما
ان انقسم فى جهة اخرى او ينقسم والثانى لا يخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة او ينقسم
فى جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثانى خطا وعلى التقدير
الثالث سطحا واعلم يحتمل قسما آخر كان الابعاد الحسمية ثلثة واذا فرض احدها منقطعا
للاشارة لم يبق الا اثنان والحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما
جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل وكونها ذات وضع بانفرادها باطل
وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهيتها فان الجسم والخط والسطح
لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهى غير الحامل
والنقطة لا يمكن ان يكون الحالة فى غيرها والا لكانت حزءا لا يتجزى والحامل لا يكون
حالا فهى ليست بنقطة ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل
بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة **نسخه** فلو فرضنا هيولى لا صورة
وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة صارت ذات وضع مخصوص وبديهى ان امتناع
حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى
الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى لا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة
لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع
وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى فى موضع من المواضع او
تحصل وان حصلت فلا يخلو اما ان تحصل فى جميع المواضع او فى بعضها دون بعض والاول
والثانى من هذه الاقسام محالان بديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان
لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى وان لم يكن اولى كانت متساوية النسب الى جميع المواضع
فكان حصولها فى ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو
محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها الصورة
او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان بيان كل واحد منهما نظير ما فى الوجود
والشيخ اورد هما واورد نظيرى هما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام
المحالة

المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها
هناك كما يمكن ان يقال لو كانت الصورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع
هناك كم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها محرزة تحس هذا الغرض
هذا اذا ان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فان هذا
لا يمكن هينا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه والصورة
فلا يمكن ان يقال ان ذلك اى حصوله فى ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك
وذلك لان الهيولى لم تكن هناك وان فى موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود
وهو ان يكون الهيولى صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى
فان صورته الهوائية توجب له ذلك وضعا هناك لو كان قد عرض لها وضع هناك كجزء
من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع
هناك ثم فسدت صورة الجزء بين لسبب ولحقت صورة الماء بدلا عنها هناك فحصلت الهيولى
مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت
حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار
بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها محرزة بحسب هذا الغرض الى الفرق المذكور **قوله**
وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من اوضاع الجزئية
التى يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه من
تخصص وضع جزوى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزوى لحوقا تخصص اقرب
المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء بصيرورة كونه موضعه الطبيعى
متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعا لهذا
الصاير ماء وهو هواء وانما لم يمكن هذا ايضا لانا جعلنا ها محرزة وهذا بيان امتناع
القسم الثانى وهو ان تحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة الهيولى وبيان الفرق بينه
وبين نظيره فى الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى
يقتضيها الصورة التى تلحقها فهى اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها
وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا
ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من اوضاع الجزئية التى يكون لاجزاء كل
واحد كاجزاء الارض وانما قيدنا هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التى
تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضى بعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية

لحيز مخصوص دون غيره ودلك ان للحيز الطبيعي احوالا كثيرة وحصول الهيولى
مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا اختص الفرض بالعدد المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن لمثال الوجه الذي ذكرناه الى بطلان القسم الاول وهو الوجود وذلك الوجه
هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واحدا من اعراض صاحب الصورة السابقة اعني
الحز من الاجزاء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار مثلا مقصد الموضع الطبيعي للماء الموجود
الصورة المائية فيه واما لم يقصد اي حز واتفق منه بل قصد الحز الذي هو اقرب اجزاء
الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزوي به بسبب الوضع السابق
وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزوي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود
وضع جزوي هناك فهمنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي
مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار
بقوله وانما يمكن هذا ايضا لانا جعلنا ها محردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع
الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة
في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم
ان قائلة ايراد النظر بن سد باب ايراد المعارضة بما ورد لان الحكم بامتناع حلول
الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضوع معلوم ولوتة احد المواضع به
يمكن ان يعارض بالكور الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكاين يقتضي لامحالة
الحصول في موضع والوجه في تخصصه باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة
به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض
بان الصورة الكاينة الجديدة تقتضي الحصول في احد احزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع
ان بسبتها الى الجميع واحدة والوجه في تخصصها باحدها هو الوجه في تخصص
الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فحاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب
الاحزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق والتخصص قد يلوح من كلام الفاضل الشارح
ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لاجل اتصافه باحد الصور النوعية
بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت
غير واجب الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجبا عنه كون كل صورة
نوعية مسبوقة باخرى مجلة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور
ليست كذلك وظهر الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما

نشكله

تشكله بتحوز اتصاف الهيولى حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصصها
باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس شئ ان الهيولى الموصوفة تلك الاوصاف
ان تخصصت بوضع فهي غير متجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع
واحدة **قال** احدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة
الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل الاول في
فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز
او لا في شئ منها او في حيز معين ولم تتعرض للقسمين الاولين منها الظهور فسادهما بل اقتصر على
ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف
على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان
امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة
بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصور ابدا وتنعكس عكس النقيض الى ان الهيولى
المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور فهي
لا تتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا تخلو ابدا عن صور اخر تريد
اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلك الخلو اعاب
المقارنة بمعنى لا تخلو انها تقارن والا كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور مع ما بل تقارن
واحدة منها فقط ولا يحسن ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل تقارنها وقتا دون وقت
فاورد السنخ ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع حزوية الحكم ليعلم ان الحكم
الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها
عن جميع تلك الصور واجبا **قوله** وكيف ولا بد من ان تكون اما مع صورة توجب قبول
الانفكاك كالانيام والتشكل بسهولة او بحسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل
ذلك غير مقتضى الجرمية اي وكيف تخلو الهيولى منهما مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة
احدها حلول الانفكاك كالانيام والتشكل السابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة
من العنصريات وثانيها قبول ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها
الامتناع عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور يختلفه غير واجبة لذواتها فهي
انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها
مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون فاعلا الا ما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة وعلمها

اذ الامور يحلفه ايضا عن الهيولى والصوره ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لها الان المفارق
متساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى ايضا فيها ما تتعلق به الامور
الانفعاليه كسهولة قبول الفصل والوصل وعسر ويجب ان تكون صورة الاعراض الان الجسم يمتنع
ان يتحصل من غير ان تكون موصوفا باحد هذه الامور قوله وكذلك لابد للامور ان يستحق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة الجسم يمتنع
ان يصلح عن الاين او الوضع ويمتنع ان تكون جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن صميمية تقتضى
ان تكون مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يحتص مكان او وضع خاص متعينين
يقتضيهما طبيعته على ما يجئ النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصور غير الجسميه العامة المشتركه كما مر وانما لم تقتصر
على المكان وحمل الوضع قسيميه لئلا يصير الحكم حريا فان الجسم المحيط بالكل الذى على مكان
وهو لا يحلو عن وضع ما تنبه واعلم ان الصور يختلف باعتبار آثارها والمقتضيه للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضيه لاستحقاق الامكنه مناسبة للاين
وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا
هو غير حصوله فى ذلك الاين مما توضح ذلك تفاوتها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان
السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ورد الى امكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى بارد عند
جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفه يقتضى اسناد الصور ايضا الى غيرها
من الامور المختلفه فان اسناد اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف استعدادات فى
مادتها المشتركه بحسب الصور السابقه وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الماهيات قيل
ولم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من
ان معايرة الاعراض ومبادئها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى فى سائر
الاحوال المذكوره وان سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة
فى التسميه الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكوره ولست
الاستعدادات والمواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور وان اعراضه الاتزول
وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا محالة ويكون لزومها اما للجسميته
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الاول انه
لما يكون محلا لم قال ملبكر الحل سببا للاعراض اللازمه غير توسط الصور وايضا الجسم العنصر
لا يحتاج

لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كما يقتضيه لصعوبة القبول
لمقتضيه سهولته فان من الجايز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته وبعد اللازم
يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسميه المطلقه لهذه الصور فى الفلك
غير معقول لكونها مشتركه وكذلك الجسميه المختصه بالفلك لان سبب اختصاصها
بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسميه غير معقول بل الواجب
ان يحكم بعدم الجسميه لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكوره لانها تلزمها
لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون
القابل فاعلا واما حمل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكوره
ليست بحادثة اما الاينية فظاهر واما الباقية فعلى ما تبين فى مواضعها والامور
الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضه اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية
فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن الصور مقومة للجسميه فاذن
لم تكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفه غير مترتبة بعضها
من باب الكيف وبعضها من باب الاين وذلك من سائر الابواب من غير ان تصدر البعض بواسطة
البعض مناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس
من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان يقوم الهيولى هذه الصور تقوم مهما امكن
غير دور على ما سياتى بيانه وعن الثانى ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور
وشروط مختلفه اليه بهذه الصور يقتضى التاثير فى الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير
بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون فى مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه
وهكذا فى النواقى وهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير احتيال الذى اوجبه
هذا الفاضل قوله واعلم انه ليس يلزم ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة
جرمانية والوجه الشبيه المذكور بل نحتاج فيما نحتاج فيه الى تلك الصورة الى معينات
واحوال متفقة من خارج يتجدد بها ما يجب من القدر والشكل وقد اشار الشيخ
فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها
غير منفكة فى الوجود عن المادة والشكل ومحتاجة فيما عداهما اذ لا يتم هذا
الفصل تماما مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت
الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل
الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال لم يذكر على دليلين مما مر ولعلها انه لما استدل

اشاره ٥

على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان مال الزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او
للحامل فكان لقايل ان يقول المختص بات غير محلية في المواد فيجب استواؤها في المقدار
والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان
لقايل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان اختصاص كل صورة لاجل صورة
اخرى لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى حينها والجواب هو ان اسباب الاختلافات
والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقه فقوله لا تكفي ايضا وجود الحامل
حتى تتعين صورة جرمانية اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود
دون الماهية والمشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان
الكل والجزء لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يختلف فيما تختلف
احواله او اجزاء العناصر المختلفة المقدار والاشكال الى معينات اي الى مشخصات
وذلك لانها تحتاج الى علل للماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها
وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول
واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها
الاحوال الاتفاقية وهي التي تكون وجودها غير دايم ولا اكثري فان التشخص وحسب ما تامل
تحتاج الى علل تدر وجودها لتصير بانضمامها الى سائر العلل علة تامة لا تتمايل ويريد
بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال
الارضية التي هي الصور السابقة والتغييرات الطبيعية والقوابل الخارجة فان
جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهي علة قابلية قوله وهذا
سر يطلع منه على اسرار اخر قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة محل للاحق
سر عظيم نطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه
لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون بالحركة سببا لحصول الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السوال المذكور اقول ومن
تلك الاسرار التنبه لوجود مبدا قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها
امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان
تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام
الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا

او تكون

والتزم ذلك الفاضل

او يكون سر يكله المقيم باحتمامهما جميعا تقوم الهيولى او تكون الهيولى تتجرد عن
الصورة والصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى ان يكون قواما به من الاخر
من الاخر بعكسه بل يكون ثبوت قوام كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر
يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها
قال الفاضل الشارح بذلك الاقسام ان تقال لما ثبت بالاخرة منهما اما ان تكون الهيولى محتاجة الى
الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما
محتاجة الى الاخرى او لا يكون واحد منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول
منها على بالثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها اولا
علة واحد علة بل تكون آلة او واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق
من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول اللازم عند
التحقيق لاقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينهما وبين معلولها او بين معلولين
لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي ذلك العلة تعلقا ما كل واحد منهما بالاخر على ما سياتي
بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالاتساب
الى ثالث كذلك ولا تعلق احدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن
الجمهور لا يفطنون لذلك ويظنون ان اللازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما
يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما بالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل
فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا لابل قسم وجه اللازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة
للاخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن
العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة نفى لا يكون مقتضية للملازم فرجحة القبول ولما
استحال ان يكون القابل والعلة استحال ان يكون الهيولى مقتضية للملازم الذي بينها وبين
الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد اللازم الى علته الهيولى
بل طلب وجه اللازم من جانب الصورة وعلتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة
التي ذكرها الفاضل الشارح وسمى القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين من علة
للاخر فنبه على ان ما ظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا
القسم هو ان يكون اللازم لا لارتباط يقتضيه بل من امر المعلول من بالث لهما وهذا
المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب
ثم قسم المقسم الرابع ايضا حسب الاحتمال العقلي الى قسمين بلازم ذلك الثالث يقيم

التلازم عند التحقيق لا يقتضي العلية
الا بحسب ذاته وهي اما بين معلولها
او بين معلولين لها

كل واحد منهما اما موخر او بالآخر جدير من الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ
قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة
فوائد منها انه انما قال في ان تقوم لتعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها
كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل لتعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني
ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا تباين ذاتها ذات
المعلول كالبارى تعالى والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شكل لفظي
وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية
متاخرة عن المتضايفين فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة
الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة
الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة
افتقارا ما متى وحدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة
ووجود المقارنة حكم لمحل وجود الهيولى احتمل ان يكون مراد الشيخ
ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات
الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل
اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى
ما تاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها
ولا يلزم من ذلك ان تاخر صفتها عما يتاخر عنها ما قال وهذه الصفة يعني ان الهيولى
مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة
لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة
الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر بل يكونان متضايفين معا ان كان
ولا بد من الافتقار فلعل يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين
واقول اما ملازم المتضايفين وسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في
الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد
بينا انه لا يفيد الملازم اذ القابل لا يقتضي الا بحسب علته قال والفرق بين الآلة وما
والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة انما تكون موجدة الا ان الايجاد
يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول
الآلة كما ذكرنا سابقا ما يوثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي
معلول

معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الحد فيه فاحد الطرفين معلول والآخر
علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او تكون الهيولى تتجرد عن الصورة
والصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي
يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما ومعنى ان يقال الملائم للتاخر عنها
بالعلية اولى من الآخر والله اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقارنا به الآخر من
الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين
على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الحاج مستغنيا وايضا
على تقدير الاستغناء من الجانبين لا ينفي التلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او تكون
الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور
وقوله بل يكون بين ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم الى
قسميه قال ثم ههنا اشكال لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس
اولى من العكس حمل اللازم ان يكون سبب خارج يقتضي كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك
غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما بالآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا الامكان ابطاله لا
بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان
في الوجود الى ان اراد بقوله تقتضي كل واحد منهما مع الآخر استغنا كل واحد منهما
عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك
القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول في بعض الاقسام منافاة
لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشكل الاول هو
ما ظنه الجمهور وقد مر ان الاشارة الى فساد وسياتي بيانه بقوله ان بسطه والشكل الثاني
غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي ولا واحدا منهما **اشاره** اما الصور التي تفارق
الهيولى الجزئية فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولياتها
ولا الات او متوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين
صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرا
زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلحلول
الكون والفساد عليها على ما سياتي واما صور الفلكيات فلافتقارها اصلا اما الجسمية فلامتناع
الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد في هذا الفصل
ان صور العناصر لا يمكن ان يكون علل مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك

اشاره

لوجوب علم المعلول عند العلم العلل والآبى والتوسطات المطلقه لكن الهيولى
لا تعدم عند انعدام الصور المذكوره لانها مستمرة الوجود ولما كان الاقسام الاربعه
الاربعه المذكوره فى الفصل المتقدم باطلين على ما ذكره قال والبد فى امثال هذه
احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكوره فى الفصل المتقدم **قوله** وههنا سر آخر
هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدإ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ آخر
دائم الوجود مفارق بنحو ما وجود الهيولى عنه لا بانفراد بل بالعائنة من الصورة وذلك
ان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة
قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى
صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص
ولما لم تكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هى كذلك
علة للهيولى الواحدة بالعدد بانواعها فان المعلول الواحد بالعدد تحتاج الى علة واحدة
بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود تضاف
الصورة من حيث هى صورة ما اليه فتجتمع منها للهيولى علة واحدة بالعدد دائمة مستمرة
الوجود معها وهو بما يشبه ذلك المدد المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
تشخص ثم سلك سبيلا بعد عامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فادى
الكلام الى اثبات هذا المبدإ المفارق سر فى هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم فى مقدمة
ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئ منها سببا لقوام الهيولى مطلقا نريد ان نبين
ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية
ممكنة نوعها او ممتنعا فليست بحيث تكون علة لامر مطلقا ولا رابط مطلقا لوجود الهيولى
قال الفاضل الشارح المحقق المذكور ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن
المتاخر عن الشئ يجب ان يكون متاخرا عن الشئ سواء كان المتاخر بالزمان او بالرتبة
وهذه مقدمة بينة بنفسها الثانية ان الشئ الذى يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا
ان يكون متاخرا عن الثالث والشارح استعمل هذه المقدمة فى الاشارة الآتية من
النمط الثانى من هذا الكتاب فى بيان ان مجردات الجهات معلولة بالوجود على الاجسام
المستقيمة الحركة قال لان مجردات الجهات متقدمة على الجهات وهى امام الاجسام المستقيمة
الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم عليه واستعملها ايضا فى النمط السادس
من هذا الكتاب حيث بين ان الحامل لو كان متقدما على المحمول الذى هو موضوع علم الحلاء

لكان متقدما على علم الحلاء نعم هناك ان المحمول الذى هو موضوع العقل المتقدم على
المحمول المحمول غير متقدم على المحمول فخرج منه ان ما هو القبل بالذات لا يجب ان يكون
قبل ما هو القبل بحسب ان يكون بعد والفرق مشكل اخولنا المعية تطلق على المتلازمين
اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية
والتشكل الموجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التى يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا
فى الوجود وكوجود الملاء وفى الخلاء على تقدير كون فى الخلاء امر امغاير اله فى التصور
وقد تطلق على المتصاحبين المعلولين اللذين صادرا عن علة واحدة بحسب امرين او
اعتبارين فيهما ولا يكون احدهما بالآخر بتعلق غير ذلك كالفلك والعقل المدلولين والاشكل
ان وقوع اسم المع فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المحتوية
ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن المناهى والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان
امام الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن
الجسمية وحالا يكون متاخرا عن الشئ هو اما امام الشئ او يكون متقدما عليه قيل
ان المناهى والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقايل ان يقول التشكل
هيئة احاطة الحدود بالجسم فهى متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها
نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التى هى
جزؤه فالتشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط فى السؤال هو فى قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن
غير متاخرين عنها فانه لا يكون علة للشئ لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم
بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام ولعل الجسمية
وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على
الاثنين وكتقدم احوال الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة
والزايلة وان لم يكن شئ من تلك الاحوال علة لشئ من تلك العوارض وهذا ما عندى
فى هذه المقدمة اقول هذا السائل يفهم باخر التشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا
ان الصورة من حيث الماهية لا تعلق بالمناهى والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود
فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة فى تشخصها اليهما ولا بعد ان تحتاج
الشئ فى تشخصه الى ما تاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين فى الوضع المتاخرين عنه فاذن
المناهى والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هى متشخصة وان كانا

مقدم بالعينة

بالاساق

متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان الشامي والشكل
من توابع المادة وبعرين ما مرّ قال واذا عرفت هذه المقدمات فيقول الهيولى متقدمة
على الشامي والشكل وهما إما متقدمان عليها بالحسبة او موجودان معها فالهيولى متقدمة
إما على المتقدم على الصورة او على جامع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة
على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على
الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولعايل ان تقول عندكم أن الصورة شريكة علة
الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الدليل قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة
قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قلنا ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث
كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة
على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة
من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مرّ ويمتنع ان تصير
الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على
تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت
سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود
الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما
ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي هي علل
لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود
معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها بكون كم منها سابقة
بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة وجود الهيولى في بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود
غير وجود الهيولى ومعناه على الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة
تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود
الهيولى فان العلة المتقدمة على محلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا
بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين
على الهيولى وتاخر الصنف الآخر عنها قوله على انها معلولة من جنس الابتاين
ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة
قسمان

قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يحتاج على ان تفسير
هذا الموضع اولا ثم تبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فاقول انه
انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه تتم هذه الحجة وعلى
هذا التقدير يكون ذكر في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على
انها معلولة من جنس الابتاين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة
لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة
مثل العالم مع البارئ تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير
ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون
الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول
فلو كان الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة
في ذلك المحل وقوله وان كانت ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم
المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من احوال المعلولة لماهية الصورة
الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة للعلل قد تكون معلولات
لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول
ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة الذي يزول مع بقاء الهيولى
وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون
معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل
واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصل الرابع من ثانيه
الالهيات في مثل هذا الموضع ومعنى العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما
يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود
شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث نوجب وجود القسمين هذا
جميعا كما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا ان اللوازم المعلولة قسمان
ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود
القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل في اثناء
هذه الحجة والذي يغلب على الظن ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تتعلق بها هذا
الكلام اصلا بل الموضع ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتتم الحجة بل هذا الكلام انما يصلح

حوابا عن كلام يصلح أن يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام
هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة فى الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة
محتاجة الى الهيولى فنسبة ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال
لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى مع انه يحب حلولها
فى الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها
تصير علة لثبوت صفة للصورة وهى صيرورتها حالة فيها اولان الصورة
علة لحلولها فى الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا
بوجود الهيولى كصيرورة الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا
انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل
الشيخ انما اورده فى هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى
لكانت لا شيأ التى هى علل للصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك
عرض وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى
محلا للصورة فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة
للصورة بل يكفيك ان تقول الحال يحتاج الى المحل والمحتاج الى الشئ لا يكون علة
لذلك الشئ فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه
عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التى ابتدأ بها فهذا ما عندى فى حل هذا الموضع اقول
هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ فى هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما
ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة نفسها مع
جميع علل ماهيتها ووحدتها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون
بعد ذلك عرض وجود الصورة الموجودة المحصلة فى الخارج وجود الهيولى التى هى معلولة
لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى
المعلولة بحسب الرواشن جميعا اشار قبل الخوض فى بيان استحالة ذلك الى ان هذا
التقدير مما يمتنع تحققه فى هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهى
غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا تتاخر عن وجود العلة المشخصة اى
لا يمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت فى وجودها سبقت المقارن
وجودها فكيف تسبق على ما تقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة
من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة او مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة
وكانه

وكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح
للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى معلولة
على نفسها ثم اعلم ان الشيخ استشعر ان يقال المحلول المقارن يجب ان يكون معلولا
للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود ومقارنا له فى الوجود بل قد
يكون الشئ معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس امر ههنا كذلك
فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس
من احوالها المحلولة لماهيتها على ان المحلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية
فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية حزءا منها او سريكة لها كما
ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة
لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه
ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام مذكورا
فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعنى المقارنة والمباينة فى
الذهن وفى الخارج مع قوله حال اللوازم المعلولة فسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود
ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان وظاهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس جوابا
ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه تولدها وتبين
حقيقة الحال فى هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علم ان المباينى والتشكل من الامور التى
لا توجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه
ما مر فى المقالة الثالثة **قوله** وقد تبين ان الهيولى سبب لان يقال وفى معناه
ما مر فى المقالة الرابعة **قوله** فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه
تتم وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال وقد اتضح انه
ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا اسان الخلف وقد
نبه بقوله ما به او معه على ان وجود الصورة ان المباينى والتشكل كانا قائما به تم وجود
الصورة لا ماهيتها فيما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه
والباقى ظاهر **تنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى ان
تستوى للصورة وجودها وصارت الهيولى علة للصورة فى الوجود سابقة فكون
الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها فى ان تستوى للصورة وجودها بل قضينا بالاحرى
انها محتاج اليها فى وجود شئ يوجد الصورة به او معه ثم يلخيص ما بعد هذا يحتاج

الى الكلام المفصل حال الفاضل الشارح هذا سوال على الفصل السابق وهو انكم قلتم
ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل او معهما وهما تحتاجان الى
الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وحرابه لنس كل ما احتاج
الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون ولا يكون ولتخليص القول فيه نستدعى
تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقايل ان يقول لم قلت ان الصورة محتاجة الى الهيولى
ام لا تقول ان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى انه يلزم من القولين
كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا وان قلت انها لا تحتاج الى الهيولى لم يكن
الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى
ان الصورة من حيث هى صورة يكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث
هى متشخصة محصلة فى الخارج يكون متاخرة عن الهيولى الذى هو السبب
القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها فى
ان يستوى للصورة وجود اى لم نقل ان العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة
لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاحتمال انها تحتاج اليها فى وجود شئ يوجد الصورة به
او معه اى قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى فى وجود التناهى والتشكل اللذين يتشخص
وتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هى اعنى الهيولى
متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة
من حيث هى صورة ثم لنحص ما تعارضا اليه الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما
الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما افلناه **اشاره** انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت
المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقوم للمادة لا محالة
بالبدل وليس يواجب ان يقوم البدل ايضا بالهيولى على ان كون الهيولى قائمة فاقامت
مكان الذى يقوم فيقيم مقامه يقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكن ان تدبر
الاقامة دليل بيان كيفية تقدم الصور المتعاقبة على الهيولى واستناع تقدم الهيولى
عليها من حيث هى متقدمة على الصور على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل
كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة
التى صدرنا الكلام بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل
على بيان ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة فى الوجود عن الهيولى وتقرير
ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها فى المادة صورة اخرى تكون بدلا
عنها

عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ
الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقوم للمادة اى حافظ لوجود المادة
بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود
المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشئ
ما لم يوجد لم يكن حافظا للوجود غيره فلو كانت الهيولى مقومة للصورة كانت
تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة
للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله
وبالجملة لا يمكن ان تدبر الاقامة قال ولقايل ان يقول هذا الفصل كالمناقض
لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم
الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى
مبنية على ان للهيولى تعلقا بوجه ما على الصورة وشكل آخر وهو ان قوله فمعقب
البدل مقيم لاستحالة للمادة بالبدل ليس بحيث على الاطلاق فان الجسم لا سفك عن
اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى نال اين معين او شكل معين او مقدار
معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم
ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون
مقيما للمادة بذلك البدل بل يصح ذلك بكان انما يصح فى بعض الاشياء وبالبرهان
واقول لما بين فى هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسلة
لا تعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقدمة للصورة لكانت متقومة
بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات وبالزمان وهو محال ظاهر وهذا تعيينه
هو الذى اورده فى بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه
بقوله على انها معلوله من حيث ما لا تباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن
قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة
قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هى صورة
سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هى هيولى
سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هى هيولى قابلة محضة تخلو الصورة
فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطيا للوجود واما الشكل الاول الذى ادرجه الشارح
فسيحل ما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الآخر واما الشكل الثانى فليس
بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم الى كونه جسما

بل هو وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين مأ لا من حيث هو اين معين والا من حيث
هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم مأ ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم
معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذا اعراض صورا حقيقية على انه ظن ان الشيخ
اثبت وجود الصورة بانه مقوم للمادة فقط وهذا سهو من بان توهم العلس ان كل
صورة مقومة وليس كل مقوم صورة بل المقوم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقوم
جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة
لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم
فاذن البقض بها ليس بمرضه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما
للمادة بذلك البدل وليس بنتيجة لما ذكر فان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الايون
مقيما للجسم المتشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصور **اشاره**
ليس يمكن ان يكون شيآن كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما مقدما بالوجود
على الآخر وعلى نفسه يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب
وهو ان يكون هناك شيئا آخر يقوم كل واحد من الهيولى والصورة اما الآخر او مع الآخر فانه
مناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدائهما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر انه
اوضح فسادا ولان الباقي راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي
جعله الفاضل الشارح بالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قوله** ولا يجوز ان يكون
شيآن كل واحد منهما يقام مع الآخر صورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر
جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر
فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر وذلك ما قد بان بطلانه وهذا هو
الذي تكون اقامه فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام
الاربعة التي اوردها هو وهو كل واحد منهما غني محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم
هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد مع الآخر اما ان تعلق بالآخر من حيث
هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه اولم تتعلق به اصلا فان لم تعلق جاز وجود كل واحد
منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا
هو القسم الاول لحسنه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او
الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان الحلولين المتسببين الى علة واحدة
اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة
اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد

واحد منهما غنيا عن الآخر وحسب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم
عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال في الموجودات
لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثلا من الموجودات وان اصافيا لا توجد
الا مجامعة انه ليس لواحد منها حاجة الى الآخر بل ان احدى الاضافتين لو احتاجت الى
الاخرى لما خرت عنها فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى الى الاولى الدور فان قلتم
هذا اللازم لا تنقل الا الى الاضافات فلنا هو الحصار في الاضافات مفتقرة الى البتة
والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير
وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى البرهان
وانما الجيد ذكره بعبارة اخرى لئلا توقع الالتباس الا ترى ان المتضايفان فليس كل واحد منهما
غنيا عن الآخر كما طنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما الزمه بل هما ذاتان
اقام شيء ذات كل واحد منهما صفة تسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا
حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج الى ذاته بل صفته تلك الى ذات الآخر وهذا الايلو
دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت عن كل واحد
واحد منهما محاباة لا الى كل ما بل بعضها الى الآخر الى كله بل الى بعضها الغير المحتاج
الى الجملة الاولى فظن ان احتاج بينهما دائر ولا يكون الجملة كذلك فاذن ليس اللازم
بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر ذلك
ان المعية التي يكون بين المتضايفين ليست بخلاف ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية
معناها وجود بعقلهما معا وحال الهيولى والصورة ليس هذا الحال من وجه وهو
تعلق كل واحد منهما بالآخر من غير دور بخلافه من وجه وهو كون الصورة اتم دائما
من الهيولى وانما لم يكن بتعلقهما تعلق المتضايفين لان المتضايفين لا يعقلان الا معقولين
بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان المتضايفين
يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور **قوله** فبقي انه انما يكون
التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء
وقد تبين فيما مر ان اللازم بتقسيم ان يكون التعلق فيه احد المتلازمين من الآخرين غير على الى
ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى
ثلثة اقسام مي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد بطل منها
ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله** والصورة في الفاسدة

الكائنة تقدم ما فيجب ان نطلب كيف هو انما خص الفاسد الكائنة بالذكر ان صور المتقدم
فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جنس الاحوال الاعز وكيفية التقدم مى ما صرح
بها فى الفصل التالى لهذا الفصل وهو انها تشارك سببا اخرى العلية والتقدم على الهيولى
من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى
اشاره انما يمكن ان تكون ذلك على احد الاقسام الباقى وهو ان تكون الهيولى توجد
عن سبب اصل وعن مخترعين تحقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ولما ابطل
الاقسام المحتملة الاولا وهو ان الصورة جزء العلة بين انه حق فصرح به فى
هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الشئ الذى
تشارك الصورة فى العلية ما هو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه مستمر
الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذى تفيد اصل وجود الهيولى
من حيث كونها بالقوة فان الصورة انما تفيد الاخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى
الفعل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما
يتعلق بها من الجسمانيات والاعداد بعض المحالات المذكورة وقد سمى عقلا وسمى
ذكره وسان صفاته واما المعين تحقيب الصور وهو السبب الذى يقتضى تحقيب
الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى الا اصل
وخروجها هو بعين السبب الاصلى فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل
الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد الهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست كافية فى تحقيب
الصور لان حصول الاستعداد لا يكفى فى وجود الشئ فان العلة المؤثرة للشئ الحال
الموجبة مل تحتاج فيه مع ذلك الى مفيض اصل وجود الصور كما ذكر هو ايضا فى كلامه
وجه الاحتياج الله وهو السبب الاصل يعينه على ما سياتى بيانه والى احوال اتفاقية
من خارج طبيعية او قسرية تتجدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة
التامة لوجود الصورة المتجددة مى مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة
فسبغى ان تحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل اضدادا خلافا للمعين وجه
ويحتمل ايضا ان تحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هى صورة ويكون تقدير
الكلام هكذا اعن سبب اصل وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الاصل تحقيب الصور
فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة للوجهين جميعا

ملا اوسط

ملا اوسط والثانى بوسط المعين الذى هو الصورة فهو اصل فى العلية مطلقا وعلى
التقديرين جميعا حقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل
والصورة من حيث هى صورة لان العلة التامة القريبة مى مجموعها وهو سبب الوجود
على ما مر واذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل فى اقامة الهيولى كما تشارك
به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذى كان بالفعل بما خالفها من
الاحوال النوعية قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت معها ايضا بالصورة
على وجه يحتمل سائه كلام غير هذا المجمل وقال الفاضل السارح لما بين كيفية تعلق
وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى
ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك
وذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل
فرع الشيخ هينا ان كل واحد منهما اعنى الهيولى والصورة تتشخص بالاخر وهذا لا يتفى
الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخر ولقايل ان يقول ان تشخص
كل واحد منهما بذات الاخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام
ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق عن موجود
وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان نمنع هذه المقدمة فان
انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا
اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى
بعينها لاجل الصورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما
كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة
لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة
لا تحتمل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هى هيولى ما لحلاف الهيولى وانها
تحتمل ان يكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون
من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقه والثانى ان ذات الهيولى هو حقيقة
القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل وقيل ان كل ما يحتمل
ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث هى قابلة
للتشخص وصيرورة النوع لاجلها كثيرة لا من حيث هى فاعلة لان كل الفاعلة هى الاعراض
الكيفية لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة
بكون الهيولى معينة ومن حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة

ومن حيث هي فاعله لشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم
واما قول الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ
المطلق يمكن ان يوخذ بلا شروط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشروط الاطلاق كما
مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه نذهب ههنا والثاني موجود في العقل
دون الخارج واذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود
الى الماهيه فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجيه حيث
هي خارجيه في احكامها بالامور العقليه حيث هي عقليه **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم
والتاخر واللازم يخلص عن هذا اصل يتحققه وهو ان العلة حركة يدرك بالمفتاح
اذا رفعت يرتفع المعلول كحركه المفتاح واما المعلول فليس اذا يرتفع رفعها علة فليس
رفع حركه المفتاح هو الذي يرفع حركة يدرك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان
العلة وهي حركة يدرك كما ارتفعت وهما اعني الرفعين متحدان بالزمان فرفع العلة متقدم
على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما لما ثبت ان اللازم من الصورة
والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات اما بالعكس فرد عليه
شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالمقدم او التاخر اولى من الآخر
وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على كل قسمي اللازم الذي يكون بين العلة
التامه ومعلولها والجواب ان اللازم في الرفع انما يكون من حيث الزمان ولا يكون من
حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة
علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة فيما يوجدهما معا اقدم من ايجاب
المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول **تنبيه** يجب ان يلتفت
نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال الجسم الذي
لا تفارق صورته هو الفلكيات باسرها وسائر حالها في تقدم الصورة حال العنصريات
ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين
على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم اللازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز
ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا واذن هو الصورة وهي اما
ان يكون علة للهيولى او واسطة والة او جزء علة والاول باطل لان المادة في
اذن شركة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى وقال الفاضل الشارح فلا تفاوت
من الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشئ واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى
ليست

ليست محتاجا اليه بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان تعقبها بدل ومعقب البدل
مقوم لما ذهبت بالبدل وهذا لا تتصور في الفلكيات بل بنينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا
وهذا البيان كان عاما لما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام
واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفه ان الحال فيهما واحد او تفاوت
وتفاوت الحال فيهما ايضا شئ آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات
لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من اسباب
مختلفه متجدده خارجيه الا ان بيان الحال فيهما لاختلف هذا التفاوت **تنبيه**
الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط بنقطه
سقطته ومي قطعه فالكميات المتصلة القارة ثلثه انواع الجسم التعليمي والبسيط
وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهي النقطة فالجسم
هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط
والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء له والصورة
الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي والذكر ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم
التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار
الشاهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي
داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت مباحث الباقيه فاورد هذا الفصل بعد تلك
المباحث مشتملا على علمها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات
معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله
الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء
الشئ انما يكون عند انقطاع امتداد الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات
ثلثه وانتهاء الواحد منها في جهته من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين
فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهذا
القول في انهاء البسيط بالخط واما الخط فانتهاء امتداد واحد محدد عن آخرين هو ينتهي
بما لا امتداد له اصلا ويكون خاليا عن الوضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنبهنا بانتهاء
كذلك والشئ ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطه فالخط ينتهي بالنقطه
وهي ليست مقدارا لعدم امتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية
الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري

فانها نهاية لذى النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذى به
يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضى ان هنا ثلثة امور اولها ماهية السطح الذى هو المقدار
المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بحتى بفساده وانقطاعه وانتهائه الى العدم المطلق
وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما نستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له اذ هو مغاير
ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى
ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية قوله
والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهى
بحد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل فى تصوره جسما ولذلك
قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه قال
الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى لما جزءان من ماهية الجسم لامكان ان يكمل
الجسم فى تصورهما حين نتصور جسما غير متناه والشئ لا يتصور الا بعد تصور اجزائه
ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونصلح فى معرفته تاليفه من الهيولى والصورة
الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون صورته قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وتحول معرفتهما
تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او لكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف
ما دارت القصة فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى اقول والجواب عنه ان اجزاء الشئ
فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة والمادة والجسم يتصور
باجزائه العقلية وتطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مستلزمة
على الاخرى حتى لا يجاد الماهية فى حد الجسم تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه
يدل على مادته والسطح والتناهى لا يعقل كونهما جزءين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم
حتى الشيخ انهما ليسا جزءين فى الوجود ولذلك لا يلزم الجسم بسبب التناهى التعلق
بطرفه والجزء لا يكون كذلك لكن احتمل ان يصور كون ذى السطح وذى التناهى جزءين عقليين
لكونهما محمولين عليه حتين انهما ايضا ليسا كذلك لامكان تصور عدم صورتهما واعلم ان
الشئ كما يتقوم بجزءه العقلى وبجزءه الوجودى فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة
وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى اما
الاولان فظاهر وامّا الاخير فلما سياتى وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا
معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهى انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى
وهو يقتضى ان يكون عروض التناهى للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية

اضافة

اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية
للجسم قبل عروض السطح له قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح
يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط فى برهان اللم اذا كان معلولا
للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح
يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف
المشهورى ولعله يشير بذلك الى ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك
الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية وكيف كان يمكن
ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض وان
ذلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض وانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف تخبط فى
كلامه ولا يبالى ان يذهب بما حققناه وقبل هو وان الانقطاع يعرض الامتداد
الجسم اولا يتم السطح يلزم ذلك الانقطاع تاتيا ثم يعرض لها الاضافة باعتبارين
يزيل هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة
او قطع فيوجد لا خط واما المحور والقطبان والمنطقة مما نفترض عند الحركة
والخط كمحيط الدائرة قد يوجد والنقطة مرددة بان ترسم الخط للسطح والنقطة للخط
ايضا بواسطة التناهى فانها لا يعرضان لهما مع عدم التناهى ويجب ان نعرف اولا
الالفاظ التى استعملها فى هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله
نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو
يحيط به خط واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط
متساوية والنقطتان من كذا هما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى
المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين
هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة
حدث عليها نقطتان لا تتحركان وهما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة
هى اعظم الدوائر على سطح الكرة التى يساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها
من القطبين وقد يبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد
الامرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز وحدها فاما سقاطه اقطارا وعند حركتها
او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود نقطة فى الثلثة وسائر ما للاسناهى
فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاحرا فى المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها

من حركه او تجزيه واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة تعنيه تتالي ان
نفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه تتالي قسمته
فيها يريدان الدائرة لا تصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع
والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون عن نقطة هي المركز وحركة الدائرة
انما يقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر
واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز ووسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان
موضع النقطة في الخط متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بحسب الفرض
في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط
ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح
لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصلة في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض
ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن
سائر المواضع وادخل في مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهذا القول يساوي سائر النقط
واذن يكون النقطة غير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي
بالفعل او القول بان احد الاعراض الوجب الانقسام واذن الحركة ايضا لا توجب انقسام
والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرفع ما وجب ثبوته بمعناه بل امر يقولون
بالفرض في الدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزم منها شيء مما ذكر وهذا الحكم لا يختص بالدائرة
بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ويصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في
نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض لا بالرفع وان يقول انها لا رئة وان
لم نفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به قوله واعلم من هذا ان
الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا
اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة تحركها تفعل الخط ثم الخط
السطح ثم السطح الجسم فهو للتقريب والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا
فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يتكون ذلك
بعد تحركها افاد هنا ان هذه الامور كيف ترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه
لتفهيم المستدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح
قوله ما اسهل ما يتاتى لك ان تامل ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل
وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه وان ذلك للابعاد المحسوسة والا

لسائر

لسائر الصور والاعراض بل بين سائر اصناف تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يلتفت
كون هذا الحكم اوليا وهل المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسايل
المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولسنا بصدد الخلاء عليها
والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تلك كثيرا للاستقراء
الذي اكسب النفس هذا الحكم الاولي من مبادي التعليم وما مثاله فان من يتوقف في هذه
عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للمبسوطي والسائر
الصور والاعراض وانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لها حصة
في العظم لا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات والاشكال
عظميان يحتمعان فيما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزوه والقول بالتداخل
يقتضي كون الكل مساويا لجزوه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا تمانع
عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث
الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها
من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط
والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن تكلم بان هذا الحكم
مشترك فيه المقادير بأسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير اشاره انك تجد
الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها
في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة
اصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد
مختلفة الاحتمال للتقدير بها وتقدير ما يقع فيها احتمالا قدريا وان كان بينها خلا غير
اجسام وامكن ذلك فهو ايضا تقدير مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان الجسم
يريد ابطال الخلا والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد
ممتد من جميع الجهات من شانه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال
الفاضل الشارح يعني بالخلا ان توجد جسمان لا تلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما
واقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا او امتدادا
الذي اشتهر وشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما
مختلف ابعاد ما بينها بتقدير الخلا الواقع بينها بها فان اللا شيء المحض لا يمكن ان يقدر بشيء
اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقوم من تلك الاجسام قابل للمساواة واللا مساواة والتقدير

انه متحيز على الحدود المشتركه واضاف اليه ذلك مقدمة مى ان كل ما كان كذلك فهو
اما كم متصل اعنى البعد المقدارى واما ذو كم متصل اعنى الجسم واذا كان الخلاء
عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس اشيا محضا كما زعمت الفرقة الاولى
وان كان اجسما كما زعمت الفرقه الثانيه **تنبيه** واردف تبيين ان البعد المتصل
لا يقوم بالمادة وتبيين ان الابعاد الجسميه لا تتداخل لاجل بعديتها فالوجود
لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام فى حركاتها تنحى عنها ما بينها
ولم يثبت لها بعد مفطور والاخلاء يريد ابطال المذهب الثانى وانما ابطله بوجهين
وذلك باضافه مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذى بثت الفصل المتقدم
احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بالمادة وهو مما تبين فى باب اثبات الهيولى
والثانيه ان الابعاد الجسميه لا تتداخل وهو ما ذكر فى فصل مفرد واذا اضاف
الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء
بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعد صرف فاعلى ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله والوجود
لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد
المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه وكما ثبت
له فهو اذن ليس بعد مفطور من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك
بقوله فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى
للاجسام بعد مفطور من المجموع قوله فالخلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه
لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله **اساءه** ولعل بناسبب ما نحن مشغولون
به الكلام فى المعنى الذى يسمى جهة مثل قولنا تحرك كذا فى جهة كذا ودون جهة لذا
ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك ولكيف يقع الاشارة
نحو لا شى فبين ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هى التى يمكن ان يقصدها
المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية فى سمتها ووجه المناسبة انها
كما ستحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما
ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثانى انها امر يعرض للنهايات
والاطراف كالخط والسطح فهى تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما
ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثانى ان الجهة يشار اليها
وما يشار اليه فهو موجود **اساءه** اعلم انه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة لم يكن

من

من المعقولات التى لا وضع لها صح ان يكون الجهات ذوات وضع ما تنا ولها الاشارة يريد
بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجرده التى لا وضع لها وبينه بقياس
شارك القياس الاول من القياسين المذكورين فى الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك
لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثانى من المذكورين وان كان بينا
بحسب التصديق فان لبيته فى نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان كل جهة ذو وضع
وكل ذى وضع قابل للاشارة الحسية **اساءه** لما كانت الجهة ذات وضع من البين
ان وضعها فى امتداد ما خل الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت البتة
اليها تم هى اما ان تكون منقسمة فى ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة واذا
وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الحدين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك
بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم
وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة فبين ان الجهة حد ذلك الامتداد
غير منقسم فهو طرف للامتداد جهة للحركة ومحل الآن ان تحرض على ان تعلم كيف تتحدد الامتدادات
اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتتعرف احوال الاركان الطبيعيه يريد بيان ماهية الجهة
وانما اخره الى هذا الموضع لان الواجب تقديم بيان الهلية على بيان الماهيه فبين اولا انها
موجودة ثم بين ان وجودها على اى انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهيه وهى على ما حققه
طرف للامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك بوجود تناهى الامتدادات فطرف الامتداد
بالنسبه الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة متوسط جهة وما فى الكتاب ظاهر
ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخص بحوشى يخص وضع الحركه اليه وحركة عنه
اى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم وجهة الحركة
اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه
وايراد قسمة لا تصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم فى بيان ان الشى غير منقسم مصادرة على
المطلوب والجواب ان الحركة والشى المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة واما الى
جهة وتعود القسمان الاولان والا فيجوز ان يكون جهة الحركة هى المسافة التى يقطع بالحركة
وهو محال فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** لعلك تقول ليس من شرط ما لا تتحرك
ان يوجد فقد تتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا
فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق واضافان ما تشكلت به غير ضائر فى الغرض اما الفرق
فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما تتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما تتوخى بلوغها و

القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة
واما الآخران الجهة لو كان تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس
وجودا معقولا لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بنينا ما تلوه هذا
القسم من الكلام ٥ الوهم هو شكك كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة
وهي قولنا المتحرك الا قصد ما ليس بموجود وتقرير الشكك ان حركة الاستحالة وهي التي
في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد بها ليس موجود فاذن ينتقض كلية
الكبرى واجاب عنه شيخنا بان جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك الاين
لا يقصد ما ليس بموجود ان مع حصول المقصود وهذا هو الفرق والباقي التزام الشكك
بان الشكك غير قادح في المطلوب وذلك ان الجهة التي تحصل بالحركة والجهة تكون موجودة
ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا ان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع
وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واحيازها الاولى والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها وتحدها وهو اجسامها الاولى
والى ما لا يتقدم عليها بل تحصل فيها وهو اجسامها الثانية **اشاره** اعلم ان الناس
يشيرون الى الجهات التي تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض
مثل اليمين والشمال مما يلينا ومثل ما يشبه ذلك ولنفعل عما يكون بالفرض واما الواقع
بالطبع فلا يتبدل لكن كان ذلك ٥ يريد اثبات جسم محدد الجهات محيط بالاجسام ذوات
الجهة فيقول قد الحوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تحمل بنقطة ونقوم بعضها
على بعض عازوا بها قوائم اعني لابعاد الجسم بلا شك لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات
بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطول وتسميهما الانسان باعتبار طول
قامته حيث هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما
يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي وتسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي
وتسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله
ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك ٥ على هذا التشبيه وهذا باعتبار
ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات
التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بالقياس
الى نقطه

مطلب
الجهات المتبدلة
وغير المتبدلة منها

واحد قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان
الكرة لها جهة بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال مجازا
لبعض المتقدمين واما المضلعات وعدد جهاتها عدد احدودها النقطية والخطية
والسطحية ان سميناها كل واحد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر
النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر مما مر فان
المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات
بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم
الى ما يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان
المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال
شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه
شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا
لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق
وكان الفوق والتحت لهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب الفوقي
ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا الى القدام والخلف
والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض اذا جعل
الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخص على طرف قطر للارض يمكن ان يكون ما يلي راس
احدهما يلي قدم الآخر لا يقال ان خرق الاعتبار ما يقرر في السماء وما قابله اقول
ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل
بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض
هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب
الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي ظهر
منه قوة حركة يمينا ويحتمل ان نفسر ذلك بالقدام والخلف انه ذكر الفوق والسفل
واليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه
التشبيه المذكور وهو وسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه
علوه والآخر سفله وذلك شيء لا تصور فيه فايدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات
الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنفعل عما بالفرض اي فلنحاور عنه لان الامور الفرضية

ولم يذكر هاهنا مما يسمى اليمين والشمال لتبدلها بالفرض الحاد السنح لما صار اليمين والشمال

لا ينضبط وقوله ثم من المحال ان يتحرك وضع الجهة في حالة اولا متشابه فانه
ليس حد من المتشابه اولى بان يحصل جهة مخالفة لجهة اخرى من غير ان يجب اذ لن يقع
بشئ خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك انما
يفترض منه حدّ واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان فكل
ان الجهات التي هي الطبع فوق واسفل وهما اثنتان والتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد او حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون واحد منهما محيطا والآخر محاطا به
او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك
التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته
والبعد الذي يتحدد بمركز سواء كان حشوا او خارجا عنه خلاء اوملاء واذا كان على الوضع
الآخر يتحدد بجهة القرب واما جهة البعد فلم يجب لئن يتحدد به لان البعد عنه ليس بحيث يكون
محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الباقي اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة
الا لما يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة ويكون جسما نيا ودور الكلام عند فرضه واعتبار
وضعه فمن البين ان تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف
اتفق بل من حيث هو كذا اما موجبة للتحديد من تقابل بين وما لم يكن الجسم محيطا يتحدد به
القرب ولم يتحدد به ما تقابله لتقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة
ذات وضع والجهتان المتضادتان بالطبع يكون تعيين وضعهما اما في شئ متشابه حالة كان او
ملاء واما في شئ مختلف والاول محال لما مر من ان الجهة انما تتحدد بالحدود المفروضة فيه بان تكون جهة
من سائرها ويكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع واثنتين بحسب
واذ الباقي حق وهو ان يكون ذلك البعين شئ مختلف خارج عما هو متشابه وذلك الشئ لا محالة يكون
جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وهو اما جسم واحد يتحدد الجهتين معا او جسمان يتحدد
كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او من حيث
هو واحد مهما اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان
كل امتداد فله جهتان مطرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر ولكل اثنتان بالطبع فانهما ايضا
طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه
بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما تقابله لان المبعد عنه ليس محدودا واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد
اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد او اما جسمين ثم يقول وهذا الباقي ايضا باطل لان التحدد
بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول

المحاط

لعرض الجسم المحدد ذات المحاط منه
ووقوع الحد منه في جهة
من تلك الجهات وعلى بعد
معين منه دون سائر الابعاد
الممكنة ليس باولى من وقوعه
في جهة اخرى وعلى بعد آخر
مما يمكن فان الوقوع في كل

الحركة المستقيمة ممتنعة
على محدد الجهات

المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتداد من القرب الذي يتحدد باحاطته
والبعد الذي يتحدد بابعد جزء من محيطه وهو مركز وهذا القسم باطل ايضا لان المحدد جسما
واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل ايضا لان جسما ان كان واحدا
من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان محا كملا واحدا منهما
وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب جهة
وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلما فيه من موثر في التحديد وهو انضمام
جسما نيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منها لا الكلام
فيها فان على كل بعد من ذلك صار دورا او الى غير نهاية وكلاهما باطل هذا القسم بيت ان تحديد الجهة بجسم
واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يفرض لم يتحقق وهي الحال الموجبة لتحديد بين
متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط اما احسام ذوات الجهات اشاره
كل جسم وشانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحددا لجهة
له به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون محددا جهة موضعه
الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فاذ لكل جسم له تعلق
في اتيه الوجود على هذا العلية او على ضرب آخر يريد بذلك امتناع الحركة المستقيمة على محدد
الجهات وبذلك يبطل ما يقال على الاجسام التي تجوز بكل الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي
فلا يخلو اما ان لا يكون حين شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك
والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه
بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين داخلة تتحرك فيها لا محالة ومثل هذا
الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحركة عند وجوده فيه وعند
لا وجوده بل يكون محددا لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب
ان يكون لكل التحدد بسبب جسم آخر ولكل الجسم آخر وعلة لجهة هذا الجسم الذي يفارق
الموضع ويعاود وهذا الجسم لا يمكن ان يوضع مقابلا على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا
في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد وجودا ما متاخرا عن الجهة واما مع الجهة
معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه
متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم
وعلى المعلول ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة للست علة للهيولى فهو متقدم على
الاطلاق بضرب من التقدم اما ما بالعلية او بالطبع وهذا ما في الكتاب وظاهر منه ان الجسم المحدد

الجهات لايجوز ان يفارق موضعه ولا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ مجرد
الجهات لايجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة
في تقسيد الحركة بان تكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لاتتمايز الا بكون بعضها
طبعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات
بالطبع لا لاثباتها كيف كان وان كان البرهان على اثبات الاستدادات كافيا في اثبات الجهات
التي هي مقاطع للاستدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع والجهات بالنظر وحادث
عما بالعرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من
حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لايجوز ان يكون علة لشيء واعلية الجسم
اخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز
ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث
ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لايوجب رفع المحدد من حيث هو محدد وهذا
لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد
امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه
ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الباقي ما ذكره في النمط السادس من ان الخلاء ليس
علة للمحوي انه لايجوز وذلك ان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر
وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتاخر عن الشيء ممكن تبعه
فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا
بغيره وهو محال قوله يجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق
محيطا للمرسل موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على
الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه اقول اريد ان نثبت اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة
ببيان سائر احواله فنقول في تصوير الموضع والمكان اسمان نتراد فان ويسميان عند الشيخ
عبارتان عن السطح الباطن الجسم يحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع
يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة
تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم
اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصاب
وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض بحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانكاس ايضا قياما واذا
تقرر

تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط
وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا ولا وضع ولكن يحسب نسب بعض اجزائه
الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني
فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا ولا ابتداء بهذا وقد بان فيما مر ان محدد
الجهات محيط بذوات الجهة وهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه الموضع
والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا
بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان
المحدد الاول لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده قوله ولحله لا يكون المحدد الاول
اما القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني
ووضعه ثم يتحدد بعدد تلك الجهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه هو
ان المحدد الاول الكرة الاولى المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد
موضعه به اي كان يحدد محيط بما يحدد ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول
موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على
التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا
وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان
المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما
عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد
موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الحاصل به ولما بعد
تحدد موضعه فلا يجوز ان يصير محددا لموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل
يجب ان يكون قبله محدود اخر هو المحدد الاول وهو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير
محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله ان كان للقسم
الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر
هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني انه تالي المتصلة التي اولها فان كان
واما المراد بقوله ووضعه فمحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة او وضع الثاني
بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ومحتمل ان يكون مجرى التعيين لقبول
الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال
الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هو انه كان

في تحصيل جهتي البعد والقرب دخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه اشكال
اوّلها ان هذا انما يستقيم لو كان المحاط متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان تتعلقان
بالحليّة واحديهما اقدم فانها مستندة الى ما هو اقدم لكن الشيخ سيبيّن في النمط السادس
ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد
من المحوي وثانيها ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا للجهات
العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل
والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره
الذي يطلبه النار حالا والحل هذين الشكلين يشكل الشيخ في كلامه ولولا الشكل الثاني لكان
اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك
ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشكل احكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم
المحيط على المحاط فقد مر وسياتي له بيان آخر واما الشكل الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه
يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قايل
واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي
في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي
العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من
كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على
الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد في فلك القمر حكمنا بانه
ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب خرج به الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك
القمر هو المحدد لجهة الفوق واما مولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق
على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر
فقط والفاضل الشارح اورد المنع في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني محدد
متحدد بالاول موضعه وتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم تحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة وفسّره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم
موضع المحاط الاول كفلك الثوابت وتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم تحدد
بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني
في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى قوله ويكون الاول انما يخلو من ان يكون
متقدما في رتبة الابداع اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان
تكون

تكون الوسايط بينه وبين المبدا الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا
بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه
في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل
الشارح ذكر اقسام التقدم وبيّن ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما
سياتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقي ان يكون متقدما
اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض
له اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة
لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع
تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن
هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان تكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها
الى بعض وجميعها الى المركز من التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت
وصار بعض اجزائه اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد عن
جهة البعيد وبحل اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على
محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات
مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب
قوى وطبائع يريد بيان حال البسايط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة
تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدا اول
لحركة ما تكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ونريد بالمبدا المبدا الفاعلي وبالحركة
وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون
ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبداء للحركة والسكون حال مع انضياف
شرطين هما عدم الحالة الملايمة ووجودها ونريد بما تكون فيه ما تتحرك وتسكن بها
وهو الجسم ونحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون
فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانما مثلا الا انها
تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك
لا تخرجها عن كونها مبدا اولا لانه بمنزلة آلة لها ونريد بقولهم بالذات امرين احدهما
بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياه بل بذاتها على وجه توجب الحركة
ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج

اشارة

الطبيعة تطلق على معان

[illegible]

ومراده بقولهم الاعراض اما احد معنيين احدهما بالقياس الى المتحرك وهو الحركة الصادرة عنها اصدرها العرض كحركة ساكن السفينة والثانى بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشئ الذى ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه متحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة هذا المعنى تقارن الطبع الذى يعم الاجسام حتى الفلكية وربما يزاد فى هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحسد يخصص المعنى المذكور بما تقابل النفس وذلك لان المتحرك بحركة اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة مبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هى الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها الاعلى نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكر انها مبدأ التغير من شئ غير من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فالعمل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعنى بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ الذى يكون مبدأ الحركة فيه واحدا لا ان افعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره فى هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اى لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة اكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى تركب من جملتها شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال ما امكنه وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف ههنا اعراض لا يمكن ان يفقد الجسم فى وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيئا ما على ما سيأتى فى الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا تختلف اقتضاؤها الا لموانع ولا حوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا تقتضى الا اشياء غير مختلفة هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضى شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصرى ليس ذا قوة

الجسم البسيط له الا طبيعة واحدة

القوة والطبيعة

ان البسيط طبيعي الاجزاء والكل جميعا شيئا واحد

ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكى اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة تنتج مع كبرى القياس المذكور وهى ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية **اشاره** انك لتعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه لم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه مبدأ استحقاق ذلك يريد ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فى طبيعة يقتضى ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثانى وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان تثبت بمثل هذا البيان لا نها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان تحدد الجهات لموضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا او شكلا قسريا كما مر الحجر والاناء المكعب الماء فان احدهما يصعد والثانى يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك من الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفى بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقدير ان يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذى هو المقوله الذى يعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حكم الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان تحدد الجهات لاضافاته الى وضع الا ان ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الحسمية الحالة فى الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة فاذن الاوجه حمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدأ لان يجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم

الفرق بين الطبيعة والطباع

عما يؤثر فيه محاذيا له وبقي الجسم وحده غير منفك عن العارض وادن السبب خارج
وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة
تختص كل واحد منها بعض الاجسام والاول يقتضي ان يستدل الجسم في افتضاء الموضع
المعين وليس كذلك وادن مع امور تختلفه غير خارجة من الجسم ومن طباع الاجسام
وادن طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما
قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع
المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزولهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث
يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجودهما
لم يزالا عند زوالها لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان مع جميع الاحوال مستوجبهما قوله
والبسيط مكان واحد بمقتضيه طبعه والمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما
بحسب مكانه او ما الفوق حوزه فيه اذا تساوت المحاذيات عنه فكل جسم له مكان واحد
لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في
التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي
الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء لا يحد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا
كذلك والسد الذي يقتضي حيزة المتمكن يقتضي حيزية المكان فمكان الجزء جزء مكان
الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يحدث بعد الابداع
وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء
حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد ما بان التركيب عليه ذلك المكان المفروض
لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
ولا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن اكثر المركبات هي امكنة البسائط
بعينها والكلام يتعرض الان لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تحيزها ويقدره الى المركب
اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والغالب لا يخلو اما
ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية فحينئذ
يكون لكل الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون والمركبات بحسب هذه القسمة
ثلثة اقسام ومكان القسم الاول بمقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما
يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور
ومكان القسم الثالث وهو الذي لا غلبة فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور
فهو

الشكل الاول بسيط مستدير

ما الفوق وحوزه فيه ويكون ذلك عند تساوي المحاذيات فيه عن المكان الذي الفوق
وحوزه فيه وان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي تحذ مما قطع متساوية من المغناطيس
عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين
من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يفترقان
وينفصل كل جزء مكانه ان لم يكن ما تحت ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء
منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فلو قوي مكان
التركب لما كان كذلك اذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير
الاخير كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك ان انقسام الجسم الى اربعة اقسام
واحد بسيط وثلثة مركبة وتحت مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركب فظهر
ان كل جسم من شأنه ان يكون في مكان وله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة
الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا او الى
الخلف هيئة ذي مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان
شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي
لذلك وهو الطبيعة واحدا او كون القابل واحدا واعتنوا ان يكون باثر الفاعل الواحد
في القابل الواحد محترزا ولم يذكروا اشكال المركبات انها تختلف باختلاف انواع النبات
والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسيطا وهو مباحث التركيب التي تأتي وقسموا اركان
الاشكال المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة
دالة على استوائها في طبيعة واحدة قلنا علل المحلولات المختلفة يجب ان يكون
مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون
متشابهة المحلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع
المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الحسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث مطلقة
كذلك اما من حيث هي متعينة متأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك
كانت مستندة الى الطبايع ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع
انها بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر وبوستها مانعة من العود
اليها مقتضى ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء
والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض وان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية
حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا لخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو

خلقت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة
للشكل القسري وهي مانعه عن الحود الى الشكل الطبعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها
عن الحاله الطبيعيه من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح
بان الفلك عندهم لا يقتضي وضعا معينا مع استحاله خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز
ان يكون اجسام لا تقتضي مواضع واشكالا معينه مع استحاله خلوها عنهما والجواب
ان الفلك مع قطع النظر عن عروض الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الاجزاء الى الحيز
اصلا لا مطلقا ولا معينا ولذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر
عن عروض وضع ما وشكل معين عرضي لذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك
والنقر التي تركب فيها الدراري والكواكب من افلاك مع بساطتها محالفة بحسب الشكل لما
يقتضيه الاستدارة وايضا لا يجوز وخصوص ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة
فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون
مجموع كرات بعدد البسائط التي هي محل القوى وان كانت مركبة من قوى وان كان لكل
قوى محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان تكون
مع طبائع بسائط الاجسام ما عنعها عن ذلك وان كانت في محال تخلفه كان الحيوان ايضا
مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسايط في طرفيها
الى الاسباب يعود الى المحل الفاعلية غير ممتنع فان الكاين نباتا او حيوانا في هذا القطر
انما تتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانيه مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب
مزاجه كذلك لا يبعد ان تتصل القطرة الاولى من بعض الافلاك المسدسة صورة كمالية تفرز
من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدويرا او كوكبا مع بقاء الصورة الاولى
المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في المحل المقتضيه لوجود
ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة
الاولى فقط على ما استدل به على علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها
وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل المقتضي لكون الحيوان مجموع
كرات كان حكم الشيء حال الانفراد يكون حكمه حال التركب مع الغير وعن ما ادعينا الان
القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء
المحل المختلف محلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل
المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع يفعل
فعلا واحدا

واحد كسير الآثار بحسب البسائط التي هي كالات لها السرعة فاعلين متشابهين افعال

تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل تحركه ويحس المانع ولن يتكلم من المنع الا فيما
يضعف كل فيه وفي بعض النسخ وان تكلم من المنع الا فيما يضعف كل فيه مريدا اثبات
الميل وسائر احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا او محرك الجسم انما تحرك
بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو اما ان تكون من السرعة والبطوء لان
كل حركة انما تقع في شيء ما تتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن
ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر
منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة
والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة
العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت
الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لا يقبل
الشدة والضعف كانت نسبة الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان
صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اذا لا مر اشتد
ويضعف بحسب احوال الجسم وفي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني الكثافة
والتخلخل او الوضع اعني ان يباعد الاجزاء او يقربها او غير ذلك وبحسب ما يحرج
عنه كمال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم ان تحت بحسبه
الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة بالبينة يحسه المانع ويوجد مع عدم الحركة كما
يجد الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجد في الحجر
اذا سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يرد
حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس المانع واشار
الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتكلم من المنع الا فيما يضعف وذلك فيما
يضعف بالقياس الى قوة المانع واما الرواية الاخرى فيكون قوله وان تكلم من المنع
اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته الحركة
وقوله الا فيما يضعف فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون
من طباعه وقد يحدث فيه من مانع غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول
فيعود انبعاثه ابطأ الحركة العرضية التي يستحيل اليها المائل بالقسر والمنبعثة
عن طباعه الى ان تزول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها

حركة الجسم الثقيل
والخفيف الميل

جميع ص

الميل هو السبب القريب
للحركة بوجه ما هو

فمنه ما يحدث عن طباع المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى
ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى
جهة ومنه ما يحدث عن تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما
تختلف الاجسام في قبوله والامتناع عنه بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الاول
هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفه وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر
العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري من الاضعف اي اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون
بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة
الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يسطو الهواء الدافع
بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان
يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما
ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه
وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا وهو ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا وكان
الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان
احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة
بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله
بالذات الى تحت والهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرا على جسم
ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري ويبطل الطبيعي ثم تاخذ الموانع الخارجية
والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل
القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من
الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بما تأثر من
الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة
والميل القسري قريبا من امتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذ تقرر ذلك
فقول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني
وقوله وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الى القسري وقوله يبطل المنبعث عن
طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري
للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه
وتمثيل ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء التصور كيفيه
التقادم

يمتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات

يمتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل

اجتماع الميل الطبيعي بالفعل مع الميل القسري

التقاوم المذكور فانه كما لا يحصل في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية
متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى
حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسمهما
وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يحصل في الجسم
ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى
بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة يعدم معا وذلك
بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود
العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افنائه
وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه
عند وجود الميل المنبعث عنها حفظها وعند وجود ميل غريب يخالفه افناؤه
وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكال
التي يورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان في الذات
المرميان بقوتين قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان في فوق جبل يجاذب طرفاه بقوتين
متساويتين ممتنعا قوله وانما يكون الميل الطبيعي الى جهة نحو جهة يتوجه اليها الطبع
لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما متوجه الى الفوق وهو الخفة واما
متوجه الى السفل وهو الثقل وهما بسيطان فيما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون
لحركاتها جهات فحركاتها قوله واذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن
له وهو فيه ميل اليه لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه لما كان الميل الطبيعي الى جهة
انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحرارة وجب انعدامه عند
العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله
اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر
اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فهو يحس بميله واجاب عنه بانه انما يكون في
مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس
هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها
الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام
منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا
بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعي

انما يكون الميل الطبيعي نحو جهة يتوجه اليها الطبع في الفوق والتحت

الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي

في تحقيق المكان الطبيعي للارض

اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ

كلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم عن قبول الميل القسري

لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند معارضة السببين واشار الى الاختلاف الآتي المذكور لينبه على ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تعادل السببين كما قررناه اشاره الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل يقبل ميلا قسريا يتحرك به والحملة لا يتحرك قسرا او الا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومقاومة فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان من ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول الى عديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذوي مقاومة فيه وعن ذي مقاومة فيه متساويتي الاحوال في السرعة والبطوء وهذا محال يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو اعن ميل ما اميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض من المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء بقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة بقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد بقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان يازاء السرعة ومقابلهما يازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما حتى مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة سقسم الى نفسانية وغير نفسانيه والنفسانية تجرد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلتين بحسب الملائمة وتبحث عنها الميل بحسبها واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما تجرد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها

الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل حملا قسريا تحرك به

ومن الميل تحصل الحركة السريعة او البطيئة

وغيرها في بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن والا لم يمكن ذلك واحتاجت الى ما تجرد ميلا يقتضيها وحالا يتجرد بها ولا تتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لم يقو ايضا بسببه تفاوت والميل ذاته يختلف والتفاوت الذي بسببه يتغير الميل وما يتبعه الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشيء آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس خارج فهو لا يمكن ان يتعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يتعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين بانها على امتناع علم معاوق خارجي حتى يتبين امتناع وجود الخلاء وبانها على وجود معاوق داخلي حتى يتبين ميل طبيعي في الاجسام التي تحوز ان تتحرك قسرا وهو مسلتزم هذا ووجه الاستدلال المسلتزم لاختلاف المعاوق لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة يازاء السرعة والكثرة يازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة الى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي اعني القلة في احدهما يازاء الكثرة في الاخرى ولنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة والكثرة يازاء الكثرة وادا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عدم المعاوقة بقطع مسافة ما في زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وبالتمام مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين وهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عدم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يحصل حركة عدم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر من تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وسبب المعاوقة زمانا فتستجمعهما واحدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقلهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف بجميع الاحوال

انما تحدث زمان الحركة بعد انضياف ما تحدث من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت تحدث اذا فرض وقوع اخرى نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت بالحالة ابطأ او اسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هما اخلف ولنرجع الى المس والدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا يميل فيه ما لطبعه لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع علم مبدا الميل الذي هو المحاوق المداخلي مسافة ما في زمان ولتحرك مثلا في بلك المسافة جسم آخر فيه مبدا ميل ومحاوقة ما فظاهر انه يتحرك هناك في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه مبدا الميل ومحاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمانية وهي الميل الاول وعلم الميل ان مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فتكون في مثل زمان عدم الميل يتحرك مثل مسافته لان نسبة الزمان الى الزمان كنسبه المسافه الى المسافه فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسيذكره من بعد واعترض الفاضل السارح بعد ذكر بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي انما لا تكون كنسبتهما حال قبول هوي الجسم بتقسم بالمسافه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند الحركة وايضا فانا نرى ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق وقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان تكون الاجسام الطبيعية مبدأ ان لميلين متخالفين بعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان فلتم معاوقه القوام كافيه هناك قلنا فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان تكون الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الطبع والزم منه محالات في الجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما محل موادها ومقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي الصور والطبائع ومنها ما محل حملة منها ولا تقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن الباقي بسبب الصغر عند وارد لانه بسبب ما يوجد في وداخل طي الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا لم نسلم ان احتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال الطبيعة كما من هو هناك من خارجه

فاذن

فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الملكيات فلا يلزمها ذلك لما بيننا من الفرق بكسر

يجب ان نتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما اميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عدم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وفهم وتسبه

ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع واشكال من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة ان يتوخى من تعاوزها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مادة ان يصير مكانها مختصا بطبائعها دون مكان يباينها بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا نسلم ان اختلاف احوالها من مكان طبيعي حزوي يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فعل ممكن فوضه مبرأ عن اللواحق الغريبة عن المقومة لماهيته او وجوده وافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع او شكل واما المحدث فانه لن يخصص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا استحقاق بوجه ما من طبعه او لداع يخصص اتفاقي له فان كان استحقاق ولكذلك وان كان لداع غريب عن الاستحقاق وهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق احق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة فاذن تبيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشكل في ذلك وانما اخرته الى هذا الموضع لانه كما ذكرنا استيجاب الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا وقد ذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على جملة اول ويقرن بحسب ما في الكتاب لان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور واما قال وضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجايز ان يختص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجية اتفاقية لا تتعرى الجسم عنها كما ان المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها

قوس الجسم بالتقسيم بانقسام الجسم او لا

ما العقول الجسمانية ما محل في موادها ما ينقسم بانقسامها فتساوى الجزء والكل فيها وهي الصور والطبائع ومنها ما محل حملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة

ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما لوحد بعد وجوده
كما مرّ في المنطوق ثم لم ينتقل بعد الحدوث مما انتقل عنها الا لسبب ناقل عما كان عليه الى
موضع او شكل اختصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من مدر الارض ان يصير مكانها الحرق
مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب عود دانها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض
وحصوله في موضع على ما هو عليه وان كان ذلك معونة دانها لانها لو لم تكن قابلة للفصل
عن دانها لما امكن للذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع احتلاف احوالها
لا تنفك عن مكان طبعي حري بان يختص بها بحسب استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز
ان يكون المكان فما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير
منفك عنه لا بحسب استحقاق المدركة مطلقا بل بسبب الامور المدركة وكذلك الشكل فهذا
تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه وخارج
عن ماهيته ووجوده فارض كل جسم كذلك وانظر فيه لجواز محتاجا الى وضع معين
وشكل معين ولزوم ان يحكم بانه لذاته يقتضيهما واما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا
ليكون الحكم كليا سالما قضا للشكل ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان
الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدد وذاخصته
بالذكر لامكان ان يقع التشكيك به الكثر فانه لم يختص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح يرجع
اما الى الجسم كاستحقاق يرجع الى بعض اجزائه ولا اشكال حينئذ في غيرها من طبائعه واما الى
المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كما يتفاوت في الاول هو المطلوب والثاني والثالث اللواحق
المزيفة التي استرسلنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس مما يظن انه الا يستند
الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فيفسد الظن بالاتفاق
ويستلزم ان كل ممكن فله سبب **اساره** الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طبائعه
لحصوله عليها من الامور الامكانية ولاجل طبيعة وتقبل التبديل فيها من طبائعه المانع
فاذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع وكان
فيه ميل **ه** احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل يمكن والواجبة بحسب
طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بسبب علل فاعلية تقتضيها
وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طبائع الجسم وليست قابلة لها بالنظر الى
عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن
انتقال الجسم عنها باعتبار طبيعته وامكن ان يزيله قاسر يحدث ذلك الموضع والوضع وكان

ه ذلك

في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها الاصول وانتقالها
عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر حصولها في امكنتها الجزئية غير واجب والمكان
انتقالها عنها ممكن لما قلنا واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن
وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتنى عليه ما تلوه **اساره** الجسم المجرد للجهات
ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض والكون
في شيء من ذلك واجبا لشيء منها في بعلة والنقلة عنها جائز فالميل بطباعها واجب
وذلك بحسب ما حوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل
مستدير **ه** يريد اثبات مدعاه ميل مستدير لمجرد الجهات فقال ليس بعض اجزائه
التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى ما دل على امتناع ان يكون لمجرد الجهات اجزاء بالفعل
وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة
التي يعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا
الوضع انما يعرض من باعث غريب فاذن ليس واجبا بحسب طباعه فهي بحيث لما مضى والنقلة
عنها جايزة فالميل بطباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدا
ميل مستدير في جرم بسيط دل على امتناع صدور ما فوق عن ذلك بحسب الطبع
عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب منهما
وجوده عند المجرد ووجود مبداء الميل وعلم الحاق دل الآن على وجود ذلك الميل
بالفعل المستلزم لوجود الحركة الآن السليح لم تعرض لذلك هذا الموضع وسيشير
اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان مجرد
الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الاخلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما
لا يصح عليه الاخلال فليس مركبا ومجرد الجهات لا يصح عليه الاخلال ثم اضاف الى
هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية
ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان امكان اما ان
يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب
وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني
غير معلوم لان العلم به موقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا
بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان تتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان اجزاء التي

حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب واما جزئيات العناصر حصولها في اماكنها الجزئية غير واجب

وجود مبدا الميل وعدم العايق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة

بسيط يصح عليه الحركة المستديرة كل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة

بدور الفلك عليها كساير الاجزا التي تدور عليها فما الاشياهي فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته حركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول
لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما
يحقق من الاصول المذكوره واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشي يكفي
في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان ومع قطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك
القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير
لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد
الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما اخص الموانع في
هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه
والميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص
احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص
غايب عن المحركه اذ المتحرك بسيط جدا حكم بوجه العقل وان لم نعرف وجه التخصيص
بالتفصيل ولما وجدناه متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان
ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود
حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون
بحسب تبدل احوال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبتها اما الى شي من خارج واما
الى شي من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد حركته ووضعه بمحدد من
خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل ومعناه ما ذكرناه من ان الوهم او الجسم
المستدير باي معنى هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون
للساكن وللمتحرك يجب ان يكون عند ساكن فان تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك
كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك
على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان تتخالفا في شي من الحركة او
القطبين او المركز اما ذاتا او اتفاقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير
كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت
امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب
شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد
يكون له قبل ان يفسد الى آخر يتكون عنه مكان ويحله مكان لاستحقاق كل جسم مكانا

بحسبه

بحسبه ويكون لحد المكانين خارجا عن الآخر وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان
غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي له
بحسبها فقد كان ذاك قبل لبس هذه الصورة في هذا المكان مكانه فزحمه نحوه متمكن
هذا المكان بالطبع قابل للنقل من مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه
ميل مستقيم يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم
والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على
الهيولى الواحدة وسيجي بيان اثباتهما في حدوثات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل
للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا
خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع
مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بنا هذا المطلوب وفي نوع الاجسام المقتضية للميول
المختلفة ظاهرة فان الميل للبسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب
مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة
لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق
كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب
فنقول ثم حال هذا الكاين لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكاين في مكان
غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكاين
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل
لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا فزاحمه الجسم الذي مكانه
هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في
مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم
من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا كيف يخرجه عنه وانما قال بجوهره متمكن هذا المكان
قابل للنقل ولم يقل هذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه
ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد ففيه مبدا ميل مستقيم
وهم وتنبيه فان تشكك وقيل يكون ذلك التكون لصيق الجسم الذي انتقل الى
صورته بالكون فقدا وجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصوق ليس هو المكان
بل الحاوي **الوهم** هو ان يقال انه لم اوجبتم الانتقال على كل كاين وفاسد وذلك ليس بواجب
لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكاين قبل

الحركات البسيطة ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه والميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير

كل ما يصح عليه الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم

لكونه ملاصقا للنوع الذى صار منه بعد كونه كاجزء من الماء الحاصل بسطح الهواء
فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والسنبيه على الحوباني بهذا
اللاصق هو الذى يكون في مكان يجاور مكان الموصوف بمجاورة الشئ عينه وهو لم يكن حينئذ
في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب وبحقود لكل واحد من هذين المكانين اللاصق اما طبيعي
للكاين او عنى طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور يعينه عليهما عايد اشاره
الجسم الذى طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة
الواحدة لا تقتضى توجيها الى شئ وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات
لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولا ميل مستقيم فيه نحوه او حوده
عن هاهنا نحو بالابداع ليس مما يكون عن جسم يفيض اليه او نفس الجسم تكون عنه
بل ان كان له كون وفساد فعن عالم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا يمنى ولا يستحيل باستحالة
تؤثر في الجوهر لتسخن الماء المؤدى الى فساده وهذه الاشارة مشتملة على مسئلتين
احداهما كلية والثانية جزئية والاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يكون طباعه ميلان
مستديرو مستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين مختلفين
وعبر عنه بعباره اخص بعد الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجيها
الى شئ او بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سوال مشهور وهو ان
الجسم الذى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند الحصوله في مكانه وقد يقتضى
السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى امرين
مختلفين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون
بالحقيقة شئ واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشئ هو اسيدعاء المكان
الطبيعي فقط فاذا كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان
كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيئا
آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء
المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجدان معه وايضا في
الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسند احد الحركتين الى الطبيعة بخلاف
الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات
لا ميل

لا ميل مستقيم فيه ودليل الوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فامتنع ان يكون فيه
ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا
يدل على ان استدلال هذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل
الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شئ لا على سبيل
الكون عن شئ والثانية انه لا فساد الى شئ آخر يكون عنه ودليل امتناع الكون والفساد
عليه ثم قال لما كان له كون وفساد فعن عالم واليه والعالم فساد الكون والفساد
وقد يطلقان باستدراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد
الوجود من غير ان يكون هناك كون قبل الوجود وبعد قيل السبب انه لا يمتنع في هذا
الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع اطلاقهما بالمعنى الاول
للعلة انه لا حوز الحركة والاتيان عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجرام على الاستقامة
واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه
لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث
الاصطلاح الرائجة انه لا تحوز عليه الحركة الكمية لانها لا يوجد الا بحد حركة الاجرام على الاستقامة
واشار الى ذلك بقوله ولا يمنى فان المنى هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب وصول الاجزاء شبيهة
به بالقوة فيه والذبول ضده ولذلك لا تخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم
عن مكانه او تخليته عن حيزه الخامسة انه لا يحوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله
ولا يستحيل ثم قيد بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده ونعني
الهواء منه لان سائر الاستحالات حايزة عليه بل ان امتناع سائر الاستحالات لا يبين
بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما تحتاج فيه الى
بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على
ان تحديد الجهات لا يحوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين ذلك
ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر التي هو الكون والفساد بحسب
الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند العالمين بها واقدم
من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود
كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة واذن
صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع احكام المركبة
ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم تتعرض الشيخ لذلك لانه

الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع
والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة فلنا تكلم على الاجسام المطلقة وبالجرام الفلكية
اراد ان يكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل
هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل المحسوسات ووسم الفعل بالتنبيه
لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة بقوله الاجسام
التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله
قوى مهيئة للفعل فالقوى قد عرفنا انها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون
صورا او قد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات فقوله مهيئة نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها
معدة للفعل وان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية تصير بها
موضوعها معدا للتاثير في شئ آخر فهي مبدا للتغيير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية
تصير بها موضوعها معدا للتاثر عن شئ آخر فهي مبدا للتغير والحرارة والبرودة
كيفيتان للموستار وقال القراء في تعريفها ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة
والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من الحركات دون البسايط والبرودة كيفية
من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات
لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها انما تكون بستعمل الاعلى اضافات واعتبارات
لازمة لها لا امر شئ منها على ماهياتها بالحقيقة فلا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها
وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا الطيفة
تخرق في الاتصال لفرقا اكثر العدد متقاربة الوضع صغيرة المقدار فلا تحس كلا واحدا بانفراد
ويحس بالجملة كالروح الواحد واما التخدير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير
جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها
ولا تستعمل القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى
النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة
المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية
لحمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ للكيفيات
المتنمية الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سايرما يشبههما عليهما واما الطعوم
فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والملوحة والحموضة والمرارة والحراقة والحرافة
والحفوضة والقبض والتفاهة وانما تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط
بينهما

منهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بحسب الاوزان والجهات الممكنة فيها على ما هو
المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض
لها لكنها جميعا محلستان لافعال مشعري الذوق والشم عنهما والعامل طبايع
الممتزجات فتحقق استناد الحيوان الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل
طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم
لا يحس تاثيرها في الذوق وقيل الروائح بالكثرة لانها غير محصورة قوله وقوى
مهيئة نحو الافعال السريع او البطي مثل الرطوبة والبوسية واللين والصلابة
والتزوجه والسلاسة فقسم الافعال الى السريع والبطي لئلا يتشكك في الصلابة
وامثالها في اسنادها الى الانفعال انها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل
بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال
والتشكل والبوسة بمقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكر اولا
تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون
الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون البوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد
طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة
الحاربة على ظاهر الجسم كما ان الاستفاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم
البلة خما من شانه ان يبتل ولم يبل والبلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا
ان نتعرض للبحث ولذلك يامر بالتامل ولا نشتغل باير اد السانات القياسية والمناقضات
الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ
بما قوام عين سيال منتقل عن وضعه ولا يمتنع كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون
قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من البوسة والصلابة مقابلها وقال الفاضل
الشارح قيل اللين ما انغمز حتى اصبح فضلا وهنا كل امور ملتئمة احدها الحركة والثاني
التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب
الصلب هو الذي لا انغمز وهنا كل ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني
بقاء التشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ
في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد المشار بحو لا ينفعل
وبهذا حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال
وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن

لا فرق بينهما بحسب نفسيهما واصول الرطوبة والبوسة نسبان من حيث الماهية
الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا نسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية
والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكرها هناك
لنفسيرهما التحقق ماهيتهما عند تصور جنسهما واما الرطوبة والبوسة فما ذكرهما هناك
لكونهما محسوسين بل ذكر معانى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما
وقد صرح في الشفاء ان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة
التشكل اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي تركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانضمام
مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق سهولة غير استعداد قبول التفرق
والاتصال سهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا
الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر
التفرق والشيء بها ممتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير بالياس القليل
والسلاسة والهشاشة اسمان لما تقابلها وظاهر ان هذه الاربعة منتهى الى الرطوبة
والبوسة وهما نقيضان كون الشيء معدا لاجل انفعال ما قوله ثم اذا فتشت واجدت
التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالية الا الحرارة والبرودة والمتوسط
التي يستبرد بالقياس الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في
كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديم الجنسية مثلا الكور والاوزين فيه ولا رائحة
ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير ولذلك الحال في
الهيئات المحلة للانفعال فان الكيفيتين يلزم اجسام العالم التي تليها رطوبة او
يبوسة لانها اما ان تسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركبها للتشكل من عسر مانعة
فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا وليس هي من اجسام
واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم جسم او ينتمي الى هاتين انتماء اللين
والصلابة والزوجة والهشاشة وغير ذلك الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة
هذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط
من نفسه وغيره فان كل واحد من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط
لها بل تجد خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها احتاج الى توسط
وايضا

وايضا قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا تخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات
اوايل المحسوسات ثم الشامل والاستقراء يقتضيان اضافة الاخلو عن جنس الملموسات
احد هما حس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني حس الرطوبة
والبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو اهذه الاجسام
عنها واما ان ينتهي عمل الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل
الملموسات وهي التي بها تفاعل الاجسام العنصرية وتفعل بعضها عن بعض
فتتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها ذلك
اصلا هو الفلكيات تنبيه فالجسم العالي في الحرارة بطبعه هو النار والعالي
في البرودة بطبعه هو الماء والعالي في الميعان هو الهواء والعالي في الجمد هو الارض
اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية
اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها اركان تتحلل بتفاعلها عالم
الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها حسب ما يجري بينها من الفعل
والانفعال اللذين هما سنن التركب ويستدل بذلك على علتها وبالاعتبار الثاني يبحث
عن احوالها حسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا
وهذا الفصل يستمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ
الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسايل هذه العبارة
والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء
والجاري مجراه الهواء والشديد الانعقاد الارضي مجراه في تقرين فظهر مما مر
ان كل واحد من هذه الاجسام الاخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية
وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور
لكن لما كان اسامي بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء
والبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان الموثر عنده في هذا الموضع
مناط الكلام على المساهلة والاحكام التي لا تدفع الا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال
بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا
من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين الباقيتين اظهر ميز بينهما باسناد
كل واحدة من هذه اليهما وبدا بالنار فنبه بقوله العالي في الحرارة على كون الحرارة كيفية
تستدل وتضعف الصورة تقوم بجوهرها الذي لا تختلف واسار بقوله بطبعه الى

مصدر ذلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة تدل على مساواه
طرفيها ليعلم ان هذا القول ميز للنار عما سواها وموف لماهيتها وكذلك الكرة الثلثة
الاخرى وانما عبر عن الرطوبة والبيوسه بالميعان والجمود لوقوع النزاع في مفهوم
الاولتين دون الاخريين وان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال
بطبعه في النار والماء والهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار
والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة
والبيوسه فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا
الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من
كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما الخلاف فيه وان بعض المعتزلين
ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان
وجود القوى المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم السخونة الشديدة
موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين
الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى
المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس الذاب مع ان الاحساس
به اشد واما الميعان فان كان هو البلة فللمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة
التشكل فللمايع هو الدلئة غير الارض هو النار اولى به لكمال ان الاسخن الطف وارق
قواما وليس سهولة التشكل لارقة القوام واللطافة فاقول لان الشيخ يروم
البناء على الوجدان الظاهر كما مر والشكل ان آخر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها
هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ساز عه في ذلك من نازعه الا قياسا واستدلالا
وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء
وَلَطُفَ بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف لما فرغ من بيان العناصر
بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الحقيقة الفاعلية
ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض وبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهر لكمون ذلك
وراعى الترتيب المذكور واستدل الزلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار
ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان النار في الحرارة هو النار
ولم يمكن ان يقول بالقياس الى ما هو ابرد منه لم يتبين كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء
بان الماء يتشبه به اذا سخن ولطف او خلط وتشبهه به بتبخره وتصاعده في
حيزه

حيزه لا لكونه هواء اذ ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة
مختلطة بالهواء ووجه استدلال الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة
تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فالهواء اسخن فهو اخف والطف فهو ابرد وهو
اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف
والطف فهو اسخن قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة برودت
وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات
ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله واذا حميت النار وفارقتها
سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية نقل فيها السحاب الصاعد بريد اثبات
يبوسة النار وانسد ل عليه بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام
نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر
لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصاعدة
عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتخلخل اليابس من الارض كما ان البخار هو
المتخلخل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها
وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق
على ما حكى الشيخ يشبه الحديد نارة والنحاس نارة والحجارة نارة فلو كانت مادتها النار
لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد
هذه الاجسام في حاداتها قوله هذا في محلفه الصور وذلك لان النار حيث
يستقر فيه الهواء والماء يستقر حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر
فيه الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط
لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد
الى تاكيدها بحجة اخرى فاسند افتضاءها للاماكن المتخالفة على ما يشاهد
الى اختلاف الصور وهو لميتة هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان اختلاف الاماكن
واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت
اقتضاءها للاماكن المتخالفة باختلاف صورها الطبيعية لان الاستدلال به على امر
اوضح الاستدلال على اختلاف الاماكن والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة
كذا الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء عنه وصعود
الهواء من حيز الماء ونزول الماء من حيز الارض وصعود الماء من حيز الارض ونزول

ايضا ظاهر ان هبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله وذلك لان الاطراف اظهر
الميل الطبيعي بزداد شدة ما زداد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان الحاوي
مع ذلك ينقص حجما فيسقص محاوقة فلذلك يكون طلبه لمكانه الطبيعية والهرب
عن الغريبة في الاطراف اظهر تبصر من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل
الماء اياه محتمعا تحته مقلا له لا بطبعه لكن بان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا
والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في
الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الاماكن على تباين الصور مبنية على
اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الآن في حركيات العناصر دون كليانها وكان
من المحتمل ان تقال حركيات العناصر انما تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما هرب
مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله
ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان
الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر الوجود وسهلا ان الكبير مراجرا
العناصر يتحرك الى املتها اسرع فمتى اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص ببانه
بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه محتمعا تحته مقلا اياه لان
قوقا ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن النار لثقل تسبق الاخف ويضغطه
ويدفعه الى فوق والماء يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم بتصمن بطلان جميع
الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك
في الحركات الاخر تنبيه قد يبرد الانا بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما لفظته
مدة الى حد شيت ولا يكون ذلك الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف
واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون ضبو في ظل الجبال فيضرب
البرد هواءها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد
ثم نرى ذلك السحاب قد هبط ثلجا ثم يصحى فيعود بريدا نبات الكون والفساد في العناصر
والاستدلال به على استدارة الكائي الميولي فتقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقوى في زمان
لان الصورة لا تستد ولا يضعف ما تقع في آن وتسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها
بكيفياتها تقوى في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما تقع
من خسمين بسيطا احدهما وكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان الممكن ان يعرض هذا
التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر
الحاصل

الاجزاء الصغيرة مع حدوث حرارة الهواء اياها لانها تتكثف من خرق حجم كبير من الهواء ولكن
الهواء يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث البرد مرة بعد اخرى عقيب تبرة واحدة فشرط ان
يحيى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من البرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما
لفظته مثل الكرة حدث شيئ وحمل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء
المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به
هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يحدث الماء حريقا صالحا واذا تبين ذلك علم انه حادث
من اجزاء مائية قليلة المدد واحيط عنه بان جرم الاناء لصلابته لا تتكيف بالكيفيات
الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الحق عليه القوة المكيفة
اشد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية المستعملة
على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات والاناء المذكور يشتد تبرده بتفسد الهواء
المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة تحيل الهواء المطيف ظاهره عند
برودته السريعة سريعا فلا تفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا اتى منه واتصل
الهواء بالسطح عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الذي يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا
باطل لوجوه احدها ان الذي يوجد من مخيرا ان يكون فيه ما قبل يسيل وجود الجمد الذي
لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الذي في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد
الا في موضع الرشح مطابقا للوجود بانه نوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا
الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح وقوله على انه لم يمنع وجود الذي عن الرشح
بل منع اختصاصه بكونه من الرشح وان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث انا
اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار اللطف
واقبل للرشح لرقته فوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون ذلك عن الماء
الحار وهو اللطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال وهو اذن هواء
استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد عن قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لامن
انسياق السحاب اليه كذلك الموضع من موضع آخر ولامن ابتداء بخار وصعوده اليه ثم نزول ذلك
السحاب ثلجا حتى يعود الصحو ثم تتولد مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك ويكون صحوا في
قلل الجبال ويضرب الصخر هواؤها الا قوله ثم يعود ويثلج بالصر البرد الشديد وهو في الاخ
غلط قال صاحب الصحاح بزد يضرب النبات والشيخ وجد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المسالك الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الاول من ذوات

الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد
الاراضي الجمدية ايام فصل الشتاء في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة
اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة
بعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر
فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يغير الفصل والهواء والجواب ان هذا
الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك انا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو
وحده انها على اي شرط ينبغي ان يكون وانا ان ادعينا ذلك اي شيء هو واذ
لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا نلزمنا النقض لعدم الكون
والفساد عند حصول برودة مقابل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد عشاهدة
ما يقتضي حصوله مهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد
سببا موجبا هو البرودة مثلا محال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد
علم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل وان الجهل بتفصيل
ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما قوله وقد يخلق النار بالتفاحات من
غير نار لما فرغ الشيخ من ازدواج الاول والثاني شرع في ازدواج الثالث والرابع وهو ان الهواء قد
يصير نارا وهواء وظاهر ان الشعل الحريفة تصحح الهواء على ما شاهد
واسقى لها حراره محسوسه ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله
وقد تخلق النار بالتفاحات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق
التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من مزاول ذلك قوله وقد تحل الاجساد
الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تحمد مياه جارية تشرب
حجارة صلدة وهذا هو الازدواج الرابع قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا
هو الازدواج الثالث هو بين الماء والارض وهذا بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد
الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون
ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما تحرق مجرى الاملاح كالنوشادر
ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية النارية كيف تصير ملحا
وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الترابية بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار
الى عكسه بقوله كما قد تحمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض
المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه

اندر وجودا بالقياس اليهما ولم نستانف له قوة مل وصله بالحكم الاول لانهما من ازواج
واحد يم انتج المطلوب من الجنبو وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد
بالاستحاله ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة الكيفية والسوال الذى ذكره الفاضل
الشارح مما افضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة تحتمل ان تكون
استحالة فى الكيف مثلا الهوا الذى صار ماء استحال فى حرارته الى البرودة وهو باق فى
جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء وهو هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس شئ
لانه يقتضى انكار امور محسوسة وعلى تقدير صحته يحتمل ان يكون العناصر جميعها جنسا
واحدا متكيفا بهذه الكيفيات وهو وذلك بقاء الكيفية التى استحال اليها المتضاد
مع زوال الاسم المبنى اياها دال على حدوث صورة تستحفظها اشاره وتنبيه
هذه هى اصول الكون والفساد فى عالم العناصر وهى الاركان اولا وبالحرى ان تتم بها
علة ذوات الحركة المستقيمة حين توجد خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار
وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء قد مر
ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم
ومنها انها استقصات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذلك ان
الاسدال عليها من حيث الكون والفساد والتركب والتحلل ينبغى ان تكون باعتبار
الفعل والانفعال وان الاسدال عليها من حيث انها اركان ينبغى ان تكون باعتبار املتها
فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثانى وبتن هذا الفصل حال
املتها فى النضد والرص وبين ذلك انها منحصرة فى اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة
وقوله هذه هى اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله فى عالمنا
هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرى وقوله وهى الاركان الاول اشارة اليها باعتبار
كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيدها بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء
للحيوان لكنها لا تكون اول والاول للجميع هى هذه وقوله وبالحرى ان يتم بها علة ذوات
الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان فى هذه الاربعة وقوله حين توجد خفيف
مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما
خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق وقد ذكر الترتيب
واجب واما الفرق بين المطلق والذى ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ فى الشفا هو ان
الخفيف المطلق هو الذى فى طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضى طبعه ان يقف

طافيا

طافيا بحركة فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله فى ذلك واعلم انه يريد بغاية
البعد عن المركز غاية البعد الذى يمكن ان يتحيل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك
فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اى الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان
احدهما اللذان طباعه ان يتحرك الى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى
المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا تكون تلك الحركتان متضادتين
كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى غاية واحدة وهذا مثل الهوا فانه يرسب فى الماء ويطفو
على الماء والثانى الذى اذا قيس الى النار بنفسها كانت النار سابقة له الى المحيط وهو عند المحيط
ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار تشارك النار
لكنه تتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار وقال الفاضل الشارح
وانما قال خفيف ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة ولتكون متناولا
للمعنيين المذكورين وان الخفيف المضاف لا يقع على الهوا الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما
قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل والنار خفيف مطلق لان الاولى فى شان حصر الاركان كاف
على مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شئ آخر هو ايضا خفيف
مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتها لمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان
الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **وله** وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى
عندنا وجدتها منتهية بحسب الغلبة الى واحد من هذه هذا بيان انها التى تحل اليها المركبات
وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركب والتحليل على ما يذكره الاطباء
وفيه تعريض بان المركب من اجزاء المتساوية منها لغير موجود قال الفاضل الشارح
انما سمى الفصل الاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه
هو بيان انها اسطقسات المركبات لا بمجرد الاستقراء وتشكل الفاضل الشارح فى مثل
الهواء بعدم احساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله
ليس بقوى لان الحجر مفصول من مركز الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهوا متصل
بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون فى الزئبق المنفوخ تحت الماء
فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية فى مدارس النبات
مع كونها محبوسة فى الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظه
ليس ببعيد على ما سيجئ وامكان وجود النار فى المركبات بانها لا تنزل عن الاثر الا بالقشر
ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية

ينبغى ان يريد بالمحل العالم
الكون بالفعل

اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا لسر على ما يجب لان المعدّ كاسخان الشمس
وغيرها اذا صار غالبا على سايرها صار استعداده لقبول النارية اقوى بنيه
هذه تخلق منها ما تخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة محلّ يخ خلق مختلفة
بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها يريد بان كيفية تولد المركبات
من هذه الاصول الاربعة والمركبات بلثه ذو صورة لا نفس له وتسمى معدنيا وذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حسّ ولا حركة ارادية له وتسمى نباتا وذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة وتسمى حيوانا
وجميع هذه الصور كمالات اولى وان الكمال ينقسم الى منوع هو الصورة كالانسانية
وهو اول شيء يحل المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع
بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من
النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس
لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص
لا حصر لها بحسب لا يشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص ولبس هذا
الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ
المفارق فانه كما سنبين موجود واحد في الذات متساوي النسبة الى جميع المادیات
فهو اذن بسبب امور يختلفه والامور المختلفة في السيول بعد الصورة الجسمية هي هذه
الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مرّ والاختلاف ليس بسبب هذه الصور
انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا ينزل على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب
وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير اسطقسات القلة والكثرة
فيقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك
لا محالة وكذلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات وقوله هذه اشارة
الى الاسطقسات الاربعة وقوله تخلق منها ما تخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها
وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب
مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى بعض
وقوله محلّ يخ خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات
محلّا لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب
اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد هنا مبادي تلك الكيفيات
القوى

مطلقا

التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها
وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة ولكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين
حدين يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو مشتمل على امزجة النوعية بين الحدين
وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية
وهذه الامزجة كلما يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات
الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته
المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان تسخن
او ان يختلف عليه الجمود والميعان ما بينته محفوظة وتلك الصورة هي انها محفوظة
فانها ما بينة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور
مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لاحقة
فلذلك لا تحل الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى وبين
الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة
نوعية تصير بذلك الواحد ما هو هو على ما بيّن في النمط الاول منها تنبعث كيفياته
المحسوسة واستدل على ما بينهما بثلث حجج اثنتان وهما الحجة الاولى قوله وربما
تبدلت الكيفية والحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان تسخن وهذا تبدل الكيفية
الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وما بينته
محفوظة وهي صورته النوعية اذ الميتة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل
الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان
والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم
وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استدلاله انما هو على كيفية ما حال البساطة لا يدل على
استدامته اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم
بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله
وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها بائنة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة
عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وحارا لا يكون اشد حرارة
من آخر وقال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر
في المقوم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك اسقاطا للصورة بل بطلانا لها وان لم تزل

مل زال الباور آذ لكل لم يكن الاستداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه
قائم في الكيفيات لان القدر المحتمل في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية
وان لم تزل فلم تكن الزايد معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واعترف معنى الاستداد هو اعتبار المحل الواحد
الثابت الى حال فيه غير قار بتبدل نوعيته اذ ليس ما يوجد منها في آن ما
الا ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين
يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو
متوجه تلك المجردات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه
الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف عنها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف
هو المحل الحال المتجرد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا المتقوم
المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم
بتبدله وهو الصورة فلا تتصور فيها استداد ولا ضعف لامتناع تبدله على
شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة
بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو هو الحجة الدالة وهي اعم من
الاولين يشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك
الصور متقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت
لواحق فلذلك لا تحل الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها بالطبع
وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية وقد ذكر فيما
مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في
هذا الموضع ان الكيفيات المشتملة والضعيفة التي تكون الاستداد والضعف
فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور
النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادئ الحركات والسكونات
طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صورا وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات
في غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج
قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا
وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها
الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ
صورة

صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة منهم من جعل تلك
الصورة امرا متوسطا من صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات
مقوله ههنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج
حينئذ بل استحالات وكيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيما حتى يكتسي
كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج يريد بتحقيق
ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت لا يمكن ان تفعل كل واحد منها في الآخر
من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان مقدما على الانفعال صار العالم مغلوبا
عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا
كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد
منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن ما لم يعكس لان الانفعال عن الصورة يقتضي الفعال
في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصور
وتنكسر الكيفيات وهناك يستحيل الامتزاج لان الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك
الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستتر وبالقياس الى الحار منها وتستسخن
بالقياس الى البارد منها وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع في تلك الكيفية
فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى الحرارة
الاسطقسية في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تحرك فلا تستحيل بل تتبدل في محلها
بستحيل فيها وقوله المتضادة اي المخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد
على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني
الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي
ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي بالاستحالة تكون
في حال تفاعل الصور والكيفيات وقوله حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما
اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة
اخرى الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة
على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج وفي
بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تناهي بين الحارة وذلك الحد
يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون

حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح
امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة والسبع لم يبينها الا في الحار والبارد اقول
وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست من قبيل الهواء وجمود الارض دليل
على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث
وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات
الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم
بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني
انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها
منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هو استحالتها في تلك الكيفيات وايضا
لم نجعل الصورة فاعلة في غير مادتها بذاتها بل بتلك الكيفيات وسائر تلك الصورة
النارية مثلا هي الموادة الحصول الحرارة في مادتها فان اعرضت حلت فعلها بذاتها
وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت
هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكانت تابعتها
فيما يقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة
لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت
الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير
مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة
البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة
فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة
في الكيفية لا الكيفية **وهو ويلسه** ولعل قول الاستحالة في الكيف ايضا
وفي الصورة ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة
ولا ما يظن انه برد برد بل فشت فيه اجزاء حمدية مثلا قد تبين مما مضى
ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة وان الكيفية المسماة بالمزاج انما
يتحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون وان الاجزاء النارية
المخالطة للمركبات لا تهبط عن اثير كما مر بل تكون هناك وكان المنقلبين
من بنكر هما معا كانكسا غورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا يكرون
التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها
صرفا

صرف بل هي مختلطة من تلك الطبايع وسائر الطبايع النوعية انما تسمى بالغالب
الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب
ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز وتكمن
فيها ما كان بارزا صيير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم
زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل العود من غير فيه كالماء مثلا فانه
انما يتسخن بعود اجزاء نارية فيه من النار المحاورة له والمذهبان متقاربان
فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا بل الحار بخالطه ويفترقان بان
احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها ولجت عليه من خارجه
وانما دعاهم الى ذلك الحكم باستناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا
آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين
فان القول بالنجاز لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر
اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة
امور من المشاهدات **قوله** فان قلت ذلك فما تعتبر حال المحلول والمتخلخل والمتخلخل
حين يحمى من غير وصول نار به غريبة اليه هذا اول استدلاله وهو استدلال
بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما تغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية
من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحلول هو الشيء اليابس الصلب
الذي ماسته مثله مماسة عنيفة كحشيشتين فان المحلولة منهما تحمى بل تحترق من
غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمتخلخل هو الذي تجعل قوامه بالقصر رقيقا
متخلخلا كهواء الكير بالحلح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه
يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية
لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمتخلخل هو الجسم الرطب كالماء وكهوه الذي
تحرك تحريكا شديدا فانه تتسخن ايضا **قوله** واعتبر حال المسخن في مستحصف
وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما تسخن بالشفوف فيه على نسبة قوامه
وهذا استدلال ثان وهو ان الماء حين المشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف
اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع من الاستهال
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان المتسخن نفوذ النار وشفوفها
في الماء لوجب ان يسخن الماء في المتخلخل قبل الاخر على نسبة الهوامين لسهولة

النفوذ فيه دون الخزف والسلام كذلك قوله وهل الامتلاء من مصمم مفروغ بمنع
اللاغ في التسخين لمنع الفشوش وفي بعض النسخ ممتنع الفشوش اذا كان المخرج منه سدى
تعتد به حتى تخلف مكانه فاين تعتد به صمام القارورة سدادها وفداما ما
يوضع فيها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصمم يجب عما تقدم ذلك
المذهب ان يمنع عن سخن ما فيه سخنا بالفعل لامتناع دخول شئ يعتد به في الحد
خروج شئ منه اذا الداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القائم الصياحة
وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما
ووضعت على نار قويه فانها تنشق بعد صيروره اكثر مائها نارا وتصيح صيحة
عظيمة هائله تنتفر عنها الدواب وهي من حيل المتخارين بحروف التخونة
والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها تدل على الاستحاله والكون
معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد
لثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء
البارده لا يتصعد بالطبع ولا قاسر هنا فاذن هو لاستحاله وقول الفاضل
الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع
مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده وهو غير مسلم
او لعلك تقول ان النارية كامنة فيبرزها الحر والخصخصة من غير تولد تخونه
ولا نارية هذا هو المذهب الاخير وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحر
والخصخصة لان كون النار مما تخلف عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل
الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء الحار بالطبع وتاثير الخل فيه تصفيته
عما تخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله
فهل يستحيل ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الخضا فيها مخلفة
لبقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج
الزائب عند استشفاف البصر حلول لكن في الخشب غير النارية الا الباقي فيه عند
التجمر لكان لا يستحيل ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه
لمس ولا نظر كيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن يبرز وفارق
ثم الكلام بعد هذا طويل نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تفصل
عن خشبة الخضا منها ما ينفصل وبقي في ظاهر جمرها وباطنها ما بقي لا يمكن ان يكون
موجودة

موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقه اياها وكذلك النارية
الفاشية في الزجاج المذاب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان منصرا كما
كان بعد البروز منصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ولا احساس
بما في باطنه بل لو لم تكن الخضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق
بوجوده بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا تدرك باللمس والنظر
فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال
مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان ابطال احتجاج
اصحاب هذا المذهب وذكرنا ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بانا تاف
كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه لغاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا
واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون اذا تكون لكبره
الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض ولم لا يجوز
ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند
انفعالها عنه بالخاصية كان قوله بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا
خلاف ما قالته الاطباء والحواب ان الاجزاء النارية التي في فربيون انما لا تظهر
للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا مثله فاقضوا من عندهم ولا
لزعمهم ما مر قوله اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون
ذلك لها اذا علقت منيا ارضيا منفعلا بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحتى يكون النار
قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر يرد سان ان النار
المرئية للشمس بسيطة والبسيطة شفافة لا يقع لها ظل فالمراد باستضاءة النار عنها
وقيدها بقوله الساترة لما وراءها للستر لذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية
ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فبنى ذلك
على ان النار الصرفة شفافة لحلم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا
بان النار القوية المتعلقة بالاجزاء الارضية كما في اصول الشعل
وحيث يكون النار قوية من سائر احوالها انما يكون شفافة تنفذ البصر فيها على همة
الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس الشعلة قوله
وربما كان ابراجه وتجمعه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول الشفيف
الانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستخصفة النار هذا جواب عن سوال

ذكره بعده وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل من اصول الشعل كانا
لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم التشفيف والظل فيما فوقه لاكتفائها
لاكثارها واجتماعها ودلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا
فالاجزاء تشترع قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله
كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعله ومجتمعه اي عظمه وانتشاره
اكبر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل في الاصل
دون الراس قوله فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء فيه اهو
النتيجة لما يمضي قوله واذا استحال الهما النار المركبة التي يكون منها الشهب
استحالة تامة شفت فظن انها طفئت المتعلل اليابس المتصعد من انشواب
الحارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو الدخان لان اليابس اكثر حفظا
للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها للزلك اذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل
بعده عن مجاورة الماء والارض محالة اخرتهما وقربه من الاثير استعمل طرفه
العالي اولا ثم ذهب الاستعال فيه الى الاخر فرأى الاستعال ممتدا على سمت الدخان
الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا
صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس كذلك بطفئ
قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شمعة مثلا
في تنور مستعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشمعة تستعل ثم تطفئ
قوله والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء
وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر
على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا نقاوه في النار الضعيفة
وذلك ان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل
هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم يتراخى احالتها الارضية بحسب
قوتها وضعفها قوله وهذه الثلثة غير مناسبة بحسب النوع للعرض
ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج وانجر الى
ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث انما سبقه حيث تعلقه بالمزاج والتركيب
ومناسبته من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا
بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه الثلثة غير مناسبة بحسب
الصوره

الصوره ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه الثلثة هو التنبيه على
على ان كور النار المحيطة بسائر العناصر غير مرتبه هو لبساطتها تنبيه
انظر الى حكمة الصانع بذرائع خلق اصولا لم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج
لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال اخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها
من اعتدال المكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة الشيخ قد الاحظ
في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المحصل الموسوم
بعيون المسائل هذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية انه خلق اصولا اظهر
منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من انواع وجعل كل مزاج كان ابعد
الاعتدال اسبت كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاشرف من الاعتدال
مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة والاصول هي الاسطقسات الاربعة
واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المجاورين الى العناصر وانما قال اقربها
من اعتدال المكن لان الاعتدال الحقيقي عزيز الوجود وفي قوله لتستوكره نفسه
الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج
نسبة الطاير الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية نسبة مالها الى حيداها الواحد ونسبتها يستحق ان
يفيض عليها صورة او نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة
اكمل والنفس الهايضة حيداها اشبه واعرض الفاضل الشارح على قول الشيخ
واعلم كل مزاج لنوع ما كل مزاج انما يستحق لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره
واستشهد بقوله في النمط الخامس بان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا
بالعدم ليس يجعل الفاعل له لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته
الذاتية فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا واما قولهم تلك الصفات لها لذاته
لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل
الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات يحتاجه
معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء بحسب الاصابه واخرجها عن اعتدال
القلب وكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الحال لا بالقلب اولا كون مزاج الاصابه
اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق وان الاعضاء من حيث هي

اعضا ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة احد الجزئين الثقيلين عليها واما ليست
مما تتعلق بها النفس اوّلاً والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضيلاً
عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل مزاج الارواح التي تقرب الى الثقيلة
والخفيفة فيها من التساوي ثم في اوّل شيء تتعلق به النفوس به ثم ان تلك
النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشحمي والنوعي
اوّلا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى
عضو تغذيها هو الكبد والى عضو يحلها ان يحس منبعاً للحس والحركة
هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة
المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم تجهيز كل الشخص على التفصيل
المذكور في كتب الطب فهذا واضح له لكن مما يخفى على الناظر وكثيرهم ولكن من لم يجعل
الله نوراً فما له من نور النمط الثالث في النفس الارض والسماوية
انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا يقع عليهما بمعنى واحد بل تقع اكثر
في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اوّل لجسم طبيعي اما الكمال الاوّل فقد مرّ
بيانه واما الجسم ههنا فمعنى الجسم الملائم واما الطبيعي فما يقابل الصناعي
والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية
والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي الذي حيوة بالقوة
ومعناه كونه ذا الات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير بتوسطها ما يصدر من
افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق
والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا الجسم
طبيعي ذي ادراك وحركة بتعقل كلياً حاصلاً بالفعل بنفسه ارجع الى
نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيح المحاسن وعلى بعض احوال الكمال غير ها بحيث تفطن للشيء
فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون
للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان
لم يثبت مثله للذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اوّل خلقها صحيحة
العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها
ولا يتلامس اعضاءها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها
قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان تنبه على وجود النفس الانسانية
ما ان

والله اعلم بالصواب

ان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي تحقل ادراكه اما بالحواس الظاهرة
كالدائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً كالسكران بشرط ان يكون له حي دلالة وطنة
صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحاً بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها
شيئاً غير ذاته وهو ان تتوهم انه خلق دفعة واحدة خلقه حتى لا يكون له مدرك اصلاً واشترط
كونه صحيح العقل لينبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤديه مرض فيدرك خللاً
لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يلامس
اعضاءه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون
اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة من حر او برد بل يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن
فيه حرّ ولا قرّ ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقاً لئلا يحس بشيء خارج عن
حسه ايضاً فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة
والباطنة وكونه جسماً ذا ابعاد وجوانبه وقوله وكالاشياء الخارجة عنه جميعاً
الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اوّل الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان
نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان تكتسب بحدّ ورسم او تنبت بحجة وبرهان
وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اوّلية او برهانية ثم
حكم عليها بانها برهانية ثم تحمله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه
خبط تكلمها الاخيرة في الاشتغال بها تنبيه بما ذا تدرك حسك وقبله وبعده ذاتك
وما المدرك من ذاتك اترى المدرك لاحد مشاعرك مشاعرك هي عقلك وقوة غير مشاعرك
وعاينا سبيلها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير
وسط ما اظنك تفترق ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من
غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان تكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم
انظر يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه
ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور في جميع احوال
الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة
كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما تدرك بنفسه او
بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء
آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلاً عما خارج فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة
او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور معاينة بين المدرك والمدرك البتة تنبيه

أتحصل الى المدرك منك اهو ما يدرك بصرك من اعضائك لا فاقل ان انسلخت عنه
وتبدل عليك كنت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الامن ظواهر
اعضائك لا فانحائها ما سلف في مع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا
الحواس عن افعالها فبين ان مدرك كل حسه للس عظوا من اعضائك كقلبك او
دماغك وكبدك وقد يخفى عليك وجودها الا بالتشريح ولا مدرك كل حمله من حيث هي حمله
وذلك ظاهر لك مما يتحنه من نفسك ومما بنيت عليه فمدرك كل شيء آخر غير هذه
الاشياء التي قلت لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها حاضرة روية في ان تكون
أنت انت مدرك كل لس من غير ادراك ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما شبيهه
الحس مما سنذكره مريدا ان نبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فنحث عن المدرك
وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء
من البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها
وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان
الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر
البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما تدركه
الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها
لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه
التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين تتحنى من نفسه تجد نفسه
مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا يغفل عن ادراك اجزائه
التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما تغاير
فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان تغفل عنها المدرك
لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك لكونه مدركا لذاته وظهر من ذلك
ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبهه المحسوس مما سنذكره نحن المحيل والموسوم
بالمزوقليبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فحينئذ لا يلزمك
لك ان تجعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلنا لك
بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فحينئذ ان ثبت منه
فاعلا مطلقا او خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل
ذاتك حزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو متقدم في الفهم قبله ولا اقل من
ان يكون

ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اثبات الاشياء التي تحتاج في وجودها قد يكون
بعللها كما في برهان لم ولم تكون معلولاتها كما في الدليل وهم الانسان اذا ذهب الى
اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فحسبه ذهب
الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها وآثارها
والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض
المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته وجه عام وهو ان الفعل اذا اخذ من
حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان
يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته واذا اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين
فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه ملازما فلا يمكن ان يستدل به لك على
وبالجملة لا يستدل بالفعل على الفاعل استدلالا ناقصا لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل
ما هو وفاذ في اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب
كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل مع رام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان
ليست هي اعضاءه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره
الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور
النفس التي يقولون بها فكل ما يحملونه عزا عن ذلك هو عزا عن هذا الكلام
واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان
المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقم برهانا ينفي
ان نعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يحمل امثال هذا لكنه تجاهل كثير من
المواضع تقربا الى الجهال **اساره** هو ذا تحرك الحيوان شيء غير جسمه الذي
لغيره وغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في
نفس حركته يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل
المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع وقواها
فسيقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما
غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول متنوعة ومن حيث تصدر عنها افعال
مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من
الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتنازعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها

الى املكتها المحلفة والصورة التى يقتضى فعلها على هذا القدر محدنية ومنها الافعال
النباتية التى منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وضمها
فى وجوه المحدية والانماء والتوليد والصورة التى تصدر عنها هذه الافعال هى الحفظ
المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التى هى الحس والحركة والصورة التى تصدر
عنها هذان الفعلان هى الافعال الحسية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس
الانسانية فهى التى تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه والشيخ
يريد فى هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هى
نفس او صورة عالما من حيث هى ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هى ملكة لا يمكن ان
تثبت بافعالها على ما مضى ابتداء باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس
واستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون
مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز
ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى المكان يقتضيه غالب اجزائه
اما مطلقا او حسب الاجتماع او سكونه فى مكان ينفرد وتنه فيه على ما تقرر وبالجملة
لا يقتضى حركات مختلفة فى جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما
يمانع الانسان كثيرا وقت حركته فى جهة الحركة كما اذا اصعد الانسان الجبل فانه يزيل
الفوق ومزاج بدنه اغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفل بل وفى نفس حركته كما اذا اراد
الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح
فسر حال الحركة فى قوله يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال
وذلك فى وقت الاعيا فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدميه
محبة الحركة الارادية هى الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول وبالظاهر
انه يريد بحال الحركة وقت المماتعة الواقعة بينهما فى جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة
والمزاج اخرى فانه ذلك لا يكون الا فى حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل فى نفس حركته بقوله
قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيترك الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب
من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة فى جهة يريدها النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة تحدث
من امتناع العضو طاعة النفس فانه اذا تحرك تحركا ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث
ذلك المانع ميلا لا مقابل تلك الجهة كما فى الحجر المعابط اذا وقع على جسيم صلب فى حصلعا
وايضا عند تحرك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون المماتعة بينهما فى نفس الحركة بل فى
جهتها

حيثها فان المماتعة فى نفس الحركة يكون اما بان تزيدها النفس او تقصرها المزاج كما فى
حال الحركة عن المكان الطبيعى او تفصلها المزاج ولا تزيدها النفس كما فى حال البلوغ
قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذى هو عن ادراك الشيء
ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى
مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية فعالة لا يتاثر عما
يوافقها فى النوع فتمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر
ويستحيل عما يخالفها فلا يتاثر عما هو موجود فكيف يلمس المدرك ما هو عن موجود قوله
ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج
قوة غير ما تتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون
قبل ما يحفظه وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهو ادعى مبدأ تتداعى الى الانفكاك
وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما
يحدث من اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك الخلاف ميولها الى املكتها فهو
يحتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يفاعل ويحدث بعد ذلك
المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة لبقى المزاج موجودا والا افترقت
بحسب طبايعها فانعدم المزاج والمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما
سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو
المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما يحفظ اى
وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل
المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام تتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او
الحافظ وهو بالامراض المهلكة او علم بالموت لارتفاع المحلول عند ارتفاع العلة وهذا
استدلال بوجود الذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج
وهو الشيء الذى صار المركب به انسانا قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة
للمزاج شيء اخر لكان يسميه النفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك
هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان يعبر اهل
الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال
وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك وانما كان يتصرف فيه فى اجزاء البدن
اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التى هى اوعيته ثم

سايرالاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية تم بالاعضاء
المرؤسة الباقية وعدد ذلك يصير منتشرا في جميع البدن وانما اختار الشيخ في الافعال
المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور للحركة والادراك لغرض ذكره في الفصل التالي لهذا الفصل
ولم يذكر النطق لان ماهيته عليه بينة الى ان تتبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد
بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس وذكر ان للمزاج
نفسه محتاج الى النفس وكيف يكون هو النفس وسيرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو
ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من غيرها اما بحسب امر خارج المختلف
وبحسب ذلك يقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان
جامعة لاسطقساته والجامع للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا
ناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه متى
دبر المزاج في تدبير نفس ما ام الى ان تستعد لقبول نفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة
له وجامعة لسايرالاجزاء بطريق ايراد الخلاء وقال في رسالته المستملة على الحوبة مسايل
المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كنت بميناز
الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال
الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الحيوان هو نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة
ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة تحصل استعدادات
المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة ستقع تصرفات المصورة الى ان يحصل تمام
الاستعداد لقبول النفس الناطقة حينئذ توجد النفس وهذا ما قال هذا الفاضل
فيه اولا وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس الشفاء
فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو
يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فعول
الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله
عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس ما مدبرة للمزاج فكيف فوضت
التدبير بحل مدة الى الناطقة وانما هي امثال هذا من افاعيل غير طبيعيين
بفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى
الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الآت لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس
الى

التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل
اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره فهو ان نفس ما يجمع
بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم جعلها اخلاطا وتغذي منها بالقوة الموالة مادة المني
وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصدور تها انسانا فتصير
تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم
ان المني تزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ للمادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها
الى تلك المادة فينميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا
مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا
فيتم البدن وتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع
ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في
احوالها من ابتداء حدوثها الى استكمالها نفسا محرقة بحرارة تحرق فحما من نار
مشتعلة تجاوره ثم تشتعل فان الفحم تلك الحرارة يستعد ان يتحجر وبالتحجر يستعد
لان يشتعل نارا اشبهه بالنار المجاورة لمبداء الحرارة الحادثة في الفحم تلك الصورة
الحافظة واستدلالها كمبداء الافعال النباتية وتحريكها كمبداء الافعال الحيوانية
واستحالتها نارا كالناطقة فظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم
وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من الكمال واسم النفس
واقع عليها على الثلث الاخيرة حتى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من
ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان تتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو
نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ
بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين
او شيئا واحدا حاصل ان المزاج يحتاج الى شيء اخر هو النفس وان كانت نفس
ذلك البدن او نفسا اخرى اشاره هذا الجوهر فرد واحد هو انت على التحقيق
برهان بين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج
هو شيء واحد حينئذ وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة وسيرد

اشاره

الى كيفيه ارتباطه بالبدن وبين ان كل واحد منهما متفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط
فعال لهذا الجوهر فكل واحد من ذلك ان الشئ الذى يصدر عنه الحركة الارادية فى الانسان
هو الذى يدرك فيه وذلك يدرى وهو الذى اذا اصابه وهن او علم براعى تأديته الى
الانفعال وذلك تحزن ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك انك تعلم يقينا انك تحرك
ما اردت وتدرك ما تشاء عن علم وتحقد وانت مراجل بقى ما دمت باقيا وكونك حيا انه سنة
ونزول عند طول الاجل بسويعات فيدخل الدرع الانفعال والاختلال وانما استدل
على وجود النفس فى الفصل المتقدم بالحركة وبالارادة دون الافعال النباتيه ليتبين لك
ان تلك النفس هى انت فانك لا تشك فى صدور هذين الفعلين عنك ولا تشك فى صدور
الافعال النباتيه عنك الى ان يتبين لك نوع من البيان قوله وله فروع من قوى
منبثة فى اعضائك وذلك ان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة
لشئ والعضب على شئ والرفق لشئ والحزن لآخر وهى من حيث تكون مشتهية
لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما يمنعها عن الاشتغال بالآخر فاذن
هى مبادئ اشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث
هى مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هى لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملها
النفس فروع لها بهذا الارتباط بالبدن قوله فاذا احسست بشئ من اعضائك
شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت التفت الحاقة التى بينه وبين هذا الفرع
هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار ادعانا ما بل عادة وخلقا متمكنا من هذا الجوهر
المدرك تمكن الملكات هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل للنفس
هيئة بسبب هذه الافعال التى ذكرها وهى كيفية من الكيفيات النفسانيه وتسمى
حالا ما دامت سريعة الزوال عاد بالتكرار اذ عنت النفس لها فصارت النفس كلما
مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال وصارت ملكة
وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكلما يقع بالحس فانه كثيرا
ما يتلذى فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل الحاقة من تلك الهيئة اثرا الى
الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت حاجب الله عز وجل وتكررت فى
تجربته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن
النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية
وهذه الانفعالات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان
نفس

نفس بعض الناس يحس بالعادة اسرع الى التمثل والى الاستشاطة غضبا من نفس
بعض هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة للشدة والضعف
ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم
واسرجتهم وبحسب ذلك الشدة والضعف سفا وتوسط اخلاقهم الفاضلة والرديئة فكون
بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك فى سايرها اشاره
ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك فيشاهدها ما به يدرك واما ان يكون
ذلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة مالا وجود له
بالفعل هو الاعيان الخارجة مثل كثير من اشكال الهندسيه بل اكثر من المفروضات التى لا يمكن
اذا فرضت الهندسة مما لا تتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير
مباين له وهو الباقى لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يتبين احوال قواها وهى اما مدركة
واما محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك وهذا الفصل قال الفاضل الشارح
انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فمتى
متاخرة عن الشعور والحق ذلك ربما يذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الحكم بخلو محض الحيوانات
كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول وهلن ايضا ان يقال انما تحتاج
الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا
والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأى فصلين متساويين
فى الرتبة للحيوان بل الوجه فى تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا
لذاته كما فى الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها ويعلم ما تقدم فنقول الشئ
المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون مع كونه ماديا بحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة
من نفس حقيقتها الخارجيه انتزاعا ما على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل
وان كان مفارقا فالصحاح فيه الى الانتزاع بقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة
متناولة للامرين بمثال يمثل لك عند كل واحد منتصبا عنده بنفسه او بمثاله
والادراك يتوصل اصافتان احدهما الى ذى الادراك والثانى الى الشئ المدرك والاجل
ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الادراك وهو قوله
عند المدرك والاجل عروض هذه الاصافة كان المدرك والمدرك ايضا منتضا بغير ويعرف الادراك بقسم
الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله
يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها تحت وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك

اخذه فى بيان معنى الادراك حاز قيل انه اراد بالمشاهده الحضور فقط قيل الحضور
غير كاف فان الحاضر عند الحس الذى لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والحواس الادراك
ليس هو كون الشى حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك الحصول عند الحس
لا بان يكون حاضرا مرتين وان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه
واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول فى نفس الحس بل يكون ان يكون ايضا
الحصول فى آلة للحس تتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم تكن والشيا
المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما فى الاول فالحقيقة المتمثلة
عند المدرك هى نفس حقيقتها واما فى الثانى فهى تكون عين الحقيقة الموجودة فى الخارج بل
هى اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت
عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجيه مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك
الحقيقة الخارجيه هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله
فاما ان تكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشى الخارج عن المدرك اذا ادرك او غير
مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم
الثانى فقال تعذر ذكر القسم الاول وكون حقيقة ما له وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجيه
مثل اكثر من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات يلزم
كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة كما يعرض مثلا من الممتنعات لشيء
به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا تحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كانت
مما تدرك علم انها موجودة فى الخارج بل عند المدرك وفيه بيانه فيما بطال
القسم الاول تحقق الثانى واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله او يكون مثال
حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التى لا احتياج الى الانتزاع من الشى الذى
لو كان فى الخارج لكان هو هذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى
ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لخفائها بل لشدة وضوحها عندهم
من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك لينبه فى عنه بعض الشكوك
المورد على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة تلون المتضايفين
فلزمه ان لا يكون ما ليس موجودا فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جاهلا البته لان
الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجيه غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى
ان الادراك غنى عن التعريف ولا ينبغى ان تعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك الخلاص عن

المدافعه

المدافعه التى وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك ولا لذلك
لم يتعاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يحسن ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انها حال ما
للمتحرك بل هو تعيين المحل المسمى بالادراك الذى يستوى فيه الاحساس والتخيل والتوهم
والتعقل وان كان ذلك المحل واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشيا
كثيرا ما يريدون تعيين الاشيا الواضحة المفهوم على الاشيا المختلفه وتخليصها
كالحركة مثلا ليتعرفوا احوالها التى بها تتساوى تلك الاشيا ام بغير التساوى وكيف يستقيم
الما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين من الفلسفة وقولهم النفس تدرك المحسوسات
الحزئيه بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الحزئيات هو الآلة لا النفس وشنعوا
عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الحزئيات وطولوا الكلام فى ذلك وحملة اعتراضاتهم
وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه منهم لا على ما قالته الحكماء كما سيجئ بيانه فى موضعه
فمن اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا المقام ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة
للخارج كان جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر بين الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون
الادراك حالة نسبية من المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة
قائمة بانفسها كما قاله افلاطن او بغيرها من الجرام الغائبة عنا وهذا ان كان
مستبعدا لكنه بالنظر الى صورة السما فى الذهن مساوية للسما غير مستبعد
والجواب عن الاول ان من الصورة ما هى مطابقة للخارج هو المحل ومنها ما هى غير مطابقه
للخارج هى المحل واما الاضافه فلا نسلم فيها المطابقه وعلى تقدير الاستناع وجودها
فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى اضافه علما وجهلا وعن الثانى ان افلاطن لم يذهب
ولا غيره الى ان المحالات المناقضه لانفسها موجودة فى الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك
ذاهب واما القول بكون الصور المدركة فى جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط
بل انما هو من ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السما المنطبعة فى
آلة الادراك مساوية للسما والاحتمال لم يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو آلة الادراك
او فى القوة المدركة الحالة فيه الذين لا يحظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتهما او
لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السما وذلك غير قادح فى المساواة بحسب
الصورة فان الكبر والصغر من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية مما لا يكن
ذلك محالا يحرز الاستبعاد الذى ادعاه الا ان يقتضى بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس
بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطابقة غاية ما فى الباب انه يرد على القائلين

مان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة
في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية
ولا في المضمن المذكور بل اضاف على القائلين بالشعاع ادعى من يذهب مذهب الشيخ الى البركات
في القول بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب
لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التخشف ومنها قوله ان
لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات
التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب
ان ادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل واذا دلت ما هيته
موضوعة على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس بنفس الاضافة
انما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحمرة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان استدارة ان كانت حسية كانت ذات وضع ولا
محالة تكون محلها ذا وضع فيصير الحار الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت
كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحمرة فانها لا تقتضي
كون محلها حارا الا اذا كان الحال في بعيها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه
ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان تصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا وان كانت
التي اوردها على كل واحد من الادراكات الحسية تجري مجرى هذه والاستدلال بها يقتضي
تطويل سرح الكتاب بما لسنا في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى
حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد
عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء
للشيء يقوم بالاشتراك او التشابه على وجوه مختلفة كحصول الجوهر المجرد والعرض في
العرض للجوهر والصورة المادة او الجسم وعلى ما الحاصل للمحل عنده وعليه
الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك
لم يتعرض لسائر الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجز ان يكون
الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لو جب انا اذا تصورنا موجودا ليس
بجسم

بجسم ولا قائما في جسم ولا عقلنا حلول السواد فيه ان يقطع بكونه عالما به والجواب ان عقلا
حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في المحل صار جسما وسخف وان كان على سبيل حلوله
في المحدات فهو معنى كونه عالما به ولا مغايرة بينهما الا بحسب الالفاظ المترادفة ومنها قوله
انا نعلم بالضرورة ان الله تعالى ليس بجسم ولا حال في محل وقد يتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل
يعلم كونه فاعلا للغير ام لا ودليل ذلك على ان كون الشيء عالما مغاير لحصول دلك الشيء
له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه
حصل له فان معاني الحصول تختلفه فاذا حققنا ان كون الشيء مجردا قائما
بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما مجيء بيانه لم يشكك في ذلك ومنها قوله اذا
كان تحقق ذاتنا نفس ذاتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا
بذاتنا وجزئيا يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات غير المتناهية
واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا
وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات
وغيرها بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تقطع
ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي مغايرة الشيئين كالاضافة
الشيء الى الشيء وحلول الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب
ان بغاير الاعتبار كافى في الحصول والاضافة فان المحل لنفسه محل باعتبار اخر
وليس بمحال في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله
الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى
العصبتين ولو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك
ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك
لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين
عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر
هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات
والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة
المدرك وعلم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذه الاعتراضات ويجري ذلك
مما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة
لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة

غير الشعور بها وانما استرط فيه الاول دون الباقي ليدخل تحت من الاعتراضات على ما
ذكره الشيخ واحوجنا هنا الاقتصار فان فيها وفيما سيأتي
من بعد لكفاية لمن اخذت العطايه بيد كما قال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه**
الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته تمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما تتصور مزيد
مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد عشيته
عوارض غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع
وكيف ومقدار يخينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقه ماهيته انسانيته
والحس يناله من حيث هو محسوس في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق
منها لا يتجرد عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعيته بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا قتداره
على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي يعلق بها الحس
فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية
بالواحق الغريبة المشخصة مستثنيا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله
معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع
الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من اين ومتى
ووضع وكيف وكم وغير ذلك ويحفظ ذلك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا شاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن
في حالة حضوره وغيبته والتوهم ادراك الجزئي غير محسوسة من الكيفيات
والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل
والتعقل ادراك الشيء من حيث هو وهو فقط لا من حيث شيء آخر سواه اخذ معه
او مع غيره من الصفات المذكورة هذا النوع من الادراك وهذه ادراكات مترتبة
في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتساف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والثاني مجردا عن الشرط الاول والثالث مجردا عن الاولين والرابع عن الجميع
الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس
والخيال لانفراده بل يدرك غير ما يدركه بمشاركة الخيال وذلك يختص بمدركه ويصير جزئيا

ولذلك

ولذلك لم يعتبره الشيخ في الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة
كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت ان يقع على كثيرين ولان يقع الاعلى واحد
وانما تختلف بذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا
يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها
جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا انما يباين عمرا بانه انسانية ولا بما يقتضيه
الانسانية نفسها انما يباينه بشخصه للمادة ثم ما تستلزمه المادة من احوال
المركوزة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا
مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية
منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس
والعاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة
ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية
وايضا لا يكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا تكون مثل هذه الغواشي عندنا تكون الشيء
محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا المقام سؤالا
وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع
فتكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات
تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا ايضا حق فلم لم يقدر العقل على انتزاع
صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن
ان تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد ويعد خارجة تلك
الصورة ليست مجردة ولا مشتركة فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة
في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هي علم
كلي مجرد ان علومه كذلك لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون
كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في
العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرنا واقول
الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا
من حيث هو متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا ان الموجود
منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي
الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث

كونها متعلقة بكل واحد من المتاس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك
الصورة التي هي طبيعة صالحة ان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في مادة من مواد
الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ذهن ادراكه
ذهنا حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى استراكها واما معنى تجريدها
وكون تلك الطبيعة التي اضاف اليها معنى الاستراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية
وان كانت باعتبار اخر ملحوظة باللواحق الذهنية المشخصة فانها بادنى اعتبارين
مما ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك
نفسه فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية
التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي يسميها المتقدمون كلية
وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه
هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله
واما ما هو في ذاته بريء عن اللوازم المادية واللواحق الغريبة التي تلزم ماهيته
عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يجعله لان يعقله ما
من شانه ان يعقله بل المحل في جانب ما من شانه ان يعقله الشيء الذي لا يحل بالمحل
اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا
لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا اقصى
ما يلزم الماهية ليست من الحواشي الغريبة وذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية
وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة
لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل
العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله
بل المحل يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول اي ذلك الشيء من شانه ان يكون
عاقلا لذاته كما جيء ببيانه وهو معنى قوله بل المحل في جانب ما من شانه ان يعقله
كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك
فاسار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا لذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الثاني
ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو القسم الآخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا واما المحل
بذلك حزما لانه لم يتبين بعد وسيأتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد
ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالحس السريري او معقولا
كالهيولى

وسواء كان مقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشكل ان المحل
ماهية معقولة لانا في تعقلها نعقل الحال فيها فان من عقل شيئا شكل للخشب فقد عقلها
فاذن ليست هي بما نعه عن التعقل واجاب بان التعقل اذا كان حصول ماهية المعقول للعاقل
كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس بمحل فلكونه قائما بذاته يكون حصوله
حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حصوله حاصلة لذاته
بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو ارتفاع
احوال هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة
حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو
الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وعني
بالمحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي جميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ من حيث هي كذلك
لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يوجد مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها
معقولة وهذا هو معنى المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه
بالذات بعد تجرده الصرف في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه قوله لعلك تنزع
الآن الى ان تشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقلع شرح امر القوى
المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى
المدركة واحوالها واسند ذلك الى حواسه وهي ينقسم الظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها
ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس يحتاج
الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها
للمعنى وبنا ما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كان مما تحتاج الى تحقيقه
فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه
القوى ينقسم الى مدركة والى محيية على الادراك والمدركة مدركة اما ما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما ما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمحيية
تعين اما ان تحفظ المدركات من غير تصرف فيها يمكن المدركة من العود الى ادراكها واما
بالتصرف فيها والمحيية بالحفظ محيية اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني
وهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات
الظاهرة بالمادية اليها والثانية محيية لها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والى الله
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني

وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة
وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة
لا تتم الا بجميعها واستدل الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر
فان الترس التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين مما هو اظهر عند الحس الى ما هو اغرب الى
العقل قوله اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة
بسرعة خطا مستديرا اكله على سبيل المساهلة اعلى سبيل تحمل او تذكر وانت تعلم
ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط
حقيقي اذ في بعض قوال هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر
بعد زوال قوة قبل البصر اليها فوددي البصر كالمشاهدة وعندها يحكم بالمحسوسات
فتدركها وعند ذلك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة بحجة فيها وبما بين
القوتين بحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان صاحب هذا اللون هذا الطعم
فان القاضي يدرس كما امر بن يحتاج الى ان يحضر المقضي عليهما جميعا فمن قوى
هذا ساق اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا
وعلى وجودهما معا بالمشاركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله اليس
قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها فوددي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود
في الخارج كنقطة والمرئي خط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى
مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما
تحصل اذا تحيط به زمانا ما لحصول الهما فيهما الكون الحركة غير قاره فلو اتى آخر عين البصر
ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى دليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية في البصر فيه
بعضها ببعض لم يكن اتصال علم بل خطا فاذن ههنا قوة تدرك فيها الارتسام البصري
مشاهدا واما قوله وعندها يحتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى
لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشتركة وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون
اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة
اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فتتصل التشكلات وترى خطا قال وهذا اولى
مما قالوه لان القول بمشاهدة ما لم يحس الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز
ان يكون ذلك البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل لبديهانية والتجربة

لا يفيد

والجواب عن الاول ان بقاء التشكل الشابوعند حصول تشكل بعده يقتضي المحال
فان التشكل انما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات
محالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي لحاظة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك
اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها اشياء
بعد غيبته لانه مع كونه مستدلا على القول بمساهدة ما ليس في الخارج قول بمساهدة
حال تقابله البصر ولا يكون في حكم ما تقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ
مثل المحسوسات بعد الغيبوبة بحجة فيها فاشارة الى الخيال واستدل على وجوده
بالمساهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال
للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل وقابل لغير الحافظ لحجة حتى ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد والمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظ والحجة ضعيفة
ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يصح ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا
انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي يفعل الاحالة مختلفة
واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على حدته بوجه تهما فانهم يجوزون اجتماعهما
في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست شيئا ان الواحد قد يصدر عنه الكثير
اذا كان الصادر بالفعل الاول شيئا واحدا ثم تكثر بقصد بان او كانت وجوه
الصدورات مختلفة والصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند
غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد بان
وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير
مدركا للضدين كلون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعله لتكثر وجوه
الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان بقوة الحكم في صورة لا يقتضي
ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث
منتج حكما حزئيا منافضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل
على مغايرة القوتين بالضرورة قال وفي الوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول
عنها من غير نسيان والنسيان يوجب مغايرة القوتين وان استحضار حصول الصورة في
القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان نزولها عنهما وهذا ايضا
ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول

الصورة في المدرك بل المرور آنه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة
في الحس المشترك دائما ولا استحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة الحافظة
ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها
العقل الفعال حقا فلكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والحيوان عنه عاجز وهو لنز
الادراك حصول الصورة المدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول عن حاصلة
للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل
المحسوسات فيه نصلي لان يكون حافظا للصور المعقوله دون المحسوسه واما قول
الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مسترك
على وجودهما معا وهو بنا على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقرر
انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها
حين تحكم على اسخن بما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة
تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر
على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فلها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع
والا استحال صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر وللافاضات الله واعترض
الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي والحاكم يحس يدركهما
معا ويلزم منه ان تكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والحيوان ايضا مدركة
لهما ولكن لاحدهما بالة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس
المسترك علمي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك جاز
ان يقال بل هو الحقف والكبد واذا ابصرت شيئا فليست مبصرة له مرتين احديهما بالعين
والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في
جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية البعد
والحيوان عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل
الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على
الحادثية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك المحسوسات الحزئية
معاني جزئية غير محسوسة وامتازية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب
غير محسوس وادراك الكلب معنى في النغمة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس
بما يشاهده ويدركه قوة هذا اشارتها وايضا فحذرك عند كثير من الحيوانات العجم قوم لحفظ هذه

هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصورة هذا اسان اسان الوهم والحافظه
اما الوهم فقوة تدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد من الحواس اليها كادراك الحداوة
والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية وادراك بكر للحاني دليل على وجود
قوة تدركها وكونها مما لم تتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المسترك ووجودها في الحيوانات
العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد استدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما خاف
شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو عن عقله واما الحافظة
فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح
الصداقة التي بيني وبين زيد كيفية فمحال ان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له
من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي
تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله
قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص والاولى في المسماة
بالحس المشترك وفقا بسيا والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ والبلة المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب في البطن
المقدم لا سيما في الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان ناعمتان
بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قريبا من ثقبتي الدماغ قليلا ولم يلحقهما
صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي مبادي اعصاب
النابتة من الدماغ ومما يجوز قفا ثلاثة ايان ومقترقان الى الاحسن والحامل لقوة الذوق
هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المسترك بين مقدم الدماغ
ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وسفر هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى
اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشاه خلف
الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل
لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس
الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبداه ايضا
الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ
فان الحس المسترك كما سيجيء ينشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم
هو آلة الحس المسترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن الحس المسترك الخص وما في مؤخره

بالخيال اخص واما تاديها الادراكات الخمسة من الحواس بواسطة الارواح التي في
الاعصاب الى مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاصل
الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس
المشترك ثم استعمل بيان الاستبعاد وبالتشبيه الوارد على تفسيره والتادية ههنا
استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة
الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع مثل الحس المحسوسات وانصال الاعصاب
ليس لتهيئ طريق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها
وادراك النفس ليس متاخرا عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك
المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبداء واحد مجتمعة في موضع نحو ما للاحساس
وباقي كلام الشيخ ظاهر قوله والة الوهم والتها الدماغ لكن الاخص بها هو
التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة الوهم هي الرئيسة
الحاكمة في الحيوان حكما ليس مصله الحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية
وبالصورة الحسية وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله
فكون الدماغ كله آلتها هو لكونه مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في
الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء ولهذا
السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وبخدمها فيها قوة رابعة لها ان
تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركيب
ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال
الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط
الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات
وتتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء
الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل
قولهم القاضي على الشيء لا بد وان يحضره المقضي عليه ما وايضا استخدام الوهم اياها
تصرف فيها ما دام الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان لهذه القوة ليست بمدركة له
وتتصرف فيها في شيئين يقتضي حصولهما الادراك اما لانها اذا يجب ان يكون كل حاكم متصرف
فيه مدركا او على ان المعنى الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين
احدهما محسوسا به والاخر بحسب آلة او كلاهما بحسب آلتين قوله والباقية من القوى

هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في تجويف الاخير وهو آلته هذه هي القوى
الخامسة وهي حافظة المعاني وخزينة الوهم بالحفظ وتسميها قوم ذاكرة فان
الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها
فان وجدان نسبة كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في
القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذا العنوان وههنا موضع نظر فلسفي
في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات
الوهم قوة واحدة ام قوتان والكل ليس ذلك مما يلزم الطبيب فيه فنحن لم نحكم بالمغايرة مطلقا
وقال في الشفاء وهذه القوة تسمى الحافظة تسمى ايضا متذكرة فكون حافظة لصيانتها
ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستيفائها والتصور بها مستعدة اياها
اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور
الى آخر قوله وهذا ادل على انها من الدراكة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة الحفظ
فهو مركب من ادراك لشيء في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا
الفصل والاسترجاع طلب بالملاحظة بالفكر ما دون الذاكرة ليست هي قوة بسيطة
بل هي مبدا فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدا فعل
يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان
الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة
من الكلام في النفس ونشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون لها حاكمة ومحركا تما وافعالها متخيلة ومتذكرة
فيكون متخيلة ما تعمل الصور والمعاني ومتذكرة ما تنتهي اليه عملها واما الحافظة
فهي قوة خزانتها هذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى
اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة
من الصور والصور ومن الصورة والمعنى ومن المعنى والمعنى هي كانها القوة
الوهمية بالموضوع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل كانها
واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بحرانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان
حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالة الواحدة
لا تفعل فعلين مختلفين واذ صدر فعلين مختلفين منها الادراك والتصرف عن مصدر
هو جسم واحد يدل على استعمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن

ان يذهب على مثل الشيخ واذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر قبل
لا شك انها الخازنة التي مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل
مراد الشيخ من ذكر ان المدرا الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو
الوهم كما ان مدرا الحس في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى
الحيوانية **قوله** وانما هدى الناس الى العضية بان هذه هي الآلات الى آخره اقول
اذا احتضر بتجويف اورث الآفة فيه هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء
مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ والمستعرض لاثبات الوهم
انما يميز هذه المميزات الحكيم والقوى عند الاطباء ثلث خيالية البطن المقدم
وفكر البطن الاوسط المسمى بالوهم وذكر البطن الاخير قال الفاضل الشارح
هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان تكون مفارقة او قائمة
بعضو آخر وانما تحتل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الآتها قلت افعال العاقلة
تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات
لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء
آخر لانه بحث آخر **قوله** ثم اعتبار الواجب بحكمة الصانع تعالى الى تقديم الاقبض
للجرماني وتوخر الاقبض للروحاني ويجعل المتصرف فيهما حكما واسترجاعا
للممثل المنحجبة عن الحابس عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصص الاعضاء
المذكورة بهذه القوى ماخوذة من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر
في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف
وفي نسبته الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح
دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح
الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك
والخيال هناك مع حكمة الصانع مع انه خطابي عند مستخرجي الآن السمع واللمس
مؤخر الراس والذوق وسطه فليس محل الحس المشترك والخيال في مقدمه
لكون الابصار والشم هناك اولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى
اللمس اكثر واقول ليس الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح
المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون
الحس

الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك
لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن
من المقالة الثالثة عشر من الفن الثامن من الحيوان من الشفاء هذه العبارة ولين مقدم
الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طلبعة
والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي تلوه بعد ذكر القسم الاول من
الروح الخامس من اصحاب الارواح عدة هذه العبارة وهذا القسم منبثه بالحقيقة
من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع وهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب
السمعي المتاخر عن الذوقي هذه مما خلنك بالذوقي واما اللمس فلما كان اثر اعضائه
تاخيرية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه
بمقدمه واذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي
اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض
المدركات على بعض وخصها بهذا الفصل فهو خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك
الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات والمحسوسات بالآلات واذ تقدم
ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار **اشاره** واما نظر هذا التفصيل في قوى النفس
الانسانية على سبيل التصديف هو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر
له قوى وكمالات يريد ذكر القوى التي تخص الانسان بها وانما قال على سبيل التصديف
لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة
وكان تفصيلها على سبيل النوع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات
واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي القياس الى تلك الذات عوارض
فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى
قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم
العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب وما يجب ان يفعل من الامور الانسانية حتى
يتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة
بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي قوى النفس تقسيم بالقسمة
الاولى اما ان يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه
تاثيرا اختياريا واما ان يكون باعتبار تاثيرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب
استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه

هذه القوى باستدراك الاسم او بشاهده والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر والشروع
في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لانتائي الا بادراك ما ينبغي ان يعمل وكل باب
وهو ادراك الرأي الكلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذايعة او ظنية
يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير
ان يختص بحزئي دون غيره والعقل العملي يستفيد من النظري ذلك بان يسلم له ان كل
استعمال مقدمات تجربية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل
بعمله مقاصله في معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما انا بحسب حاجتها الى
تكميل جوهرها عقلا بالفعل فالاولى قوة استعدادية لها نحو المعقولات وهي تسميها
قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول
المعقولات الاولى لها فتتميا لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة
ان كانت بعيدة او بالحدس وهي زيت يضاء ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة
وهو الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية تكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد
ذلك قوة وكمال اما الكمال فبان تحصل لها المعقولات بالفعل مساهدة متمثلة في الذهن
وهو نور على نور واما القوة فبان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ
منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا
الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل
التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو الثالث وهذه اشارة
الى قوى النفس بالنظر الى حسب مراتبها في الاستكمال وذلك المراتب تنسب الى ما تكمل
باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما تكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة تختلف
ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما تكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
كما تكون للاتي المستعد للتعلم وهيئتها كما تكون للفاضل في الكتابة للذي لا يكتب ولكن
يكتب متى شاء وقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها
اياها حسب بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
وهي حاصلة لجميع اصناف النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة
تسمى عقلا بالملكة وهي ما تكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب
الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في
تحصيلها فمنهم من تحصلها اسرع وانفس اليها سبعتها على حركة طبيعية شاقة في طلب

تلك

تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها في غير حركة اما مع شوق
او لا مع شوق وهو اصحاب الحدس وتتكثر مراتب الصنف وصاحب المرتبة الاخيرة
دو قوة قدسية سمي اتاتها واما حوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا
بالفعل وهي ما تكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء
بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال وهو النوس الناس
تخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد وان كان ما تخرج من قوته
الى الفعل فانما تخرجها غيره وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل
الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وبعض نسخ الكتاب
بوحدها كذا وان كان اقوى من ذلك ويسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل
الشارح لو لكل حمل العقل الملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وجعل القوة القدسية
سهوا منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو
المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس هي زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى
وهي زائدة الحقها النساخ خطأ والصدر اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا
بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتتميا لاكتساب الثواني ان
المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فقول لما
كانت الاشارات المترتبة في المثل المورد في السنزل لنور الله تعالى وهو قوله عز من
قايل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة
كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو
لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل
شيء عليم مطابقة
لهذه المراتب وقيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة بالعقل الهيولاني لكونها مطلقة في ذاتها قابلة
للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها
شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة
لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك
من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد
تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد

فان الصور المعقوله نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل
لانه يتردد اليه من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال فان المصابيح
تشتعل منها وان الفاصل السارح واما قلم العقل المستفاد على العقل بالفعل ان
ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل والعقل المستفاد مقدم في الوجود على
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكرنا لكن
العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي تخدمه ما تحته
من القوى الانسانيه والحيوانيه والنباتيه **تنبيه** لعلك تشتهي الان ان
تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني
مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار
به الى العلم بالمجهول حالة العقل استعراضا للمخزون في الباطن وما جرى مجراه ربما
تادت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان تمثل الحد الاوسط في الذهن
دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير استياق وحركة وتمثل
معه ما هو وسط له او في حكمه ٥ لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاول
الى الثانيه اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف
الفكر ان النفس مستعينه بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات
اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله
استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الحافظة والذاكرة
وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقليه فالفكر حركة في المعاني من المطالب
يطلب بها ما يؤدي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت
وبيم اذا تادت تحركه اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند
الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب الذهن مع الحدود
الوسطى لذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشارح
بقوله ان تمثل الحد الاوسط دفعة الى علم الحركة الاولى وبقوله وتمثل معه ما
هو وسط له الى علم الحركة الثانيه وقوله او في حكمه اشارة الى ما تمثل مع المطلوب
من العلوم المتصله به فالفرق بين الفكر والحدس اولا امكان الانبتات في الاول
لان الفكر بالمنبت لا يكون مؤديا الى علم والحدس لذلك ربما سمي فكرا وهو غير الفكر
المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين
الفكر

الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة
بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وجعل الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا
ثم يشتاق الذهن منه الى المطلوب ثم ضم الى ما تقرر شوق وستعلم الشعور بالمطلوب
على الشعور بالاوسط والى ما تقرر به صار غيره وذلك خبط يشتمل على مخالفة المتفق عليه
الناقض الصريح **اشاره** ولعلك تشتهي برهانا دالا على القوة القدسيه وامكان وجودها
واسمع الان فاعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكر منهم غنى يعود
عليه الفكر براءة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو واقف
من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وذلك لقلة فكره عن متسامية في الحصول ربما
قلت وربما تكثر وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عدم الحدس فالحق ان الجانب
الذي يلي الزيادة ممكن ايضا وانه غنى عن الكثرة الى الغنى عن التعلم والفكرة ٥ برهان امكان وجود
القوة القدسيه وتقريره ان للحدس والفكر مراتب متفاوتة الى المطلوب بحسب الكيف والكم
اما بحسب الكيف فلسرعة التاديه وبطوئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته
ولا ريب ان الفكرة الكثيرة استعانا على الحركة والتي يكون في الحدس اكثر تحرزا عن الحركة ولان
الحدس انما يكون لقوة من النفس وللقوة مراتب حد انقصان وكمال وحد النقصان هو ان تثبت
جميع امكان شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص تام ما يمكن ان يحصل النوع من العلوم
بحسب الكم ودفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى
لا قلقا ولما كان طرف النقصان شاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الامكان ظاهر
اشاره فان اشتهيت ان تزداد استبصارا فاعلم انك سيتبين لك ان الحرتسم بالصورة
المعقولة متاسية غير جسيم ولا في جسيم وان الحرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسيم
او جسيم مجرد اثبات للعقل الفعال وبيان كيفية افاضته للمعقولات على النفوس الانسانيه
ولما فرغت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا
الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين صدر الاولى بان كل ما يرتسم فيه
صورة معقوله فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة
بها فهو اما جسم او قوة في جسم ولم يبين هما لعدم الحاجة اليه واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع
في تقرير الحجة وهو ان تقول ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والرجوع عنه
مع امكان الاحاطة هو جهل ما فتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب

جديد كما كان في اول الامر فهناك شيء عن المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة حالة الذهول
موجودة فيه وحالة النسيان عنه موجودة فيه والامكان الذهول والنسيان واحدا
اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا
لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي فلا
يجب ان يكون شيء غيرها فالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو حرانة حافظة لها
وذلك الشيء اما ان لا يكون جسما او جسمانيا امتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان
يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة
فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا بجسماني وهو
العقل الفعال وقوله واما ان يعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها
تذكر لما ذكره من قبل وقوله ان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها
القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله اذا بانت القوة ان غابت عنها ثم
عاودتها والتفت اليها هل يكون واحدا هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول
مستملا على زوال ما فان المحاولة الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله
فيجب اذن ان تكون القوة المخيبة عنها قد زال عنها امر ما وتتهيأ لذلك
وقوله اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فهل يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين
احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى اذا كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها وتحفظ
في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول الى القوة المتوهمة الا تخيل كسب جديد
وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له من مطالعة الخزانة والتفاته اليها من غير تخيل
كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة حسمانية
فيجوز ان تكون الخزن لها منا في عضو او في قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو
اخر لاحتمال الجسمانية وقوله واما جسمانيا اشارة الى ما قررناه من امر
القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول الخزن يجوز في
المعقولات نظير ما بين الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات
كما يتبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف في شيء كالخزانة ولا يصلح ليكون
هو كالمتصرف في شيء من الجسم وقوله كالخزانة لان المعقولات ارتسم في جوهر اشارة الى
حال القوة العاقلة واحتياجها الى الحافظة وقوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه
الصور المعقولة بالذات يتجه ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته
لذواتنا

لذواتنا فاما ان الذات واما ان عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم اكون مفارقا
وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشار الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيما كان
لانه جوهر عقلي بالفعل ان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن
ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقوين نفوسنا
وعنده اتصالها او ارتسم منه فيها الصورة العقلية الحاصلة بذلك الاستعداد
الخاص لاحكام خاصية اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تتصل
النفوس مدركة لها دون سايرها ولاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات
الخاصة من ادراكات الحروية السابقة المحلة لادراك الكليات او ادراكات
الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلي وقوله واذا اعرضت النفس عنه
الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى ايضا تمثل المرآة كان او لا كان
المرآة التي كانت محاذي بها جانب القدس واعرض بها عنه الى جانب الحس
او الى شيء اخر من امور القدس اشارة الى حاله الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها
من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله وهذا انما
يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا
الذهول والنسيان وذلك ان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة
عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان
الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال
في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال
والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبق الاشارة
اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس
ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك
الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير
مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسائر البرهان
على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة
اياها دليل ما على كونه موجودا بالفعل فيما هو حافظ لها اشاره هذا الاتصال
علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كما سبق هي العقل بالملكة وقوة تامة
الاستعداد لها ان تقبل النفس الاضافة الاشراقية من مبادئ بملكة متملكة وهي

المسماه بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعليه لحصول صور المعقولات في النفس هي
العقل الفعال والعلة الفاعليه هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير
الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور واشكل ان
الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن منبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك وايده
وقد مر ذكر قوى النفس المرتبه المتجدده التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل
بالفعل واشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي استعداد العالم الانساني
والمتوسطة هي الثانيه وهي كاسبة الاتصال باستحضارها العلم بالمعقولات الاولى
هي مبادي المعقولات الثانيه والقريبة هي الثالثه وهي المقتضيه للملكة المذكوره
وانما تم الاستعداد بها وبمشيته النفس اللائق بحسب حصول الصوره معها اقول وهذا
يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل وبين الحدس والقوة
القدسية اشاره كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسيه وفي المثل المحفوظه الليس
هي المصوره والذاكره باستخدام القوة الوهميه والمفكره تكسب النفس استعدادا لحصول
مجردا تها عن الحوض المفارق ولمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الخيال وتامثلها
وهذه التصرفات هي المحصلات للاستعداد التام لصوره صورة وقد يفيد هذا التحصيل
معنى عقلي لمعنى عقلي انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال بالفصل الملقى على سبيل
الاحتمال اذا اراد ان يتبين ويتصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما
ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال
هذه الصداقه وتلك الصداقه الليس في المصوره والذاكره لا على ان تدركها النفس وتتصرف
فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة
الوهمية المدركه للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في
المثل واستخدام الحس المشترك مع ذلك الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني
الفكري والاشخاص الجزئية استعدادا لان تقبل صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور فوراء العقل الفعال المنتقش بهما بمناسبة
ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الخيال وتامثلها فانا اذا احسسنا بالجزئيات
تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المحصلات للاستعداد التام لحصول
صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات
الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي
كاجزاء

كاجزاء الحد والرسم وكصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كصور المحدود والمرسوم
واللازم وهذه حال الصور المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب
اشاره ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع
فاسمع تمهيد بيان ان النفس الناطقة وبالجمله كل جوهر عاقل ليس بجسم ولا جسماني
وبالجمله ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد
اولى الا انها لما بنيت لاثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية
احتاج الى بيان ذلك واكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط
المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا
انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها ذاتها
من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات اراد في نمط التجريد ان يبحث
عن حالها بعد التجرد عن البدن وبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان
امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في اتضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها
والكمالات البدنية الزايلة عنها بزوال البدن فوقع استدراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات
من غير فصل على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين
هناك قوله انك تعلم ان الشيء غير المنقسم وما يقارنه اشياء كثيرة لا يحب لها ان يصير
منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن لتلك الكثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقه لكن
الشيء المنقسم الى الكثرة يختلفه الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اشاره الى تمهيد
اصل كلي وهو ان الحال في ذي وضع يكون بحيث يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو الحال الذي هو منقسم لاجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه
وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما بالقضاء
بانقسامها الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك
غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقه فانها تنقسم
الى عرضين متباينين بالمحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقه والمحل الضاقد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه
انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة
في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم

الى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث يحوى طبيعة
اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو
متناه وكالسطح فان المسكل لا تحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهايه واحده او اكثر
وكالجسم فان المحاذاة التى هى اضافه مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث هو جسم
آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحده لا تحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هى مجموع
والثانى هو المحل الذى يحل فيه شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه
السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ المنقسم الى اكثر مختلفة
الوضع لا يجوز ان تقارنه شئ غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هنا لا يقارن
المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم
المقارنه لا بمعنى واجب قوله وفى المعقولات معان عن منقسمة لا محاله والا لكانت
المعقولات انما يلتئم من مبادئ لها غير متناهية بالفعل وهو دلك وانه لا بد فى كل كثرة
متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان المعقولات كما هو واحد ويعقل
من حيث هو واحد فانما تعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع
وكل جسم وكل قوة فى الجسم منقسم ه لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع فى تقرير
الحجه وهو ان المعقولات معان عن منقسمة والا للزم منه محال وهو التيام
كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة
وانما قيد بالفعل لان الشئ الذى يكون له اجزاء غير متناهية بالقوه كالجسم اما ان يكون واحدا
بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال فى
المعقولات غير ممكن على ما سياتى ومع لزوم المحال المذكور والمطلوب حاصل لان كل كثره بالفعل
سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثير عبارة
عن آحاد فاذن يثبت فى المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من
حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم فى جوهر يدركه وهذا الارتسام فى ذلك الجوهر لا يكون
من حيث يحوى طبيعة اخرى به لانه انما تدل له بدلالته ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وحينئذ
انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد قبل ان يرتسم فيما
ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة حالة فى جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم
ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليس النفس
الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسمانى والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيل قوله

فاذن

بالفعل

فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل بالوضع فانه لا يقتضى انقسام
الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الحسية وفصلها
واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل والمحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف اجزاء الموجود
فى الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكن المحتمل ان ينقسم
الى متشابهات ان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى هو شخص للاجزاء غير متناهيه
بالقوه او كالجسم الذى هو جنس للانواع غير متناهية بالقوة بالمعنى المعقول الزكان
كذلك ولا يمتنع ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الا ترى ان
حروبايته فانه لا يرتفع بارتفاع الشخص هذا الفصل يفصل من متملى عباسان هذين الاحتمالين يتحقق
الحق فيهما وهم وتنبيه اما الحال يقول قد يجوز ان يقع للصورة العقليه الوحدانيه قسمة
وهميه الى اجزاء متشابهة فاسمع ه الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان تكون
الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهميه الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وجسده
ممكن لم يكن حاله فى جسم واحد منقسم بانقسامه والتنبيه بنبيه على فساد هذا
الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكونا متساويين
للمجموع ايضا فلا بد اما ان يكون كل واحد من القسمين مع آخر شرطا فى كون ذلك المعقول
معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك فكان كل
واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من وجهه اوجه الاول
ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم
من ذلك ان يحصل من القسمين شئ ليس هو اياهما لانما يكون المجموع متعلق الماهيه بزياده
فى المقدار او العدد كشكل ما او عدد مخالف القسمين ولا يكون القسمان جزئيه من حيث
ماهيته المشابهة لهما هذا خلف والثانى ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو ان يكون
له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف
والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين ولا يكون شرط معقوليته
حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول
بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الآخر فى استتمام التصور العقلى
واشار الى الوجه الاول بقوله فيما مباينا له مباينة الشرط للمشروط واشار الى
الوجه الثانى بقوله وايضا فيكون المعقول الذى انما يحصل شرطين من اجزاءه منقسما
واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن

بقوله

بقوله

بقوله

معقولا واما القسم الثانى وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته لكن
هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين يفرض ايضا معقولا كالجسم الذى
يقبل القسمة الى الاجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ملحوظة مع اللواحق غريب
عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من
قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف واشار
الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة
بقوله والصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما لم يكن من خله
فى تتمة معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن
اللواحق الغريبة واذ هى ملابسة بعدها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما
يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهى عارض لها بسبب ما فيه قدر ما اقل منه
بلا نهاية وان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التى جردناها
مخشاة ان تكون هيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع
فليست هى الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه ذو مقدار
فى اقل منه كاية وان احد القسمين وان كان متشابها للقسم الآخر هو حافظ لنوع
الصورة المعقولة فاذن الصورة التى فرضناها مجردة كانت مخشاة ان تعد هيئة
غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه
اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا
اعتبر بقاء المعقولية لعدم احد هما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى
جزئين متشابهين لا تعرض الا لما ذيات فهى بتقضى وضعا ما لاحاله وقوله فليست
هى الصورة المفروضة اشاره الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية
فيفتقر ملاحظة النفس اجزاء لها حاريتة متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة
مادية الى ان تكون رسمها وشبحها ذى وضع وقبول انقسام مما فرع من سبيل امتناع
حلول الصورة المعقولة فى الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصور الحسية والخيالية
فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه
فلا بد من ان تلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية
كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك مادة او جهة لم تحل اليسرى فيها
وكذلك اليسرى فيهما متباينان بالوضع وانضمامهما على نحو مخصوص بينهما وكون احدهما فى
جهة

جهة من الاخرى عند رؤية الاشخاص غريبة مادية تقارنهما وتلك الملاحظة تفتقر الى
ان تكون رسمها الحسى وشبحها الخيالى ذى وضع وقبول انقسام اى هيئة مادية والرسم
هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يدرك اثر الشئ والوشم
هو الختم اعنى ادراك النفس الذى يحصل من الطابع فى الشئ المنطبع عليه ولذلك
يسمى اللوح الذى يختم به البيادر وشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة
فى الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفى قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية
والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه يقول
بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة المعقولة فى النفس الحيوانية ليست
بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة المعقولة مجردة عن اللواحق
لكان كافيا فى بيان تجرد النفس لانا حسسنا بقول كل احد انى متحيز موجود ووضعى وكل
ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور المعقولة مجردة فهى ليست حالة فى متحيز
ليس بقادح فى الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب انما فى صحة حجة اخرى عليه والشيخ
قد اورد تلك الحجة ايضا فى اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة فكيف اوردها
على وجه اقرب مما اخذ مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اورد هاهنا ان الصور العقلية
ليست بذوات وضع وكل حال جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التى
هى قولها المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور
الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ
الى الاركان وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكم بانطباع الجسمية والمقادير فيها
فلم لا يجوز انطباع المحسوسات فى النفس والجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة
ذات وضع بدليل انطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ادراكه
يقتضى كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضى كون الهيئة جسمانية والجواب
انهم لم يتمسكوا فى ذلك بهذه الحجة بل بغيرها وهم وبشبه او لعلك تقول ان الصورة
العقلية فى نفسها باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول
النوعية والمعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنفة فاسم الوهم
فى هذا هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين وهو ان نفس الصورة العقلية الحريات
لها واعلم ان قسمة الكلى الى الجزئيات انما تكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك الزوايد
تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت

السهل

القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة
الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت
عرضيات والاعلوا اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلى قابلا للشركة او لم يكن وان
كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الوحدانى بالفصول الموضحة المصنفة
كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة
كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد بالعوارض الخاصة المشخصة وانما
لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله
انه لا يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلى بكلى بجعله صورة اخرى ليس جزءا من
الصورة الاولى وان المعقول الجنسى والنوعى لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات
نوعية وصنفية تكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى والنوعى ولا تكون نسبتها
الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد
البسيط الذى سبق فرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى يشترك
به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون
البسيط الذى لا ينافيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة
يجوز ان يقع فى الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هى
تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة مالئة
كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعنى الحيوان وان المعقول الجنسى
كالحيوان لا ينقسم ذاته فى معقولاته نوعية كالانسان والفرس يكون
مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعى كالانسان لا ينقسم الى معقولات
صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه
الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان المقسوم من نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات
ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى استدل التنابه على تجرده يحتمل ينقسم مختلفات
بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى يشترك به قبل هذا من قوله القسمة
الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الى لا ينقسم جنسيه
العالى اولى بان نجعله البسيط الذى استدل التنابه لئلا يعرض شك من وجه اشاره
انك تعلم ان كل شئ يعقل شيأ ما انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك
عقل منه لذاته وكلما يعقل شيأ فله ان يعقل ذاته يريد بان كل عاقل هو معقول
وان كل

وان كل معقول قايم بذاته هو عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شئ يعقل شيأ ما انه يعقل
بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل
للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولانى ومتوسطة هى العقل بالملكة وقريبة
هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء لما المراد
ان كل شئ يعقل شيأ فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان
يعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له ويعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك
الحصول له ولا شك ان حصول شئ لشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبر معتبر
والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول
المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سياتى فهى انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب
ان يقول انه يمكن ان يعقله بالامكان العام لكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول
الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دايم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتبر
به الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التى مر ذكرها والمراد
ان تعقل الشئ يشتمل على تعقل ضرورى ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة والمشتمل
على القوة هو التعقل المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لمتعقله
بالقوة ليس يرجع الى ذاته لا بناء ذلك صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه
بديهى واما كبرى القياس فدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته
عاقلة لذلك الشئ يعقل منه لذاته بوجه ما ان العلم بالمتلازمين علم بتصور الموضوع
ليست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما
واما النتيجة فقوله فكلما يعقل شيأ فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل
شئ يعقل شيأ فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشئ وكلما له ان
يعقل كون ذاته عاقلا لشئ فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيأ فله ان يعقل ذاته
قوله وكلما يعقل من شان ماهيته ان تقارن معقولا آخر فلذلك يعقل ايضا
مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لاحالة يريد ان بين ان كل معقول
هو عاقل بالامكان نشرط سيذكره قال اولا ان كل معقول من شان ماهيته ان
تقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل من غيره ملوم لكن من شانه
مقارنة الغير لا ممتنع ان يعقل مع الغير والثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا
للعاقل قوله وان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان تقارن الهيولى المعقول

هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع
من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب احتياج الى هذا الشرط ما سنذكره فى الفصل
الثانى لهذا الفصل **قوله** اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة فى الوجود بمقارنة امور مانعة
عن ذلك من مادة او شئ آخر ان كان وقد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها
مانعة عن كون الشئ معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شئ يكون فى
الوجود ممنوعا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج
عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ ومنيته اى نلته وقوله او شئ آخر ان كان
يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بذاتها بل تعقل
كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله** فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع
عليها مقارنة الصور العقلية اياها وكان ذلك لها بالامكان وفى ضمن ذلك الامكان
عقله لذاته اى ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة
بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان
معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفى ضمن ذلك امكان عقله لذاته
لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته
وتقرير الكلام وفى ضمن ما يلزم ولكل امكان يعقله لذاته ثبت اذن ان كل معقول قائم
بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ هو معقول
بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان
يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل
ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره وان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل
تعقله لذلك الشئ وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون
معقولا لمغيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن
غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد فى جوهر العاقل اذ حصوله فيه
بنفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشئ على حدوده
المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد فى العقل او فى الخارج تلزم صحة مقارنة الغير
ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انما اذا جعل
الحكمان المذكوران فى هذا الفصل حكما واحدا اما اذا جعل الحجة استدلالية وجعل الاول بيان

وحده

الشرط

الشرط والثانى بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح
ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا للناس فممنوع
محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم ان جمعية الباري تعالى وحقايق العقول
بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ فى هذا الفصل بل هو مذكور فى الفصل الاول ذكر فيه احوال
الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فاما ذكر الاعتراض ههنا على
عدم مناسبة وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضى
امتناع تعقلها فى نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح
ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شئ آخر مع تعقلها وكذا يحكم بامتناع
ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان يعقل
كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراهما
من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا ينفك عن تصديق ما والحكم شئ على
شئ يقتضى مقارنتهما فى الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل
مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب
ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا وبكفى فيه صحة مقارنته
لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدعه الشيخ
ههنا وليس فى تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة
تكون فى الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون فى النفس فعله لو توقف صحة
المقارنة على حصول المجرد فى النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده مغالطة فان
المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة
احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بسائر انواع
عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة
وباقى الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التى هى
مقارنة الحالين على حصول المجرد فى العاقل الذى هو مقارنة الحال للمحل يوقف صحة
وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير ان يكون احدهما
متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذى

لا يتصور بعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة
طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال
وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عدم كونها
في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي
والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث
هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر
بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة
الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج
والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج
لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة
المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة
في الخارج فلا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان للحيوانية التي في الانسان يصح
عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب
عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد وهو وتلبيسه ولعلك تقول ان الصور المادية
في العوام اذا جردت في العقل لا يعنيها المعنى المانع مما بالذات لا ينسب اليها انها تعقل
قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو المادة والمجرد عنها بذاته معقول
بذاته والمقترن بها تصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا
بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سوال عن الصور المادية التي جردها
العقل وصارت معقولة انها اذا فارقت صورا اخر صارت معقولة فلم لا تصير عاقلة لها
مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سوال عن العلة المقتضية للاشتراط
المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابه لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما
يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما تقارنها معان معقولة بر تسم بها لا مي المقابل
لها جميعا فليس احدهما اولى بان يكون موسوما بالآخر من الآخر به ومقارنتها غير مقارنة
الصورة والمتصور واما وجودها الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله
متصورا اه والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها
من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس

واحد

واحد من الصور تين الحاصلتين في شيء واحد يقبل الآخر اذ لا يقبل فلو
كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد قابلا لنفسه وهو محال فلما لم يكن واحد
منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما حاصل مع الآخر والتعقل هو حصول المعقول للعاقل
فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان
فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها
معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال
لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما
فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به
ويتعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل
معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة
الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع حكم الامور المتماثلة ولانها صورا لا شيآ
تحلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها
بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحل اولى والجواب
ان كون احد الشيئين بالمحل اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم
فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد
ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها ولكونها متصفة
به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تشاوبهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة
للاخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن
ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بلازم مقارنة
الصور لمحلها وللمحال منها عن مقارنتها للمحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث
ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما
صحة القسم الثالث اي الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل
من صحة القسمين الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة
المطلقة التي هي معنى مشترك الجميع فيه فقط ثم تبين ان احد الشيئين اللذين تصح
مقارنتهما في محل يقوم بان يكون ما نفسه كان عاقلا للآخر وذلك الحصول الآخر
فيه فاستدل على الحرف المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الحرف الخاص به
بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب

ما فرضناه واعلم انه لم يحكم باستناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم
بذلك على احد السببين لاختصاص له بالقابلية والاخر بالمقبولية والا فالقوى
الحيوانية عندهُ مدركة لما تحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان
جعلهُ متصورا بانهُ اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند
ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول مقارن الجوهر المستقل بقوامه
كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا حسب اعداد ما
لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى
الفعل بالامكان الخاص بحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة اضافة داخلة
فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي الغريبة
للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع
له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم
من معناه في قوة عاقلة تعقله ٥ لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر
العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة
مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما
ان يقال المقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد
عند القيام بالذات فان هذين احتمالين يوجبان احتصاص وجود المقارنة باحد
الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن
اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بما لم يحتمل لحوق شيء
بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته
التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية
المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها
تعقلا لامر ما وفرق بين قولنا الفرق بينهما والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية
بزوايد تضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي يلحقها باعتبار
كونها صورة عقلية لكونها بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل
الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اورد عليه ما اورد **قوله** فيكون جواب الشك
بتقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفكة
عنها حال القيام بالذات والقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما تحصل
عند

عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى بطلانه اقسام لانه اما ان تحصل
مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما
للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة
او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني
وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة
فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة والممكن ان تحصل
الصفة وتستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة
الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات
الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة
فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث
وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فمقتضى هذا الوضع ان يكون
ذلك الاستعداد حسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل
المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء
يفيدها الاستعداد لغير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ويرجع الملتزم **قوله**
ان هذا الاستعداد لذلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيفما كانت فقد سقط
تشكيكك ٥ اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيفما كانت ان الماهية
سواء كانت في العقل او في الخارج **قوله** وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في
العقل ٥ اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن
بالفعل مقارنة معقولين حال لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان وهو ايضا
مقارنة الماهية لمعقول **قوله** فيكون الاستعداد انما يستفاد من حصول الالتساب
له ٥ اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى
ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان
حصول الاستعداد مع حصول الاكتساب له **قوله** فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى
حصل فاستعد له ٥ اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون جواب الشرط
المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح حمل قوله فيكون استعدادا انما
يستفاد من حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين
الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقرر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن على مفسر

وقوله اولم يكن استعداد لشئ وحد كان ذلك الشئ وحدث اشارة الى القسم الباقى
من الثلثة وسان فساده وكان قوله وحد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا
كله محال يصرح بفساد القسمين المذكورين والغرض اتاح القسم الثالث الباقى من
الثلثة وقوله يجب اذ ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية اشارة
الى القسم الثالث من الثلثة وسايرايه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية وقوله
بلى لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما تقارن تتلو المقارنة الاولى اشارة الى ما
ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا تم الجواب وقوله
وكذلك فاعلم ان ماهية المعنى الجنسى استعداد الكل فصل له فان لم تكن له خرج الى
الفعل فلما نه يطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعى وهو جواب لسائل اخر
يقرر ان يقال المعنى المشترك الحسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق
لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يكون الماهية
المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة لمقارنة واذا كانت عند كونها قائمة
بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسى من حيث طبيعته الجنسية
مستعد لكل واحد واحد من الفصول التى تقارنه مقارنة مقوم لوجود محصل
لا نيته فان لم تكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل بوجود مانع كالناطق
سبقته فقوم المعنى الجنسى وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير
محصلة مستعدة لمقارنة الفصول قبل ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع
مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة
الفصول ما دام على طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وحده
الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة وكونها
مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى انما تكون الانواع
بانتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما
كانت الماهية المعقولة التى تخرج فتصيرها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سايس
المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها
تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شئ ما من شانه ان يصير صورة
معقولة وهو قايم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل
ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يجب
له

له فما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل
ما يكون من هذا القبيل غير حايز عليه التغيير والتبديل وقد بينت فيما مضى ان
الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم
ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وبلحوق نفسه لا يتبدل العقل اياه
كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما
من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه
مانع يكون بحالة واحدة ابدا ما دامت الذات باقية وما بحسب الذات لا يزال دايما
ويمنع ان يختار ويتعقل فاذن يجب ان يكون ما هو كذا معقولا عاقلا لذاته وبما يصح
ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه عن مجرد بلحوق نفسه كالنفوس المفارقة بالذات
التى تتم افعالها بالتصرف فى المادیات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لوقوف ما من شانه
على غير بل يصح من ذلك ما يكون مستحق الاسبابه ويمنع ما فوقه بعضها وههنا
قد تم الكلام فى ادراك النفس وبقى الكلام فى تحريكها

قوله النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه

لعلك الآن تشتهى ان تسمع كلاما فى القوى النفسانية التى تصدر عنها اعمال وحركات فلتكن
هذه الفصول وهذا السبيل وعناه ظاهر اشاره اما حركات خط البرز وتوليد
قوى تصرفات فى مادة الخزاة يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التى
تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التى هى مبادى تلك الافعال وهى التى اسميها
الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب ترب
امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر والبدن فى اول مزاجه المحتمل من اجزاء حارة
بالطبع وتنبعث ايضا انصاء من كل نفس كيفية فاعلة متناسبة للجنوم تكون
آلة لها فى افعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية والحرارتان تقبلان تحلل
تحلل الرطوبات الموجودة فى البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة المزينة من خارج
فاذن لو لا شئ يصيرها بدلا لما تحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد
الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية حللت النفس ذات قوة
تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه
اليه بدلا عما تحلل وهى قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها بما لما كانت لا تستطيع شات
متراعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام

ابدا كما سبأتى بيانه وكانت العنايه الالهيه مستبقية للطبايع النوعيه دايما
فقررت بقاءها بتلاحق الاشخاص لها فيما لم تتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال
ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل المولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه وضيق
عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الحيوان ذات قوة تختزن من المادة
التى تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت المادة
المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هى مختزلة
من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها
الغاذية شيأ فشيأ الى المادة المختزلة فيزيد بها مقدارها حتى الاقطار على
تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فلذلك النفوس النباتية التامة
انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله من ذلك اذا
كان ناقصا وتستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية
والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات فى مادة
الغذاء قوله لتحال الى المشابهة سدا لبدل ما تتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية
وقوله او لتكون مع ذلك زيادة فى النشو على تناسب مقصور بمحفوظ فى اجزاء المتغذى
فى الاقطار يتم بها الخلوة اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله او لتختزل من ذلك
فضل بعد مادة ومبدأ لشخص اخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله
وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى
وقوله اولاها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والهاضمة
المهيئة والدافعة للفضل اشارة الى تقدم الغاذية على الباقية لتقدمها
فعلها على افعالها والى خواصها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب المذكور

المنمية

قوله والثانية القوة المنمية الكمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا ممتنعين
الى اخره المادة المتحذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه متعلق بكمال
الشخص وانما احتيج الى التوليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء
متقدما على التوليد بحسب التقدم والغاذية تخدم هذه القوة فى تحصيل المادة
قوله فان الانماء وغير الاسماء النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد وهو
الازدياد الطبيعى للبدن بالضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان بشيأ منها التناسب
فى الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو
يختص

الحركة الاختيارية والنفسانية

مبادى افعال اختيارية

بحفظ صحيحها والسمن يخالفه احيانا فيهما ويوافقه احيانا والذبول يقابل
النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث
بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة
والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء
وهى التى تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التى تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية
والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن المنمية يبقى لها بعد فعلها الغاذية فى اول
الامر تقوى على تحصيل مقادير اكثر مما تتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة
فيها فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة
لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما
تحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية قوله ثم تقوى للمولدة
ملاوة فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو قوله تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة
ملاوة اى حينا يقال قمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسرها وضمها اى حينا
وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شئ تصرف
المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الافراط المفرط فصارت المادة غير تعد
لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وبقى الغاذية عمالة الى ان يعجز فيحل
الاجل انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج
عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذايها ووجود ما يضادها اشاره
واما الحركات الاختياريه فمبادى اشكل نفسانية ويمكن ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس الحيوانية التى تفعل افعالا مختلفة بما يراه والى مبادئها والحركة الاختيارية
هى التى تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة
ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشكل نفسانية لانها فى النفس الانسانية تصدر
عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادئ
اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهى الخيال او الوهم فى
الحيوان والعقل العملى بتوسطهما فى الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث
عن القوى المدركة وتستحث الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملائمة
فى الشئ اللايق او الناقص ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق
نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار وتسمى

عضبا ومخابره هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة
الحيوانيه هو الوهم والرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع فهو
الحزم الذي ينجزم بحد التردد بين الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
ويدل على مايرتبه للمشوق كون الانسان مريدا للتناول عند الاشتهيه وكارها للتناول
ما اشتهيه وعند وجود هذا الاجماع ترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى
نسبتهما الى العالم علمها وتليه القوى المنبثه في مبادي العضل المحركة للاعضاء
ويدل على مايرتبها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك
اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات
وفعلها تشنيج العضل وارسالها وتتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها فقوله
ولها مبدا اعازم محرك اشارة الى الاجماع المذكور وقوله من عنا ومنفعلا عن خيال
او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة وقوله تنبعث منها قوة غضبيه
دافعة للضار وقوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيواني اشارة
الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع وقوله فيطيع ذلك ما انبث
في العضل من القوة المحركة الحادثة لتلك الامرة اشارة الى المبادي القريبة المذكورة
وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة
الى المبادي الثلثة لهذه القوى وان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امرة وانما
ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى
عن ذكر الترتب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق اسناده الجسم الذي طباعه
ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان محركه
واحدة يميل بالطبع عما اميل اليه بالطبع ويكون طالبا لمركز وضعا ما بالطبع
في موضع هو تاركه هاربا عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك الارادة لتصور غرض ما
يوجب خلاف الهيات وقد بان ان حركته نفسانية ارادية يريد ان تين كون
الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية
هي التي تصدر عنها افعال عن مختلفة بالارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال
غير مختلفة وغير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعلمها وعالم الارادة
لا يطلب شيئا ثم يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها وبما يفعل كذا لتصور غرض

موجب

اسناده

موجب الكل الاصلاق ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تتركها وهاربة
عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل
ان تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طبيعي لا عن شيء خارج
عن ذات المتحرك الفاظ الكتاب ظاهرة مقدمه المعنى الحسي الى مثله تتجه الارادة
الحسية والمعنى العقلي الى مثله تتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على
كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك زيد او
غير معتبر كقولك انسان م هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وستعمل على حكمين
احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه اللقية مثلا ارادية
حسية اي متعلقة بجزوي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب
مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما
عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد
شخصي كزيد ادام لم يكن كل انسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا بقيد
ما لشخص وانما قيد قوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين غير محصورين
كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان
ظاهران اسناده حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من
الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها م يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر
عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم
الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة
وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فعول الحركة
لا يمكن ان يقتضيها لذاتها تحرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى
الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك
القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء اخر تحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك
المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم
في تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافض ما ذكرناه
لان معنى كمالية المنسوبة الى الاول هو تاديها الى الكمال الثاني وهو ايضا دال على كونها
غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية
والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم

الحركة لا يمكن ان يقتضيها المحرك قار الذات ٥

الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاول لها الا الوضع وليس بمعين موجود
بل فرضي ولا معين فرضي يقف عنده بل معين كلي فعلة الارادة عقلية غاية الحركة
اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون
حصوله اولى لها من لاحصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول
الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاول الا ارادته الا الوضع المعين الذي
تطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع
المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة
ويتجه اليه بالحركة والتعيين لاتاتي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله من كليته
تعين يمتاز به من سائر افراد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لابد ان يكون جزئيا
بل هو اما جزئي حقيقي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده
ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب اراده الجسم
الاول هو وضع معين مفروض كلي وتفصيله بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر
في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة
فاذن ارادة الجسم التي هي مبدا لحركته الوضعية عقلية قوله وتحت هذا اسرة
الطاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته
المنطبعة في مادتها وان الجوهر المجرد عن مادته الذي تستكمل به نفسه هو عقل
غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية
وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي
شانها ان تحب لها ما من شانها ليس شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك
نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك
ليكون ذا ارادة عقلية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة
للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا اسرة والفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب باربعة مواضع وذكر في جميعها
ان تحتها سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول هذا الموضع والثاني
في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة
الحركة او صاحب ارادة كلية تتحلى بها لتنال صورا من استكمال الاكوان وفيه سر
والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال
وانت

واذا طلبت الحق بالحاهة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل
التاسع من الفط فانه قال هناك ربما كان ما يلوح له ضرب من النظر مستورا الا على
الراسخين في الحكمة المتعالية انها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا
ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كما للنفوس بنا ومع ابداننا فحق هذا الموضع
صرح بحقيقة ذلك السر بقيه الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص من جزئي
فانه لا تختص بجزئي منه دون اخر الا بسبب مخصص لا محالة تقترن به ليس
هو وحده يريد ان سر ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة
جزئية والفاضل الشارح جعل مبدا الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدا الارادة
الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم الواحد
يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هوية لهما معا بل مذهب الشيخ
هو ان لكل فلك نفسا واحدة محركة تفيض عنها صور جسمانية على مادة الفلك
فتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بحس الفلك وتحرك الفلك بتوسط
تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح
به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الراي
الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله
الا بسبب مخصص لا محالة تقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم
بان هذا الدرهم ينبغي ان ينزل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان ينزل الا مع
الشعور بهذا الدرهم وقوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما
يريده ويتخيل له غذاء جزئيا ينبعث منه اراده حيوانية جزئية وهناك
يطلب الغذاء بحركته وانما تتخيل له على الحرية الجزئية وان كان لو حصل له شخصي
آخر مثله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا
عنده هو ان له شكا يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان بما يريد يتناول الغذاء
مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه حينئذ يتناول اي غذاء وجد فاراده تلك كلية
لانها تصور ادراكي ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل
الجزئي عن اراده الكلية فاراد هذا الشكر بقوله قال المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء
والحيوان انما تخيل غذاء جزئيا لما ذكرنا كما اشتد كره انه لا يعقل الكليات مجردة ثم
انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك

مطلب
ان الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي
مطلب
ان كل واحد من كل كلي فله من كليته تعين يمتاز به عن سائر افراد ذلك الكلي ٥
مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية

في الطلب فاردحل غذاء آخر غيره بالشخص فلم مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو
امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته ودلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا
عنده قوله وكذلك قطع المسافة تخيل له حدود حزئيه اياها قصد وربما
كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو اما تجدد الحركة المستمرة على
الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والحزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة لما فرغ عما ان الحكم
المذكور ذكره المقصود منه وهو الاستدلال على صدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الحزئية
وبين كيفية ذلك وذكر ان المسافة مستلزمة لامحالة على امتداد تمكن ان يعرض في حدودها حزئية
يتحرى المسافة بها الى اجزائها الحزئية فقاطع ذلك المسافة تخيل ذلك الحدود واحدا بعد واحد
وتنبعث عن كل تخيل ارادة حزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء وللمسافة التي تفصل
بذلك الحد فتصير تلك الارادة الحزئية سببا لقطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان يقطع
التخيل فينقطع الارادة والحركة فتقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل الاتصالات متجددة
على التوالي حسب اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما
ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات
على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع حزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله ولمثل
هذا ما تخصص الارادة بشيء حزئي حتى يكون مرادا الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب
له تخصص حزئي ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية من الارادات الحزئية مبادئ
للحركات الحزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الحزئية عن ارادات الكلية وذكر
ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء حزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث
هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصصا حزئيا ولا محالة يحتاج في ذلك الى تخصيص
امر حزئي الله قوله وكذلك فربما قضينا قضيا كليا من مقدمات كلية وربما
يحسن ان نفعل ثم اتبعناها قضيا حزئيا ينبعث منها شوق وارادة متعينان ضرورة
من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة الى حركات حزئية تصير هي مرادة لاجل
المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركات بناء عن ارائها الكلية وتأكيد
لما ذكره فانا نتصور رأيا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان نصدر عنا بذل الدرهم
وهذا اقضا كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان نصدر عنا الفعل
الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضيا حزئيا هو ان هذا الدرهم
الذي يراد ينبغي ان يبذله فينبعث من هذا القضاء الحزئي شوق وارادة متعينان

مطلب
الارادة الكلية تصير
مرادا كليا ٥

الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل
لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صرورة بذل الدرهم عني واعترض
الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الحزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة
لا تتحقق الا بعد حصول المتنسبين فادراك الشيء الحزئي يتوقف على حصوله الموقف
على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو حزئي
لزم الدور والجواب ان ادراك الحزئي قبل وجوده تتوقف على حصوله والخيال
على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه الموقف
على ادراكه له فانه كما يكون حصول الحزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله
في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى
حاولنا فعل حركة فانا نتحاول الا ايجاد الحركة من حيث هو حركة في الموضع الفلاني في
الوقت الفلاني وذلك لان ما في الكلية ولا نتحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها
غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الحزئي
هو القصد الكلي وانه انما تختص ذلك الحزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب
ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله
نحاول حركة جسم معين من حيث هو حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يستلزم على ناقض
وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين ناقض قوله الحركة تختص
بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الحزئية ايضا امور حادثة
حزئية فلا بد لها من محل حادث جزئي والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل
ثم التسلسل ان كان دفعه فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا الان
نعلم حال حصول اللاحق والعدم لا يكون علة للوجود والجواب ان الارادة الحزئية
كما كانت سببا لحدوث حركة حزئية فكذلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى حزئية
حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة للكون الجسم
في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان لا يكون الجسم
في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي تريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان
في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي تريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن
تأخر كونه في الحد الذي تريده عن وجود الارادة لا يرجع الى الجسم الذي هو القابل الى
الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي تريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها

فبصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول وجود
كل ارادة سببا لوصول متاخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرارا شيء بعد شيء
قاربل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط اما
تتم العلة باضافته اليها وهذا امر عرفوا بعض هذا العلم وقالوا اذا جاز ان يكون
السابق علة للاحق فلم لم يجز ان تكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل
الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس
بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس وللاول قال في
الحركة المستقيمة الطبيعية بكون كل حركة سابقة سببا به تم كون الطبيعة علة لوجود
الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال وعلى القول بوجود الارادة الكلية
فلم لا يجوز ان تكون سببا للتخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية
حركة كلية الا ان حركة الفلك في كل وقت لما لم تقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والتسلسل
عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت الميس تصدر عن همم من العقل الفعال
مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص ليتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلم
العادة بانفرادها يمتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه
حادث الا عند حدوث استعداد في القابل وانتفى فيه وجود القابل وحينئذ قال
وليس مسلما ذلك لكنه استقراء عما اصولهم الا انهم يقولون غرض النفس والعقل هو
هو المشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان ابتنوا ناطقة مدركة فهي
لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا عينيا مجردا
بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس
الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كالنفوس
وباقي اعتراضاته منحل عامة هو على قلبه واما الشيء الذي يتشوقه الجرم
الاول بحركته الارادية فموعد ببيانه بعد ما نحن فيه الآن انك تحب ان تعلم انه لم تتحرك
متحركا ارادية الا لطلب شيء اريكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما
بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والتشاغي والنائم
انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال ما مملولة او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل
اعضاءه قد تطبع تحركه عن تخيله لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة او في الشيء
الضروري كالنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا

اوجبنا

اوجبنا جدا فرتما يزعج للهرب او للطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل
انه هو وذا تخيل شيء والحفاظ ذلك الشعور الذكر شيء وليس يجب ان يتذكر وجود
التخيل اجل فقد احال الخرس قد ذكر هيهنا ان الحركة الفلكية لا يراد لذاتها بل يراد
لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء اخر
وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما
كان مقصورا على اثبات المحسوس واسبابها وكان النمط السادس متمما لما علق ذكره الغايات
كان ايراد ذلك فيه اولى فهو عد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي هيهنا اتصالا
بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذكر ان الاستدلال على وجود النفس العاقلة هل يكفي
الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده
اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال لتتميز بين الحركة الصادرة عن النفس
والصادرة عن الطبيعة ولتتميز ايضا بين افعال النفسانية والافعال العقلية
على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالوتية المطلوبة قد يقع على وجوه
فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات الادنية
خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكرو وجود النفس استندوا هذه الحركة
الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب
عن شبهتهم بانا لم نعن ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها
لوجب ان تذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور
تتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على
عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن لا استدلال
بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وهيهنا قد صرح
بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

النمط الرابع في الوجود وعلله

اول الوجود هيهنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي له علة وعلى
الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا بكون نفس ماهيتها
ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة والكل قال
الشيخ في الوجود وعلله تلبيسه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس
وان ما لا ينالهُ الحس بجوهره فرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع فلا انية

مطلب
هذا فرع غرضه هذا العلم
في مبادي الافعال الاختيارية

مطلب
الوجود وعدم المحسوس وغيره

كالجسم او نسبت ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت بتاتي
لكل ان تامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هولاء انك ومن يستحق ان
يخاطب تعلم ان هذه المحسوسات قد لقوا عليها اسم واحد لا على الاشتراك
الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانه اشتراك ان وقوعه
على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث
يناله الحس او لا يكون وان كان بحيث يناله الحس فقد اخرج التفتيش المحسوسات
ما ليس بمحسوس هذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار
معين وكيف معين اذ ليس يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك وان كل محسوس وكل
متخيل فانه يختص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملايما
لما ليس تلك الحال فلم يكن موقوفا على كينونته في تلك الحال واذن الانسان من حيث
هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس
بل معقول صرف وكذلك الحال في كل ما اقول يريد التنبيه على فساد قول
من زعم ان الموجود هو المحسوس وعلى خلطه وهم المشبهة ومن نحا نحوهم
ممن ذل عن لقوة الوهمية الحاكمة على ما لمس وشانه ان يكون محسوسا حاكما على
المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس
جوهر فمن وجود محال لعكس نقيضها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال جوهر
لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بالفعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص
بمكان او وضع بذاته كالجسم او نسبت ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من
الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو
اما جسم واما جسماني توهم منكرو وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا وانتسخ بنية
على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة
بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا
كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد ومن هذا الانسان بل من كل انسان
محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في
الخارج والا فلا يكون هذا الاشخاص انسانا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون
الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون معقولا
على انسان لان ذلك الاين على ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف
وان

وان لم يكن محسوسا فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم
ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان
من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى
الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك
فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان
بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج
غير محسوس ويحمل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك
وعلمه وبين انسان الموجود مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد
في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها وهم وتنبيه وتحقيق قائلا منهم يقول
ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاؤه من يد وعين وحجب وغير ذلك
ومن حيث هو كذلك هو محسوس فنتبهه ونقول ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته
او تركته كالحال في الانسان نفسه اقول هذا الوهم هو ان تقال انكم قد اشترطتم
في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء
ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما تخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل
بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا
من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء التي كونه ذا طبيعة
معقوله غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل
الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن جعل هذه الاصول وليس شيء من العشق والخجل
والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي علائق امور
المحسوسة ثم ما ظنك بوجودات ان كانت خارجة عن درجات الحسوسات
وعلائقها اقول لما نبه على ان كل محسوس شيء ليس بمحسوس وانهم هم
لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس وانهم هم وللذكر
الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم
فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات علائق غير محسوسة ولا
موهومة ومن طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها

مهم
ان الكلي الطبيعي موجود ليس بمحسوس

مطلب
لا يجوز ان يحس بالحس ما لا يناله الحس فضلا عما لا بذاته

مطلب
المحسوس بالامكان ما وضع بذاته او جسم او جسماني

مدركه بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليست بمدركه باحد
اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلاقتهما هذه فان بيّن وجود اسبابه
خارجة عن هذه المراتب كالذات حق اولى ان لا يكون محسوسة ولا موهومة **بل الحق**
كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتيه التي بها هو حق هو متفق واحد غير مشار اليه
وكيف ما به ينال كل حق وجود. اقول الحق ههنا اسم فاعل من صيغه المصدر كالعدل
والمراد به ذو الحقيقه يدل بالاستدلال على معان منها الوجود وفي الاعيان مطلقا ومنها
ومنها حال القول او الفعل الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للصادق وهو
صادق باعتبار نسبته الى الآخر وحق باعتبار نسبه الآخر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول
واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ الوجود
غير محسوس فلما بيّن ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي
هو بها حق اي حقيقه المجرده عن الحواس الغريبة المشخصة التي بها هو مقدر
قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي
حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى
ولذلك سماه بديهيا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق
في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا
على كل حقيقة بما هو حقيقته ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو متحقق بكل حقيقته
عن حكم ثبت على كل حقيقه **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته
وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقه
بالسطح والخط اللذين هو ضلعه وتقومها من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد تعلق بعلة اخرى
ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها وتلك هي
العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية اقول
يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاول ينقسم
الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة
والثاني ينقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني
والثاني ينقسم الى ما يكون عليته هو لايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون
الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا
من العلل

مطلب
ان ام العلل

مدركه بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليست بمدركه باحد
اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلاقتهما هذه فان بيّن وجود اسبابه
خارجة عن هذه المراتب كالذات حق اولى ان لا يكون محسوسة ولا موهومة **بل الحق**
كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتيه التي بها هو حق هو متفق واحد غير مشار اليه
وكيف ما به ينال كل حق وجوده. اقول الحق ههنا اسم فاعل من صيغه المصدر كالعدل
والمراد به ذو الحقيقه يدل بالاستدلال على معان منها الوجود وفي الاعيان مطلقا ومنها
ومنها حال القول او الفعل الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للصادق وهو
صادق باعتبار نسبته الى الآخر وحق باعتبار نسبه الآخر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول
واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ الوجود
غير محسوس فلما بيّن ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي
هو بها حق اي حقيقه المجرده عن الحواس الغريبة المشخصة التي بها هو مقدر
قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي
حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى
ولذلك سماه بديهيا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق
في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا
على كل حقيقة بما هو حقيقته ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو متحقق بكل حقيقته
عن حكم ثبت على كل حقيقه **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته
وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقه
بالسطح والخط اللذين هو ضلعه وتقومها من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد تعلق بعلة اخرى
ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها وتلك هي
العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية اقول
يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاول ينقسم
الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة
والثاني ينقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني
والثاني ينقسم الى ما يكون عليته هو لايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون
الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا
من العلل

مطلب
الحق والفضل ليس من العلل

مطلب
العلل المركبة بخلاف البسائط والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع
لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما مقول على الباقيين بانه هو والعلل
والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فمقول الشيخ الشيء وما يكون معلولا الى قوله
كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية واما قال كانهما علتاه
ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه لم والمادة والصورة يكونان
للاجسام المتركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة
للصورة والخط للسطح بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس
وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود
فلذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية
لحصول المقصود ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق
بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي العلة الفاعلية بقوله او الغائية بالواو
الى ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل هي علة فاعلية
بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه**
اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس
بحد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم تتمثل لك انه موجود في الاعيان اقول
يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطوق لكن الغرض
ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل
يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح
الشبيهين بهما وكان الاخصر ههنا ان الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء في تحقق ذاته في
العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة
اشاره العلة الموجدة للشيء اقول له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل
كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجميع منها اقول لما ذكر العلل وفرق
بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود
اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وليفيه
تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له
مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول

مطلب
العلة الفاعلية توجد المعلول ما دام هي موجودة فاعليتها للمعلول ليست بمعنى انها تحدثه ثم تفارقه فاعلية الفاعل فيها علة فاعلية للنسبة التي هي الوصف للفاعل وعلة غائية للنسبة التي هي الوصف للمعلول والغاية علة غائية للنسبة التي هي الوصف للمعلول

مطلب
العلة الغائية توجد المعلول ما دام هي موجودة فاعليتها للمعلول ليست بمعنى انها تحدثه ثم تفارقه فاعلية الفاعل فيها علة فاعلية للنسبة التي هي الوصف للفاعل وعلة غائية للنسبة التي هي الوصف للمعلول والغاية علة غائية للنسبة التي هي الوصف للمعلول

يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع تقبله والمادي يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها العلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة لما لوجودها اذ كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليس علة لعليتها ولا لمعناها اول ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول ماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني يوجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت متعلقة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون متاخرة عن معلولها واذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة قبل ما تكون معلولا للمعلول بوجه والعلة اما تكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون لاجل الفاعل جاعلا بالفعل هي علة لفاعليته الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهيته الغاية تكون علة لعلة وجودها مطلقا قبل على بعض الوجوه والا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير السياق خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم متبتورا افعال الطبيعة عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال لكل الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات واذن لكل الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا اخلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كائنا ما مثلا لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء ويكون ذلك الشيء

الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها ما بالقوة وشعورا ما لها به قبل وجوده بالفعل وهو العلة الغائية لفعلها **اشاره** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود اقول العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما على صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كانت في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول لكل صورة او مادة مما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود ادا التفت الى حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه اذا لم يكن وان وجب هو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بل ما فرض موجودا بل ان قدر باعتبار ذاته شرط مثل شرط علم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم تقدر به شرط لا حصول علته ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو امكان هو كون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته اقول يريد قسمة الوجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدايم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشاره** ماحقه في نفسه الامكان فليس بصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تفايره ويقرره ان الممكن اما ان تحتاج ذاته في ان يكون موجودا الى غيرها او لا تحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس بصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بهما فتكون غير واجبة ايضا وجب بغيرها ولنرد هذا بيانا اولا يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بحسب احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب

او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهايه والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب
ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسيذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم
المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان تسلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء
خارج عنها تحتاج هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات
ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في
الفصل الذي يليه والمقرر على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن شيء منها يحتاج
اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب
ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا كان منها فاذن هو واجب وقد بين
ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ
لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى ما قبله الى الاول وذلك عندهم جايز اما اذا ثبت ان
السبب لا بد من وجود مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت السباب والمسببات
معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان غرضه ان يذكر في اول
الفصل الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظيه ومعنويه اما المعنوية فلان هذا البيان موقوف على امتناع
بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان اذ كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الى
زمانين يكون في احدهما معلولا لما هو متقدم عليه وفي الثاني علة كما يتاخر عنه لكان استناد
كل ممكن الى ما قبله الى الاول ع مراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور
وهو ان اطلاق الجملة على ما لا اسامي له صحيح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت الاحكام المعنوية
الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول وانها تقتضي علة خارجة عن آحادها
يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه
ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية
بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قوله وذلك لانها اما ان
تقتضي علة اصلا فكون واجبة غير ممكنة وكيف تاتي هذا وانما تجب باحادها وهذا تقرير البرهان
بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره وهو فساد والقسم الآخر وهو ان يقتضي علة
ينقسم الى بقيته اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا
فقوله واما ان يقتضي علة هي الآحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة
والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول
ووجهه

وجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس
الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون متقدمة له ووجود كل
واحد من الآحاد ليس متقدما للجملة واعلم ان حصول الجملة من احاده يكون على بعض انواع
احدها ان يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها
والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع متعلقة بالاجتماع كشكل البيت
الحاصل من اجتماع الحدران والسقف والثالث لم يحصل هناك عند الاجتماع شيء آخر
هو مبدأ فعل او اسعد اذ ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في
الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء مع شيء
ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة
والكل شيء واحد قوله واما ان يقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى
بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني
ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان محلولا لم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى اذ كل بعض نقيض
علة والبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالجملية قوله واما ان يقتضي علة
خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي من اقسامه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا
القسم اشاره كل علة جملية هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتلك
الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء منها علة لبعض
الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما بينت ان كل جملة معلولات تفرض هي
محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق
كانت علة لا علة لواحد واحد من آحادها بالخلف فيفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج
اليها ويلزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر
ان هذا الفرض كان الوقوع محالا ولا يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق
قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد
ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا
الفصل لسان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة بصار الفصل
كونها غير شيء من آحادها ولا شبهة ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة
خارجة فتلك العلة يجب ان تكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه اشاره
كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت

السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب الخ

مطلب
كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف
الى طرف ٥

وسطا هي معلوله فلا يمكن مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة حتوالية
سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة
خارجة عنها وقد ذكرنا انها ان استقلت على علة كانت تلك العلة طرفا لامحالة وكانت واحدة غير
ممكنة اشاره كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية قبل مرتبة
فقط ظهر انها اذا لم تكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لامحالة
طرفا وظهر انه اذا كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة منتهى المراد الوجود
بذاته اقول لما فرغ من بيان المقدمات الفها لانتاج المطلوب ذكر ان كل سلسلة مرتبة
من علل ومعلولات متناهية كانت او غير متناهية فلا بد اما ان لا تكون مشتملة على علة
غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي
طرف لامحالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي انتهاءها
على طرف وعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كل مرة ذي كل سلسلة ينتهي الى واجب
الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا مقدمتم البرهان اللواردان الشارح بتقريره واعلم
ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن عند تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على
جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور مبنيا على ان لا يفرد الشيخ له قسما
اشاره وفي بعض النسخ بنبيه كل اشيا تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها
واما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير
منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون اللازم يلزم الواحد مختلفا متقابلا
وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون
ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر اقول هذه قسمة يحتاج
اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشيا قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذاك
الشخص وقد تختلف بالاعتبار اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة
بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر
وذاك الجوهر في الوجود والمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لامحالة على امرين
فلا اختصاص فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واحتمالها لا تخلو اما ان يكون مع
امتناع انفكاك كل من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم
لا تخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق وهو كالحيوان اللازم
للناطق

للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو
محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف شيئا كثيرة كما
فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان ذلك الجزء المقوم الذي يكون به الاتفاق غير
جزء التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه في تشخصه ذكر وهذا لم يذكر
في الكتاب لانه خارج عن القسمة باعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما
ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف في وجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود
العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان
الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية والعكس
ووجود ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان
وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من
الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق اشاره قد يجوز ان يكون ماهية الشيء
سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل الخاصة
وكل يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي
الوجود او بسبب صفة اخرى فان السبب مقدم في الوجود والمتقدم بالوجود قبل
الوجود اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء
سببا لصفة وصفاته كون الانسانية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما
هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتحيزية ومثال
كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتحيزية سببا للضاحكية
ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون سببا
لكونه مربعا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد
بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات عن
الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود عن شيء منها والفاضل الشارح
قد اصطرف في هذا الموضع اصطرافا باطلا بسبب ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها
مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود زائد على الموجود بان الاشتراك اللفظي دليل
كثرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الموجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى
صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات
امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود

فيكون ماهية شيء سببا لصفة من صفاته
وتكون صفته له سببا لصفة اخرى

الواجب عرضا عارض لما هيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل
وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما
وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها
لا بالاشتراك اللفظي ووقوع الحيوان على موهوم مع الحق وواجد في الجسم هو لكن لا على السواء
ووقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخير ووقوع المتصل على الخط
وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما
ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف ووقوع الابيض على الثلج
والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتاخير
وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة
والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء يحملونه عليها
بالسواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها
بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالناطق المقول على ناطق الثلج وبيض
العاج لا على السواء فهو ليس بماهيته ولا جزء ماهيته لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج
وذلك ان يشترط في التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي
لها بالفعل يقع على كل جملة منها اسم واحد يعني واحدا كالناطق او الحرة او السواد والتشكيك
فيكون ذلك المعنى الذي بالفعل الجملة عرضا مقوما فكذلك الوجود موقوع على وجود الواجب وعلى وجودات
الممكنات المختلفة بالنوعيات التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على
وجودات تلك الماهيات يعني انه ايضا يقع عليها وقوع اللازم خارجي غير مقوم واذا تقرر
هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد
كما ذهبت اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشتركان في لازم واحد وانا اوردهنا شبهة مفصلة
واشير الى وجوه انحلالها اعول فيمن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء
ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك وهو حيث هو وجود يقتضي
اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب
والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي اجتماعهما معا الى سبب منفصل يحصل وجود
احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك

الواقع

الواقع على الانوار بالتشاد كيف وان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكالملك
الحرارة المشتركة هو ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد تذل صورة النوع بخلاف
سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا
على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا لكون محالا لان علم
العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه علم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا وهو
قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الله تعالى وعلى انها تدرك وجوده
وكيف والوجود عندهم اولى التصور وذلك يقتضي بغاير حقيقته ووجوده لان العلم
الذي عليه تعولون وبه يصولون قولهم انا نحقق ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم وههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير
لحقيقته والا فالفرق والجواب ان الحقيقة التي لا ندركها العقول هو وجود الخاص
المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي ندركه هو
الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك
اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات
الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى
للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب
الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان الدوام
لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات
والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به
المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك
وفي ابطال مذهب ديمقراطيس ان الجسم الذي لا يتجزى في وجود الابعاد الجسمانية
في مادة واحدة بعد كل فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض
للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية
يكون الاشتراك على السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض
على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت مقدمة على
الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وحينئذ كل التالي
في المتصل المذكور اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نحكم بالضرورة ان تاثير العلة

مشروطا بسلبها في الوجود والسبي لا يكون مشروطا بسلبه وايضا هب ان التقدم هو الذاتي لكن
الماهية لا تصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها
شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة
للوجود هو انها غير مستقلة بالوجود عليه كذلك يكون قابلة له من غير تقدم بالوجود والجواب
ان كلامه هذا مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها
وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والمصيبة الاخرى عن الوجود الذي في العقل لا بان يكون
في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود
خارجي بل بان العقل من شانها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعلم اعتبار الشيء
ليس باعتبار لحاظه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضة المسمى بالوجود وجود اخر حتى يحتمعان اجتماع المقبول والقابل
بل الماهية اذا كانت قابلتها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند
وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم
قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة في غير
اقول اما بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود واللازم وذلك كونها معدومة
بل انما تكون موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان اعتبار
الوجود في الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء
فان انفكاكها عن الوجود وهي في محال فضلا عن ان تكون موثرة فاذن لا تصور كونها موثرة
في الوجود الذي لا تنفك حالة البتة عنه هذا ما ساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل
وهذه المباحث وان كانت مودية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب هذا الموضع لكن الاطال
كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية سانا في هذا الكتاب وسائر
كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد اعتقاد المتدينين بل اقتفاء اثره

اشاره واجب الوجود المتعين هذا الفصل يستدل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود
وتقرير ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج
وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو نفسه او لغيره
لا غيره والا يكون لذلك الغير لا يكون غيره واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب
وجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا
لغيره

لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يعدو من ان يكون امرا لازما للتعين او عارضا له او
معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة الممكنة الكون وكلها محال وفي هذا القسم اشار
بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر هو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام وبين القسم
الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما للتعين المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون
ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود منسوبا
ماهية او منسوبا صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه
ان كان واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال واعلم انا
بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزؤه علة او معلولا مساويا للازم او جزء منه
او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا بد لكون علة له والاتحاد
القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون
الوجود الواجب عارضا للتعين المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين
يقتضي افتقار ذلك الوجود الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تصل العرض الافتقار
الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا وهو اولى بان يكون محالا ثم اشار الى القسم الثالث وهو
ان يكون التعين المعلول لغيره عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا للذات وبين
ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود والمتعين معلولا لما جعلته متعينا بذلك التعين
والله اشار بقوله وهو لعلة ثم اكد ان استحالته بمعنى اخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا
للوجود الواجب كما بقوله وان كان ما تعين به عارضا للذات وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه
يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعلته متعينا بذلك التعين واشار الله بقوله
من حيث هو طبيعة عامة فان يكون عارضا له من حيث هو طبيعة عين عامة وحينئذ
لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة المتعين بتعين ذلك التعين العارض لها او بتعين
بسبب تعين اخر خصصها او لا لم عرض لها التعين الاول اخر يخصصها وهذا قسمان القسم
الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها
تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المخصص معلولا
لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك ما تعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة
لخصوصية ماهية الذات بحدوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور
قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين به ماهيته الخاصة
طبيعته المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية

الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المحلول قد عرض للوجود الواجب وحينئذ هو
طبيعة خاصة تحد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام
في التعين المحلول المذكور والدليل اشار بقوله وان كان عروضه لاحد تعينين اول سابق فكلامنا
في ذلك وبقي من اقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور قائما للوجود الواجب
مع كونه محلولا للغير وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واجبا محلولا اللغير
واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال وبما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين
استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين وتعين صحة القسم الاول منهما
وهو كون واجب الوجود واحدا او هو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين
الى قوله فلا واجب وجود غير واحد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود
وقوله وان لم يكن تعينه لذاته لكل امر آخر فهو محلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا
له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعين هكذا وان كان واجب الوجود لازما
لتعينه وحمل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما
للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى ان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا
للتعين والى هذا ينتهي التقسيم الاول وبه صح القسم الاول
وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يتعين به عارضا لذلك الى قوله وكلاهما في ذكر تكرارا
للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال
ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح
ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى
يصح عليهما اللازم والعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك وسقط اصل الدليل
ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال اسد الايرادات واوردها على
اساتها كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها حكم السوالب والاضافات
واحد والاستقصال بذلك ههنا السبر سابق واضح ان الشارح لم يتكلم في وجود الوجود بل تكلم في
واجب الوجود الذي لا يمكن لزوال انه سلبي واما التعين فلا شك ان الطبيعة الواحدة لا يمكن
ان يكثر نفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا كثرت ان تكثر بامر يضاف اليها وسعى بان
كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت سلوبية
لاشتركت كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها لسنا ان تعينات اشخاص من حيث تطلقها
بالتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين
الى طبيعة

الى طبيعة ما تحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع
تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة
هي من حيث كونها طبيعة يصلح ان يكون عامة عقليه ويكون حاضنة شخصيه فكما
ما انضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصا
ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالعرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه
هذا الفاضل لكان شيئا عينيا وامثال هذه الاعدام تصلح ان تصير فصولا فضلا عن
تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان نورد في اثناء
ما لا يعول الا على طريق الحشو واما حوله الواجب تساوي الممكنات في الوجود وبيانها تتعينه
فتركت لماهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود الخير العارض للماهية بين الوجود العارض
للماهيات بالاعراض الذي لا يلزم من تعقل الوجود به تركيبه الا في العبارة على ان الوجود
ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه فاي لزوم اعلم من هذا
ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن في الواجب
منها القوة القابلة لما تؤثر العلل وهي للعلل لم تتعين الا ان يكون طبيعة من حيث نوعها ان
توجد شخصا واحدا واما اذا كان لتلك طبيعة نوعها ان تحمل على كثيرين متعين كل واحد بعلة
فلا تكون سوادان ولا بياضان في امر واحد اذا كان الاختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه
وقد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم تكن
تحصيلها لازما لنوعيتها كان تعددها اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل
واحد من الاشخاص قوة قابلة لتلك العلل لم تتعين بذلك الشخص والقوة القابلة لما يبنى
العلل اما ان تكون للمادة او بسببها فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص
اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان توجد شخصا واحدا فلم تتعدد
واذا حصلت هذه القابلة الكلية مما ذكرنا بالعرض بنى عليها وافاد الفاضل الشارح
ان هذه القابلة تستدعي حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص
وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك
اعني الشخص المتعين لعلة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا
تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان
واجب الوجود ليس ماديا نتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما
اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة

المتمايله محتاجه الى محال آخر وتسلسل والجواب عنه ان الشئ الذى لا يكون ذاته
قابلا للكثره يحتاج فى ان يكثر الى شئ يقبل الكثره لذاته وهو المادة واما الذى يقبل الكثره
لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج فى ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره
فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثله كيف ولو ان المتماثلات بامر عارض
انما تتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثله بامر ذاتى ولو ان المتماثلات بالجنس انما تتكثر
بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعيه محصله من شانها ان يوجد فى الخارج عيى
مختلفه الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الوارد على الفاضل
الشارح بان الوجود يتكثر فى الواجب والممكن من غير مادة **يدبب** قد حصل من هذا
ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود كما يقال على الكثره اصلا هل
نتحصل مما مضى ما افاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين
انما يكون زايدا عند كون الذات مقوله على الكثره **اساره** لو اتضم ذات واجب الوجود
شيئين لو اشياء فتحتم لو جب بهما وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود
ومقوما لواجب الوجود حواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى الذى فى الكم يريد نفى التركب والانقسام
عن واجب الوجود على وجه كلى وسيفصل ذلك فى الفصول التاليه لهذا الفصل والتركيب
قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء او اصل سقدم المركب
كحشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصوره السرير ولا يكون وجود
الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكميه كما للمتصل الى اجزائه
المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصوره وقد يكون بحسب الماهيه كما
للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشئ المتركب
او المنقسم انما يحب بما هو جزء له مما ليس هو به ذاك الجزء ليس هو بالكل وتقرر ما فى الكتاب
ان ذات واجب الوجود لو اتضم من شيئين او اشياء ليس واحد منها واجب الوجود ثم جعل
منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطه او كان واجب الوجود ذا ماهيه اخرى غير
الوجود الواجب اتصفت بكل الماهيه بوجود الوجود فصار ذا واجبة الوجود كالانسان المتصف
بالوجود الصادر بكل واحد اكان الواحد من اجزائه يعنى الماهيه المذكوره او كل واحد منها
كالسيئين او الاشياء المذكوره قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم
فى المعنى الى ماهيه ووجود وجود مثلا ولا فى الكم الى اجزاء متشابهه قال الفاضل الشارح
الجسم المركب من الهيولى والصوره لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوه

ومتى

ومتى حصلت بالفعل وهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل
واحد منها متقدما اقول الفصول فى الكائنات الفاسدات سيوم بالزمان على الجسم فصلا
عن الذات فحصل ذلك الجزء على ما هو كالصوره اولى وبالحرى ان يقبل العدم الملاصق المركبة
وان كانت ممكنة للاستقرار الى اخرها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارج وذلك
بان يكون اجزاؤها واجبة اجيبا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب حتمه ان يكون الواحد
لما مر والباقى يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسله
مبنيه على مسلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المعلول هينا كون المركب
ممكنا فى ذاته وهو ليس بمتحلو بمسله التوحيد والقول بانه مبنى عليه الاحلى تعسف
تام وذلك ظاهر **اساره** كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير
مقوم له فى ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على بابان معنى ان يكون من غيره الداخل فى
مفهوم ذات الشئ لما خرج ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس
الى اشخاصها على ما اعتبرنا فى المنطوق وكل ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشئ فليس بمقوم
له فى ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته بان يكون وجوده
ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له فى ماهيته بل هو عارض له والاحرى ان يكون
معلولا لذاته على ما بان فى قولنا الوجود لا يكون سبب الماهية فاذن وجوده من غيره
والمقصود ان الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى يوجد
الا فى العقل بل الوجود الخاص الذى هو المبدا الاول لجميع الموجودات واذ ليس لحقيقة
ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هى انيته **مسئله** كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس
يحب به لا بذاته الجسم المحسوس وهو لاحد اقسام النوعيه ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما
يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته اعنى كالاته العاميه والى ما يتعلق وجوده به وبغيره
وهو سائر الاعراض الجسمانيه جملة والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثانى يجب به
وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافى قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود
ان الاعراض الجسمانيه كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها **قوله** وكل جسم محسوس
فهو متكثر بالقسمة الكميه وبالقسمة المعنويه الى هيولى وصوره والمقصود بيان
ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله وواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى وقد مر الكلام فى ما يتعلق
وايضا وكل جسم محسوس فيتحلل جسما آخر من نوعه او غير نوعه الا باعتبار خصيته
وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعى فيتحلل جسما آخر من نوعه

ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان ملكيا نوعه في شخصه هذا اذا
اخذ الجسم جنسا اما اذا اخذ نوعا محصلا على ما مر في الاشارة اليه فستحل
لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه بمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته نافض
لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فستحل جسما اخر من نوعه
ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان
كل ما يحل مشاكله من نوعه فهو معلول **قوله** فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول
وهو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **اساره** واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته ذلك الشيء لان كل ماهيته لما سواه مقتضية لامكان الوجود
واما الوجود فليس بماهيته لشيء ولا جزءا من ماهيته شيء لما في الاشياء التي لها ماهية لا يحل
الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي
فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته
الماهيه عن الواجب فتبين اذا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهيته ما سواه ليس بالوجود
بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هو الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض
حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود
فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزءا من ماهية شيء بل هو طارئ على الاشياء كلها
على وجه ما وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر ما عارض لها من حيث هي
معقولة فاذن واجب الوجود اشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي لها ماهية غير الوجود
جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن شيء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل
بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما علم
الاشتراك فلا يمكون الا بالذات على اكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك فمحله ما مر
ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء
انفصال وجود الواحد عن سائر الوجودات بامر زايد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك
بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب والجواب ان شرط العدم امر زايد في
الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار علم شيء لم يكن
وايضا الشيء المحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا تحقق في الخارج بذاته الى
شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن محقق آخر مثله **قوله** فلانه ليس لها
حد اذ ليس لها جنس وفصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد انما يحصل الا من الجنس
والفصل

والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان
نفي التركب بحسب الماهية عن واجب الوجود ونفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود
هو نفي التعريف الحقيقي والجواب انا نقلنا عن المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان
الاشياء المركبة وان توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد
لها لوازم توصل الذهن بتصورها الى احاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف
بالحدود وهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس كذلك فلا حد
له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم توصل بصوره العقل الى حقيقته بل لا
وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد **وهم وبسه** ربما ظن ان معنى الوجود الذي
هو موضوع علم الاول وغير موضوع علم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر
وهذا خطأ فان الموجود الذي هو موضوع الرسم للجوهر ليس بحيث به الموجود بالفعل
وجودا الذي هو موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو الذي نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل
اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية
عند القوم كما تشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقته انما يكون وجودها الذي هو موضوع
وهذا الحمل يكون عاما زيد وعمر ولذاتيهما الجملة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو محمول عن
كونه موجودا بالفعل الذي هو موضوع فقد يكون له بحلة فليكف الحكم عنه ومن معنى زايد والذي يمكن ان
يحمل عاما زيد كالجنس لكن لا يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا
الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على
المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء وان الوجود
لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصح ان يكون الذي في موضوع جزءا من المقوم
فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الاعم اليه جنسا للاعم اذ القوم موجود في
موضوع هذا سوال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة
وعبارة الكتاب ظاهرة **اساره** الضد يحال عند الجمهور على مساوي القوة تماما وكل
ما سوى الاول معلول له لا يساوي المبدأ الواجب والضد للاول من هذا الوجه ومحال عند
الخاص لمشارك في الموضوع معاقبة عن محامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول منزه
ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح **مسئله** الاول
لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان
العقلي الند المثل والنظير والباقي ظاهر **قوله** الاول معقول الذات قايمها

الحاشية ٢

اساءة

نسبه

وهو قيوم يرى عن العلائق والعوامل والمواد وغيرها مما يجعل الذات محال ادلة وقلم
ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد باثبات العلم واجب الوجود فقال الاول
معقول الذات انه غير مادي قائم بنفسه لانه غني متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقال في
تفسير القيوم يرى عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العوامل اي عن انواع
عدم الاحكام والضعف والادراك وما شاكل ذلك يقال في الامر عمده اي لم يحكم فعله وفي
عقل فلان عمده اي ضعف وعمدته على فلان اي ما ادرك فيه من خلل فاصلاحه عليه وعن
المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات
وعن غيرها مما يجعل الذات محال ادلة اي عن المشخصات والعوارض الموجبة للمعقول
بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما بينه في النمط الثالث

بقيه تامل كيف لم يحتج بيانها النبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن التمانع الى تامل
لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب
اوثق واشرف اذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد
بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الآية اقول لذا هذا احكم لقوم يوقنون يقول لم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اقول لذا هذا احكم الصديقين الذين يستشهدون به لا على ما
يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته
واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع
اتصال الحركات الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك كم يستدلون من ذلك على وجود
مبدا اول واما الالهيون يستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب
ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته يستدلون بصفاته على كيفية صدور
افعاله عنه واحدا بعد واحد ثم ذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة الاولى بانها اوثق
واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما
عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان ذا المطلوب
علة لم نعرفها كما تبين في علم البرهان ثم جعل لم تبين المذكور تفسيرا لقوله سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق
على كل شيء وان الطريقتين وان كان طريقة قومه اصدق الرجحين وسماهم بالصديقين فلان

الصديق

الصديق هو ملازم الصدق **النمط الخامس في الصنع والابداع**
يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط
وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد
وهم انه قد سبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا
بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي تسمي به العامة المفعول
مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع
وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا
اوجد بعد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو عقل الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما
نشاهد في البناء من فعل البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز
على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري في ان
اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له
الوجود عن العدم فليس يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا
لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر
والباري ايضا وكذلك الى غير النهاية ولحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفي ما يجب ان يعتقد
في هذا الحكم ونقول ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للجزء المشترك بين معاني
الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني ايجاد
الفاعل اياه فقط فاذا اخذ ذلك بعقل استغني عنه حتى ان في الفاعل بقي المفعول موجودا
وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك شيآن احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء
الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل
حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه
محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك وتسلسل

قوله انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما تعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد عقد ذلك الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقايه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى العرض عرضا باقية توجدها الفاعل فيه كالذي يسمى بالبقاء عند من يثبته منهم وغيره

من سايرالاعراض عند من لا يثبته هو لا وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن
جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد
الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان الحاجة عندنا انما تحتاج الى البارئ الى
قوله حتى يحتاج الى الفاعل اساره الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا الوكان
يفتقر الى البارئ من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم
الثاني **بقيه** يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الالفاظ البسيطة
من مفهومه ونحذف ما دخوله في الغرض دخول عرضي بما ذكر ان الجمهور يطلقون اذا احتياج
المفعول الى الفاعل اما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان نحلل المعنى
المشترك من هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى الجزئيه البسيطة
وينبغي ان يجمع اجزاء معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبره فيه فقط والباقي مقارن
لذلك البعض بالعرض لتتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانا استعملت لفظة المحدث
بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف **قوله** فمقول اذا كان شيء ما او اشياء
معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول والا بطل الان كل
احد هما محمولا عليه الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان نراد مقال موجود
بعد العدم بسبب ذلك الشيء وبتحرك من الشيء ومباشرة وبالة وبتفصل الاختياري او غير
او بطبع او تولد او غير ذلك او شيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الان الى الرد على
ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول
له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قايل فعل بالة او بحركة او بتفصل او بطبع
لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكثيرا في المفهوم اما النقض فمثلا
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكثير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال الانسان حيوان مختار انا نعتبر هاهنا
عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول
محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل
مفعول محدثا ولا ينعكس ثم استقل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول
انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا للمعنى
المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك الفاعل
وقد لا يكون ثم المباشرة ثم المباشرة والالة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالة

مرجحه

من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذكر ان بعض المتكلمين يقولون الحركة
الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد ان الحسم حدث اولا باعتماد ثم تولد من ذلك الاعتماد الحركة
ويقولون الحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع فيما سيقابلان من وجه
والحدوث بهما ظاهر والمقصود ساق ان الفعل لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد
لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون باراده فاعله
وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع واستعمله الشيخ
ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والا فنقابله بمعنى المحدث
على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم لم يسمح هذا التخصيص بصيب وان كان هذا التعسف
لعظيما وذكر ان الزيادات ليس بداخله في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان شاملا
على بعض تلك الزيادات لكان انضمام معامل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان
انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح
هذا البحث لغوي صرف فان المتكلمون لم يوضعوا لحل ما ذكروا او كون الباني نقضا ويصرحون
به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال في الانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار
فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر
كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على
احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلافها في الامثلة اللغوية بل اورد لها جميعا بنبها
على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى صرح به او ايجاد
والصنع كانها استعمال الاعتبار شيء اخر ووضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونها واما عدل المتكلمون
عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل باراده
لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالاراده فرد السخ ذلك عليهم باستشهاد العرف وقولهم قالوا
نحن نصطلح على تخصيص العرف فلم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم
من جهة اللغة ان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق ولا للماء فاعل البرودة ليس بشيء والدليل
عليه ما جاء في كلامهم توقفوا اول البرد وتلقوا اخره وانه يفعل بابرد انامل ما يفعل بالسجادكم
وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان لا بدان ما يفعل الخمر وامثال
ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع
من ان يقال فعل بغير اراده فان ادعى احد انه مجاز نفيه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي
تسليم صحة الاستعمال وذكر بدل على خلو الكلام عن التناقض عن ان اهل اللغة فسروا الفعل

باحداث شئ ما فقط وهذا يرد على ما ذهبنا اليه **قوله** فاذا كان مفهوم الفعل
هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس نضر نا ذلك في غرضنا في مفهوم الفعل وجود
وعدم وكون ذلك الوجود بعد العلم كانه صفة له لذلك الوجود محمولة عليه فاما العلم
فان تعلق بها على وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العلم فليس لفعل
فاعل ولا اجعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجاز العلم لا يمكن ان يكون الا بعد العلم فمتى
ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجودا واجب
ان يسبق وجوده العلم لما ذكرانه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود
بعد العلم عن سبيل تاسوا كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض
المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون وان هذا الخلاف لا ضر في مقصوده شرعي تحليل
ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على بلثة اشياء وجود وعلم وكون الوجود بعد العلم
ثم بين ان العلم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العلم ايضا ليس
متعلقا به لانه صفة واجبة مثل هذا الوجود وان كثيرا من الممكنات تلحقها اوصاف
يجب لها بذواتها لا بشئ اخر ويقع ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو
الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل واذن هو اما وجود شئ ليس
بواجب اما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسنبين في الفصل التالي
هذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات انما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان
البحث ههنا يجب اما لتعيين الشئ المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام
وكلام الشيخ محمل ويحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى فان وسبب الاحتياج عند
الحكما هو الامكان في عند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة
عنه وهو متاخر عن ايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج
فلو كان الحدوث علة للاحتياج تاخر عن نفسه بهذه المراتب الاولى هذه فائدة افادها
لكنها غير متعلقة بالمتن **وكمله واساره** فالان لنعتبر انه لاي الامرين يتعلق
فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين
احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بعين وقتا ما فان هذين يحمل
عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع
شئ من خارج واما مسبوق العدم وليس له الا وجه واحد هو في مفهومه اخص من مفهوم
الاول والمفهوم ان حمل عليهما التعلق بالغير واذا كان كذلك احدهما اعم من الاخر ويحمل
على

ليس

مطلب
الممكن الوجود قسمان الواجب بغيره دائما والواجب بعين وقتا ما

مطلب
في ان علة احتياج الامكان او الحدوث

باي

بخ مفهوم

على مفهوم منهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بغيره لان ذلك المعنى للحق
الاخص اولا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوقا بالعدم وجوده
بغيره ويكون له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق مقتضيا ان هذا التعلق هو سبب الوجه الذي كان
هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات اعني حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك
لو كان لكونه مسبوقا بالعدم فليس هذا الوجود اما ستعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى
نستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل بل ان تبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل
المتقدم انما هو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره متعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم
وان ذلك تبين فسيأتي ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين الحيثين اعم من الثاني
وذكر ان الممكن الوجود وهو الواجب بغيره يمكن ان تقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب
بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فان الواجب بالغير يشمل
هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من
المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معنا التعلق بالغير وهذه قضيته
حملها صعبة فباس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان
ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص تحته وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى
لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم وقد يمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فان كان
لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا للغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان
التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني
بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم
وذكر انه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا
بالعدم لم يكن له تعلق بالغير وقد بان اذن ان هذا التعلق هو سبب الوجه الاخر الذي
بسببه كونه واجبا بالغير واذ ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما
لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كان دائما
بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على
ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة خاصة للمفعول المسبوق بالعدم
في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا
عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على النسخ فقال انه تكلم فيما
لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذكر انه اطنب في الفصل السالف ان المفتقر الى

الفاعل هو وجود الحادث والحاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة
هي الحدوث ام لا والدوام هل يفتقر الى موثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب
بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الامر ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر والنزاع
لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله الحاجة الى بيان ان وجود
الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشا الخلاف هو ان المفعول في اي
شيء تتعلق فاعليه فذهب الحكماء الى انه تتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير
حادث وذهب الجمهور الى انه تتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر
الفصل واعترض عليه هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك تحقيقا في الفصل
السالف انه تتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو
اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق لنظر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا
الوجود او وقت حدوثه فقط فان مطلوبه تم بذلك حينئذ في هذا الفصل ولذا كرسناه بالتكملة
ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم
متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة
اهو الامكان ام هو الحدوث وليس نفيد في هذا الموضع لان علة الاحتياج لو كان هو الحدوث
وكان الحادث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بيان كما صرح به في آخر
الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغني متعلق بالفاعل لم يكن سائغا قوله
فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى موثر ام لا
وليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدوام وان علة التعلق بالغير هو الوجوب
بالغير والدوام ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا اليه فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا
ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا من الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان
يكون العالم على بعد بركونه ازليا محلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا
بهذا الدليل مما دل على وجوب كون الموثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد
اتفقوا على ان ما لا يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فانه حصل الاتفاق على ان كون
الشيء ازليا لا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا
كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا اصل عريض غير تراض الخصمين
وذلك ان المتكلمين باسرهم صرحوا وكتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير
تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه
انه

مطلب
المتكلمون جوزوا ان يكون العالم على بعد بركونه ازليا محلولا لعلة ازلية

مطلب
المتكلمون والفلاسفة متفقون على ان الازلي لا يحتاج الى فاعل لكن الفاعل مختار يحتاج اليه الازلي لكونه مقتضيا الى العلة الموجبة

انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو
باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على
الحدوث واما القول بان العلة والمعلول خليس مما يقع عليه عندهم لان شيئا من العقلاء والمعتزلة
قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اي الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول
قدما تسميه سموها صفات المبداء الاول فهم سواء يجعلوا الواحد لذاته تسعة وبين ان يجعلوا
ان يجعلوها معلولات لذاته واجبه معه في علتها وهذا شيء ان احرزوا عن التصريح به لفظا
فلا محيص لهم عن ذلك معنى وظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم
على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان ما لا يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار
بل ذهبوا الى ان الفعل اذا لم يستحيل ان يصدر عن فاعل ازلي تام في الفاعل وان الفاعل
الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا
اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذكر في علومهم الطبعية وايضا لما كان المبداء
الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذكر في علومهم
الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره
لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات والى هذا
المحبورين من ذوي الطباع الحسمانية على ما سيجيء بيانه **تنبيه** الحادث بعد ما لم يكن
له قبل لم يكن فيه ليس كقبليته الواحد التي هي على الاسنن التي ذكرت بل يكون بها ما هو قبل وما هو
بعد مغايرا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد ومثل هذا حقيقة ايضا تجدد
بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العلم فقد يكون العالم بعد ولا
ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد هو شيء آخر لا نزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال
وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي هو ازلي الحركات في المقادير ليس تالف غير منقسمات
يوجد سان لكل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبينا ان الحادث بعد ما لم يكن
تكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت عنه قبل الا يوجد مع البعد الا كقبلية
الواحد على الاسنن وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل تزول قبليته
عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس الحدوث ان الحدوث كما كان قبل فقد
يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد حادث هناك شيء آخر
يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل بذاته اذ من الجايز ان نفرض متحركا

يقطع مسافة تكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فتكون ابتدا حركته قبل هذا
الحادث وتكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال
المسافة والحركة وقد سبق النمط الاول لمثل هذا المتصل المتالف من اجزاء لا يتجزى
وادنى من ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب
فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد بينه على انيته
في هذا الفصل وسيتكلم في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين
بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها هنا
لاحتياجه اليها وكونها غير مركوزة مما مضى في الكتاب واعلم انه انما نبه هاهنا على وجود
الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتان به فانه هو الشيء الذي يلحقه
لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية
هذه الصفة لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر والقبلية والبعدية
للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء اخر بل لذاته المقومة المتجددة
صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء اخر وادنى ثبوت هذين المعنيين بالاعم وجود
الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصور هما لا يمكن الا مع تصور الزمان وبمعين بهما
عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس بتمييز حقيقي
لان الموجودين اللذين هما في حاقيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروض الانية لم يلتفت الى
ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا في الحاق الحدين
من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا توجدان معا فكيف توجد اضافة
اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل شيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك
الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعالم على وجود زمان يقارنه واذ تقرر هذه
حقد اندفع اعتراض الفاضل الساوجي بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الحاق كانت
القبلية الواحدة قبل موجود اخر بقبلية اخرى وتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود
في الحاق الذي يلحقه القبلية لذاته وبلحق ساير ما يقع فيه بسببه وفي العقل اما
نفس القبلية فليس هو من الموجودات الملتحقة بزمان دون زمان لانها باعتبار
تصح تحققه في كل زمان هو وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم ساير
الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا تسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
باعتبار

باعتبار الذهن وبندفع ايضا باعتراضه بانهما اضافتان بحسب ان يوجدا معا وقول
انهما لا يوجدان معا هو اخلف وذلك انهما اضافتان عقليتان بحسب ان يوجد معروضهما معا
في العقل والاحساس يوجدان في الخارج معا وبندفع ايضا باعتراضه بان العلم لو اتصف بالقبلية
الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العلم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب
ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول لم انه اشتغل بالمعارضة
فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في علم الحادث وجوده بحيث
يلزم من تحقق هذا ان يكون للزمان زمان اخر حال والفرق بان الزمان منقض لذاته فلذلك
استحق القبلية والبعدية المعارضتان له عن زمان اخر ولم يستحق القبلية والبعدية
المعارضتان لغيره عنه لبس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان اذا كانت متساوية في الماهية
استحال ان يختص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر وان لم تكن كذلك اختص كل جزء عن الاخر بماهيته
فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الى ان يصير وجود قبلية وبعدية لا يوجدان
معا في جزء من الزمان غير زمان يحاذيهما لمضي بحسب ذلك الجزء قبل وجود الحادث في غير
زمان يحاذيهما حال وايضا ان فيما ذكر الفرق في القول بالقبلية والبعدية بكل مع القول
بكون كل جزء من الزمان حسبوقا بجزء اخر لا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث انه سامي
الاسامة الى ما هو قبل اول الحوادث احببت بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو
انه لم يوجد معه الان اليوم لم يوجد اصلا مع الحدوث سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان
هذه المحبة اضافة عارضة لها معاينة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم حاصل
في الزمان الذي حصل فيه امس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه
بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس وليس كذلك كان مستحيلا بمضي زمان وحينئذ يقتضي
ايضا ان يكون للزمان زمان آخر حال والقول بمعيته الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا السبب
وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد
وذلك الاتصال لا يتحول الى الوهم وليس له اجزاء بالفعل وليس فيه متقدم ولا متاخر قبل التجزية
ثم اذا فرض له اجزاء بالتقدم والتاخر ليسا بحادثين يعرضان للاجزاء ويصيران اجزاء بسببهما
متقدما ومتاخرا بل بتصور عدم الاستمرار الذي هو حقيقة الزمان يتلزم تصور تقدم وتاخر
للاجزاء المفروضة لعدم الاستمرار الا لشيء اخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين
به واما ما له حقيقة غير عدم الاستمرار بقارنها عدم الاستمرار كالحركة وغيرها فانها
تصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضها له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر

لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاما اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوم منهما يستلزم هذا المعنى هذا التاخر اما اذا قلنا القدم والحدوث احتجنا الى اقتران معنى المتقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعيته ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يوجدان في زمان واحد لان الاول تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والثاني يقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك يحتاج الاول الى الزمان بخلاف الموصوفين بالمعية ويحتاج في الدلالة اليه **اشاره** وان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لشيء قوته تغير الحال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق حركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير ولا استيعاب يمكن فيه ان تتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية فهذا الاتصال يحتمل التقدير وان قبلا قد يكون ابعد وقبلا احد يكون اوفى حتى يكون مقدرا للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان يريد بيان ماهية الزمان ويقرره ان التجدد والتصرم اللذين ينبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع وهذا الاتصال اذن متعلق الوجود متغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث اذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل الى اول الوجود بل اما الامتدادات في الخط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه وهو مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صح تسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك ان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها ولكمية جهة الزمان ان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض بقدرها وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها منقضية وبعضها

وبعضها متاخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافه والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان هذا اسار ما ذكره ههنا وقال في الشفاء بعد العبارة واعلم ان الحركة تلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر واما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافه والمتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافه لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافه معا فيكون للمتقدم والمتاخر في الحركه حاصية تلحقها من جهة ما هي للحركة ليس من جهة ما هما للمسافه ويكونان عددين في الحركه فان الحركة باجزائها تحل المتقدم والمتقدم فيكون الحركة لها عدد من حيث طرفا المسافه تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافه والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركه اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر وعرفنا بالزمان ما له المسافه والاكان البيان تحديدا بالدور هذه عبارته وعرضه سان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراد هذه الكلمة الاخيرة

اشاره كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا كان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا لنفسه بكون وجوده في موضوع مثل هو اضافي ومفتقر الى موضوع فالحادث يقارنه قوة وجود وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا لنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال للياس ممكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال للجسيم ممكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر هو اضافي وهو الامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فان الحادث بسلامه امكان وموضوع وذلك

اشاره

الامكان يحفظ للمكن ما ليس من قدرة القادر عليه

كل حادث مسبوق بموضوع او مادة

الامكان قوة الموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود الموضوع
موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان
عرضيا او مادة بالقياس اليه ان كان صورة جوهرا نفوس ما فى الكتاب واعلم ان كل امكان فهو
بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض
واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو كون الشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء
يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة
الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون الشئ بالقياس
الى وجوده ولا بد اما ان يكون ذلك الشئ محايوجد فى موضوع او مادة او موضوعا ومادة كما يقال البياض
يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان الاحتياج الى مضيف حكم القسم
الاول ان يكون موضوعه حاملا لوجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما
بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بامكان لاستحالة كما مر والامكان لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون موجودا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو
عارض له وقد فرض غير عارض لشئ هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون
محدثا صح ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر وتبين
ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم يكن حالة
فيها والامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها وتعتبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات فى
موادها بالقوة وهى تختلف بالبعد والقرب وتنزل عنها مع خروج الوجودات عن القوة الى الفعل
وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة فى انفسها فهى امور
لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعلم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب
والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد
فى الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة محققة هى موجودات العالم باسرها وهذه
الاختلافات لاجل المحل الموصوف فانها فى انفسها جميعا امور تحققه وهذا الموضع يزول
الاشكالات التى تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل وجوده نوع تعرف
فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك
يقتضى

يقتضى تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها
نفيا صرفا فاضبط تقيضه علم التمييز من الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما
قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا للغير والثانى
محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان فى نفسه اعتبار
عقلى متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج هو لو كان
بل هو امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ الخارج
وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره
العقل وسقط التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر فى المقدمة الاولى وجود شئ فى العقل
دون الخارج جهل ان الجهل هو وجود صورة فى الذهن على انها صورة لموجود خارجى مع عدم
المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد فى العقل على انها صورة شئ فى الخارج بل على انها
احكام موجودات فى الخارج واحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج من حيث هى احكام بل
تكون موجودة من حيث هى محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون خاليا لان
الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا فى غيره لان تحت الشئ
لا يكون حاصلا فى غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل وجود حال فى موضوعه فان معناه
كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة وهو صفة الموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ
من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كونه فى موضوع وبالاعتبار الثانى يكون
كاضافة المضاف اليه وبالجملة لكن وجود مثل هذا الشئ الا فى غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه
ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين
فهو انما يحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب
انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند وجود المتضايفين ولكن بكينونة ثبوتها فى العقل
ولا يجب من ذلك تقدمها عليه فى الخارج لانه من حيث تعلق مع وضيه الذى هو شئ فى العقل
تام وجوده فى الخارج يستدعى لا محالة موضوعها موجودا فى الخارج كما مضى فى التقدم
بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة مفوض بالعقول والنفوس
المفارقة وبالهيولى وانها ممكنة مع انها غنية عن تعلقه بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر
من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما فى الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها
المحققة فى الوجود والعلم فى العقل وهى من حيث ثبوتها فى العقل موضوع والامكان
بهذا الاعتبار كوضع موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة

لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشئ لايحدث الا اذا صار وجوده اولى وليصيرا ولى الخ
اذا كان له مادة قلنا المحل متان مصنوعتان اما الصنعى فلان الاولوية لو حصلت
حاله الحدوث لكان الكلام فى حصولها كالكلام فى حدوث الحادث ويتسلسل العلل اذ فرض لو
حصلت قبل الحدوث صح وجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول
يستلزم وجود الحادث مع الاولوية والثانى يقتضى وجود الحادث قبلها كما اقتضى حصولها
واما الكبرى فلما مر فلان الحادث عنه ان الشئ لايحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية
واما الحادث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا مقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بالف
ثم استعمال الآلة اى موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام معلق بشرائط يستحصل بها
الحركة المتصلة التى اول لها الموجود فى الجسم الابداعى عما يستتم العلم الالهى على
سائر بنيه الشئ وقد يكون لحدوث الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية
وانما تحتاج الآلة من الحملة الى ان تكون استحقاق الوجود وان لم يمتنع ان تكون فى الزمان مما
يريد اسات الحدوث الذاتى لها كما ذكرنا وان كان تحقق الحدوث الذاتى مبنيا على تحقيق
الباخر الذاتى بان الحدوث هو كون وجود الشئ متاخرا عن لاوجوده ينقسم الى زمانى
والذاتى لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتى على اسات الحدوث
الذاتى واعلم ان تاخر الشئ عن غيره يقال بخمسة معان على ما حققه الفلسفة
الاولى احدها بالزمان والثانى بالمرتبة او الوضع الذى يكون التاخر المكانى صنفا منه
والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يستركان فى معنى
واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المستترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى الآخر فى تحققه
ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه
ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى يفيد وجود المحتاج او لا يكون
والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كالمفتاح بالقياس الى حركة اليد
وبالاعتبار الثانى متاخر بالطبع وهو كالكتبة بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس
الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان وترتفع كل واحد
منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون بانعدام ومعلولا ارتفاع العلة وغير
انعكاس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان
يوجد ولا يوجد المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك متاخر
الطبع ويخص المتاخر بالمعلولية باسم المتاخر بالذات والشيخ استعملها فى قاطيغورياس
السفا

السفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر المتقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع
على المتقدم بالعلية والذات اما فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل
عليه انه يمثل له بحركة المفتاح والدرو هو تاخر بالمعلولية الذى هو احد قسميه ثم
اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو تاخر ما للشئ بحسب غير عما له
بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية وهذا التاخر اعنى الذاتى بالمعنى المشترك هو تاخر
حقيقى وما سواه فليس بحقيقى لان المتاخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف
يمكن ان نصير بالفرض متقدما وهو صوان المقتضى لتاخره هو امر عارض لذاته واما
المتاخر بالذات فلا يمكن ان نفرض متقدما وهو صوان المقتضى لتاخره هو ذاته لا غير وهذا
ولهذا خصه الشيخ بانه الذى يكون باستحقاق الوجود واعلم ان التاخر بالمعلولية
يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم
بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بامكان العام الشامل
للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا قوله وذلك اذا كان
وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود
وتوسطه وصل اليه الحصول واما الآخر فليس بتوسط هذا اذ منه ومن آخر فى الوجود
بل وصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر وهو بيان التاخر بالذات
بتقريره فى بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا اعنى المتاخر
كالمعلول مثلا عن آخر اعنى المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فالمتاخر
المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول وعلته ان كان له علة
واما المتقدم فليس بتوسط المتاخر بينه وبين علته فى الوجود بل وصل اليه الوجود
لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من ذلك العلة الا مارا على المتقدم وهمت الفاضل الشارح
الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين
ذات العلة ووجودها وليست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله
وهذا مثل ما نقول حركت يدى فتحرك المفتاح او تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح
فتحركت يدى او تحركت يدى وان كانا متعاقبى الزمان فهذا بحسب بالذات وهذا
ايراد المثال للمتقدم الذاتى ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم
بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى
قولنا العلة متقدمة على المعلول وهى مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة [illegible]

هو ان المؤثر في الشئ موثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلابد
من افاده تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا
لذلك ونسبة الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غير مرضية ونسبته الى الركاكة
واولى تقديم الشئ الذي منه الوجود على الشئ الذي له الوجود في الوجود معلوم بديهة
العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان
امكان انفكاكه عن المتقدم الزماني فان الجمهور يطنون لزوم وجود المتقدم الزماني شرط
في وجود هذا المتقدم **قوله** ثم انت تعلم ان حال الشئ الذي يكون للشئ باعتبار ذاته
متخليا عن غيره قبل حاله من غيره جبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون
له وجود قبل ان يكون له وجود وهذا هو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى الحادث الذاتي
شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشئ الذي يكون
له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان
ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون
للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات
والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير استحق العدم بحسب الخارج واما بحسب
العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما معا غير ان له وهذه الحالة اعني الانفراد عن الغير باعتبار
لا يكون الا في العقل والحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم
واما وجود هو حال له بحسب الغير فاذن وجود مسبوق اما بعدم او بلا وجود وهذا
هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح المحقق يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه
يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجود مسبوق بالاستحقاق
الوجود لا بالعدم او بالاوجود ثم قال في قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد مغاير
او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي
هو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به
اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا الجواب ان الماهية التحرزية عن
الاعتبارات لا يثبت لها في الخارج هو وان كانت باعتبار العقل لكن من الجائز ان تعتبر اما مع وجود
الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع واحد منهما لانها اذا قيست الى الخارج لم تكن بين القسمين

حاشية: حال الشئ الذي يكون للشئ باعتبار ذاته قبل حاله من غيره قبلية بالذات

حاشية: متى يستحق العدم الممكن على التفسير الاخير

الآخرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا
معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم
معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى الجائز
حتى يكون معناه انه يلزم له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم
ويقدر الكلام كالموجود عن غيره جالس معه معنى الوجود لو انفرد ما هيته ويقدر الثاني
تجرد ذلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **نفسه** وجود المعلول متعلق
بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور يصح ان
يكون خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم
او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة
الآدمي الى الصيف او الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال
الرجس يريد ان نبته على ان المعلول لا تخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق
بعلته المستجمعة لجميع ما تحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور
وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة
مع الشعور والارادة المقتضيين لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تحصل موجودة
الا بهما ولذلك الحالة التي للنفس النباتية التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية
والحالة التي يكون للحامل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى الباقي لما مضى
يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليته بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن
ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال كل الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية
يكون اما شيئا مضافا الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا يضاف اليها والاول اما شيء
يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات يضاف اليها
كالمعاون او وصف لها كالداعي والشئ الذي لا يضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما
ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع وقولي في وقت حاجة الآدمي الى الصيف
او حاجة متخيل الادم وهو منسوب الى جمع الادم والادم يجمع على الادم كما في وافق
وهو الجلد الذي لم تتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما
آدمي بفتح الالف والذال او آدمي بمد الالف وكسر الذال والزمان ههنا شرط وجود الحالة
الصنعة اي كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد
لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والراجح قوله حاجة الغسال

الى زوال الرجحان هو البائن الجائز التساوي وهو ضد الصحيح وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح
بانه قيل على الحد والحد لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان المستحضر لم يقل ان هذه امور
اجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل واشار ان العلة مع
ما منعه عن البائن لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر الحادث ليس علة ما صار قبل بل هو علم متعلق
بوجود شيء هو من حيث هو كذلك لما مر ثابت في العقل فصح ان يكون علة لما هو مثله كما تقدم
علم الله علة العلم وصح ان يكون شرطا للوجود معلولا ثابتا على الاطلاق وصح ان يؤخذ المفهوم
عن علته العامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعلم المعلول متعلق بعلم كون
العلة على الحالة التي هي عليها علة بالفعل كان ذاتها موجودا او على تلك الحالة او لم يكن موجودا
اصلا لما ذكر الامور التي يتم بها عليته العلة وهي ما تعلق وجود المعلول بكلها وكون علم المعلول
متعلق بعلم شيء بتلك الجملة اما علم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما علم
ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء من تلك الحالات خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس
لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة
او غير ذلك وجب وجود المعلول حينئذ وان لم توجد وجب عدمه واتيهما فرض ابدا كان ما ازاءه ابدا او
وقتا ما اي اذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى الحالة من
الاحوال المذكورة هو وجود المعلول موقوف عليه وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه
لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد اي لامر بفرض ابدا او وقتا
دون وقت كان ما ازاءه مثله قوله واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال كل شيء وله معلول
لم يبعد ان يحدث عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب لانه لم يتقدمه عدم زماني فلانضمامه
في الالفاظ بعد ظهور المعنى اي واذا جاز ان يكون علة تامة موجودة ازلا لوجودها والاخرى
متشابهة الحال وكل شيء لم تتجدد لها حال لم تنفك عنها حال لها معلول لم يبعد ان يجب
عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان في الواجب ان يعول وجب ان يحدث عنه سرمدا لان مقصوده
ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا لفظ
يوجد علة هذا اشائها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير
وذلك مما لم تسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتضى ههنا على الحكم بالتجويز ازالة الاستبعاد
وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان اصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي
تكون لبعض المتغيرات الى بعض امتداد الموجود معه وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون
المتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم

ارما

معنى الابداع

او ما الى ان مثل هذا المعلول لكون في الحقيقة مفعولا وان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب
ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلانضمامه في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى وظاهر من ذلك
ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به
فقط دون متوسط بين مادة او آلة او زمان هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح
القريب من استعمال الجمهور قوله وما سبقه عدم زماني لم يستغن عن متوسط
وهذا اذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه
عكس نقيضه وهو ان ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان ولم يكن مسبوقا بعدم ويتبين
من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره عن ان يسبقه
عدم سبقا زمانيا وعند هذا ظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما
في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون
من الشيء وجود ما دق والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما
يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقتين بمادة اخرى وزمان اخر واذ التكوين
والاحداث مشتركان في الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى وهو اعلى رتبة منهما وليس
في هذا الكلام موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح نفسه واشاره
كل شيء لم يكن ثم كان فيتبع العقل الاول ان يرجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء
وبسبب وان كان لم يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويقرع الى الضروب من
البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب
او يعدل بحيث لا هو ولا حتما لامكان عنه او لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال فطلب
سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه المحدث لانكون واجبا هو ممكن والممكن
يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي
وان كان وقد يمكن للعقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويقرع الى ضروب من البيان كما الى التمثيل
بكفتي الميزان الدساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء اخر يضاف
اليه والى غير ذلك مما يحوم حوله ويدور هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول هو ذلك الترجح
عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا وحديثا ولا يقف
بل تؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب اخر الا ان نهايه ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض

معنى التكوين

معنى السرمد

سببا سببا وهو محال واذن صدور المعلول مع الرجحان عن السبب الاول واجب وهو المطلوب
وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم توجد المعلول وايضا ان العلة الاولى
كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في علتيتها وانما وسم الفصل بالبسيط وبالاسناد اليه
مع الاستدلال له على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته
مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب سببا بتمامه واجبا
وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين وانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل
عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب بسه مفهوم ان علة ما يجب عنها
آخر مفهوم ان علة ما يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيآن من
حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان تكونا من مقوماته او لوازمه وان
فرضا من لوازمه عاد الطلب حذوا فمنتهى الحيثيتين من مقومات العلة مختلفتين
اما للماهية واما لانه موجود واما بالطريق فكل ما يلزمه اثنان لا يسع احدهما بتوسط
الآخر فهو منقسم الحقيقة بريد بان الواحد الحقيقي لا يوجد من حيث هو واحد شيآ
واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كتب
مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية ويقرره ان يقال مفهوم كون الشيء
بحيث يجب عنه اغير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي علتيته لاحدهما غير علتيته
للآخر وبغاير المفهومين يلزم على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيآ واحدا بل
هو شيآن او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا هذا خلف هذا القدر
كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيآن اما ان يكونا من مقومات ذلك
الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول فيه ولم يقف فيهما
اذ من مقوماته وفي بعض النسخ من لوازمه او بالطريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته
او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حينيه
استلزام ذلك اللازم بحيثيته ذلك المقوم ويلزم ان يكون مدار الحيثية الاستلزام
غير خارج عن ذاته والا افتقر الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في
ماهيته ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده سوى ذلك والاول كما في
الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب الكثرة اللازمة
بلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى الجزاء او
جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان مغايران ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط
ان لا يكون

ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض
بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون
بسيطة والكثرة يلزمه اما للوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاعل الشاج
ذلك بان الواحد قد ينسب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف
باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة
ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء
مختلفة وبعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحدا ولا يوصف الا بواحد
ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء
للشيء امور لا تحقق عند وجود شيء واحد لا غير وانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو
واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتقوم بها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء
باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الشيء الكثير ليس بمحال لجواز ان يسلب يفتقر
الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك
الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفه والقابلية الى قابل ومقبول واذا قابل وشيء
يوجد المقبول فيه واختلاف المحمول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان
الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يتنو
حروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا
امتنع استناد جميع المعلولات الحادثة واحدا بعد واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق
شيء يصدر عنه وسمي صادرا لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض
للعلة والمعلول وحينئذ يكونان معا وكلا منا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلا منا خلفه وهو
امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة
لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المعلول
فوق واحد فلا يحالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه الكثرة في ذات العلة كما مر

اوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك
اذا تذكرت ما قيل في شرط الواجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى
لا احب الآفلين وان الحوض في خطيرة الامكان اقول مما وقال آخرون بل هذا الموجود
المحسوس من مجعولات ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير مجعولين لكن صنيعة

معلولة وهولاء قد جعلوا الى الوجود واجبين وانت جنبر باستحالة ذلك ومنهم من جعل الوجود
الوجود لضد بل لعدم اشيا وجعل غير ذلك من ذلك وهولاء هي جملة الدين من قبلهم نريد ذكر مذاهب
الناس في وجود اعيان للوجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان نبتدئ على ما هو الحق عندنا منها
واول الجملتين هي التي عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واحد لذاته اهو واحد ام اكثر وواحد
فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانها غير
ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيأتها وفضلها والعناصر بكلياتها
واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والمركبات وما يتبعها الا عمر والشيخ
رد عليهم بما ذكر مما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء غير
منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى
جزويات ولا الى ماهيته ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد
على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها عينية غير عنصرية بقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حكاية عنه حين علم بامتناع ربوبية الكواكب
لافولها فاما الامكان اول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة
فقد اختلفوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها
ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى محركة على الصور الكثيرة
من القدما ومنهم من ذهب الى انها اجزاء اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال
وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر
واحد هو ماء او هواء او بخار او غير ذلك ممن اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة عن تلك المادة
حادثة محلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون
بانها واحدة فمنهم بعض القائلين بالهيولى المحركة وهم من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما
القائلون بانها فوق واحدة فمنهم من جعله القائلين بالهيولى المحركة ومنهم الحركيون الذين
قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس وآلة واما القائلون بان
المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فمنهم الجاعلون وجوب الوجود لضد من خير
وشر ير يعتبرون عنهما بمادة نيرة خيرة وامر مرة بالنور والظلمة والشيخ رد على
جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد ق ومنهم من وافق على ان واجب الوجود
واحد ثم افترقوا فمال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء منه ثم ابتدا وارادة وجود شيء
منه ولولاه لكانت الاحوال المتجددة من اصناف شيء الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل
لان كل

لان كل واحد منها وجد والكل وجد فتكون الى لا نهاية له من امور متعاقبة كلية مجتمعة
في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاحرابها معا فانها في حكم ذلك وكيف
يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لم تكن الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة
على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن قال ان العالم وجد حدث كان اصلح لوجوده
ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لم يتعلق وجوده بحين وشيء آخر
بل بالفاعل ولا يسأل عن لم فهولاء هولاء لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر
من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين
ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وغير سايرين
المليين وما بنيه الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور
الحكما فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم انشأ وابدا العالم
بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم تكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما
ذهبت الحكما اليه وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان
كل واحد منها موجود وادن يكون لها لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء
ناقص عن العالم التام فان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك
عقلا منا على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة
بقوله موجود بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من
الحوادث لكونه موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور
المترتبة على المتناهية يجب ان تقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون
حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب ان يزداد عدد الحوادث
بتجدد كل حادث وما لا نهاية له يجب ان يبقى وان ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل
وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة
اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سايره الاوقات التي يمكن
فرضها مما لا تناهي قبله وبعدها افترقوا بحسب اقوال الممكنة فيه الى قائل بان الموجب للتخصص
بالوقت المعين انما الذات ذلك الوقت او الفاعل او شيء غيرهما والى قائل بنفي التخصص
وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير وان الفرقة
المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعتبروا تخصص ذلك الوقت بالحدوث بوجود

علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور فلاسفة المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء
انما يقولون بتخصصه على سبيل الأولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى
العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت وعلى سبيل الوجوب وحمل حدوث العالم في غير ذلك الوقت
ممتنعا لا لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة
لم يعترفوا بالتخصص خوفا من التسلسل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا على وقت ولا شيء
آخر غير الفاعل وهو الاسناد الى فعل او اعتراف بالتخصيص وانكروا وجوب استناد الفعل
غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصص
ومثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماءان اناءين متشابهين في النسبة اليه من كل الوجوه فانه
يختار احدهما لا محالة وبعد ذلك من لا يمثله المسهودة وهم اصحاب الحسن البصري ومن تحذو
حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هو لاء من
قال الى قوله ولا يسال عن لم وحتم اقوال المتكلمين بقوله فهو لاء هو لاء قوله وبازاء هو لاء
قوم من القائلين بوحدانيته الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته
واحواله الاولية له وانما يتميز في العلم الصريح حال الاولى به فيما ان لا يوجد شيئا او
ان لا شيأ ان لا توجد عنه اصلا وحال يحلانها لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع
في بيان مذهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته
واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل حتى ان الفاعل اذا كانت فاعليته
واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى
سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك وارادة الاحوال الاولية الاحوال
التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته كونه قادرا وعالما وفاعلا وتقابلها الاحوال
الثانية المتوقفة على وجود الغير كونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهي الكون في جهة
له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما تعلق بجانب الفعل واشار الى ان العالم
الصريح لا يقتضي حدوثه حال تكون فيها افعال الفاعل عن الفاعل على ما هو في القياس البديهي اولى
لصدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او
صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل
فيه من الباقيه قوله ولا يجوز ان تنسخ ارادة متجددة الا لداع ولا ان تنسخ
جزافا وكذلك لا يجوز ان تنسخ طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تنسخ ارادة لا يحال
تجدد وحال ما يتجدد ذكر ما يتمهد له التجدد فيتجدد مرادا لم يكن تجدد كانت حال ما
لم يتجدد

لم تتجدد شيئا حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لا مر تيسر او
لا مر زال او علق الحس من الفعل وقتا ما تيسر او معينا او غير ذلك مما عد ولقبح كان يكون
له قد زال او علق او غير ذلك كان قد زال لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي
يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه تخصص
الطرف الذي يختاره واثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي تتجدد عند بعض المعتزلة
وهو عند الاشاعرة وغيرهم ازلية على علمه عند الكعبي واشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة
اولا بانها لا بد وان تنتهي امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوقنا وميلنا اليه
وهو الداعي والا كان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى
بالاتفاق والجزاف لغة معربة محناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح
على فعل يكون صداه شوقا تخييليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس
او مزاج كالحركات المعتادة كالتحت بالحية مثلا وهو ما عتبار من الفاعل كما ان العبث
يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي تتعلق الارادة به للشعور به
فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه النازع للاستظهار
فقال ولذلك لا يجوز ان تنسخ طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال الى آخره ان تجدد شيء من شرائط
الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد
وابطل ذلك بان ذلك الشيء المتجدد اما ان يكون كحال الفعل المتجدد الذي لا منافع منه وكما يحتاج الفعل
الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر آخر وتتسلسل امارة وهو باطل
واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة
وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله وان لم تكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا او اما صدوره على نحو
واحد واعلم ان المحترمين الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء في الفعل
اصلا ثم قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك
الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا تجدد شيء اشار الى
ان هذين القولين ايضا قولان بتجدد حال وسواء جعلت التجدد لا مر تيسر لحس
الفعل وقتا ما تيسر يعني القول بصلاح بعض الاوقات او معين بحسب صيرورة الفعل
متاتيا بحركونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لا مر زال
كقبح كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب ما رأيتهم

فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شئ بعد شئ وقد ابطلناه قوله فان قالوا فان كان الداعي الى التعطيل
واحد الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي
ضعيف قلنا انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال اذ في كل حال يمكن ان يتجدد
منه في حال وما لم يكن المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس بناقض لكونه دائم
الوجود لغيره كما بينا ممن عليه وقد فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو جانب الفاعل وبما هو
جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اذا دار بين الى ضعف صحيح القوم وحجتهم ايضا ينقسم الى
ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب
ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا
وذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مستلزما لعدم التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب
جل ذكره فيما لم نزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم هذا غرض
ضعيف في نفسه وذلك حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت قبله
او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت حدوث عن وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان
الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فعلل بنى صدر النمط على فساده وبين ان كل ان
المعلول عكس ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع
وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا فيها قوله واما كون غير المتناهي كلا
موجودا الكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطا فليس اذا صح على كل واحد حكم صح
على كل محصل والا كان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد
يمكن ان يدخل في الوجود ويحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة
الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
بامكان وجود غير المتناهي في الوجود لامكان وجود كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون
بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود
بحيث لا يستقل مقدور بخروجه الى الوجود قوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الحوادث الى
ما لا يتناهى وما لا شيأ بعد شئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه الكثرة واقل ولا يتألم
ذلك كونها غير متناهية في الحالين اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي
اذا كان معدوما فعدم كل ان يزيد ويتقوى بالنفاذ كل الحوادث المستقبلة التي يفرض
كل يوم وكل ساعات الله التي هي زايدة على مقدورات الله مع كونها غير متناهيين عند هم والحوادث
التي كل اضافتها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا
في كونها

في كونها غير متناهية وقوله واما توقف الواحد منها على ان يخرج قبله ما لا نهاية له
او احتياج شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف
كذا على كذا هو ان الشيئين يصفا معا بالعدم والثاني لم يكن ليخرج من حد العدم الى حد الوجود
الا بعد وجود الاول لهما وبيان وجه الخطا فيها قوله واما كون غير المتناهي كلا
موجودا الكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطا فليس اذا صح على كل واحد حكم صح
على كل محصل والا كان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد
يمكن ان يدخل في الوجود ويحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة
الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
بامكان وجود غير المتناهي في الوجود لامكان وجود كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون
بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود
بحيث لا يستقل مقدور بخروجه الى الوجود قوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الحوادث الى
ما لا يتناهى وما لا شيأ بعد شئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه الكثرة واقل ولا يتألم
ذلك كونها غير متناهية في الحالين اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي
اذا كان معدوما فعدم كل ان يزيد ويتقوى بالنفاذ كل الحوادث المستقبلة التي يفرض
كل يوم وكل ساعات الله التي هي زايدة على مقدورات الله مع كونها غير متناهيين عند هم والحوادث
التي كل اضافتها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا
في كونها غير متناهية وقوله واما توقف الواحد منها على ان يخرج قبله ما لا نهاية له
او احتياج شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف
كذا على كذا هو ان الشيئين يصفا معا بالعدم والثاني لم يكن ليخرج من حد العدم الى حد الوجود
الا بعد وجود الاول لهما وبيان وجه الخطا فيها قوله واما كون غير المتناهي كلا
موجودا الكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطا فليس اذا صح على كل واحد حكم صح
على كل محصل والا كان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد
يمكن ان يدخل في الوجود ويحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة
الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
بامكان وجود غير المتناهي في الوجود لامكان وجود كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون
بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود
بحيث لا يستقل مقدور بخروجه الى الوجود قوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الحوادث الى
ما لا يتناهى وما لا شيأ بعد شئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه الكثرة واقل ولا يتألم
ذلك كونها غير متناهية في الحالين اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي
اذا كان معدوما فعدم كل ان يزيد ويتقوى بالنفاذ كل الحوادث المستقبلة التي يفرض
كل يوم وكل ساعات الله التي هي زايدة على مقدورات الله مع كونها غير متناهيين عند هم والحوادث
التي كل اضافتها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا
في كونها غير متناهية وقوله واما توقف الواحد منها على ان يخرج قبله ما لا نهاية له
او احتياج شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف
كذا على كذا هو ان الشيئين يصفا معا بالعدم والثاني لم يكن ليخرج من حد العدم الى حد الوجود
الا بعد وجود الاول لهما وبيان وجه الخطا فيها قوله واما كون غير المتناهي كلا
موجودا الكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطا فليس اذا صح على كل واحد حكم صح
على كل محصل والا كان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد
يمكن ان يدخل في الوجود ويحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة
الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
بامكان وجود غير المتناهي في الوجود لامكان وجود كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون
بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود
بحيث لا يستقل مقدور بخروجه الى الوجود قوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الحوادث الى
ما لا يتناهى وما لا شيأ بعد شئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه الكثرة واقل ولا يتألم
ذلك كونها غير متناهية في الحالين اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي
اذا كان معدوما فعدم كل ان يزيد ويتقوى بالنفاذ كل الحوادث المستقبلة التي يفرض
كل يوم وكل ساعات الله التي هي زايدة على مقدورات الله مع كونها غير متناهيين عند هم والحوادث
التي كل اضافتها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا
في كونها

ج
لا اعتبار

قوله ان يجعل واجب الوجود واجدا مراده ان الشارع في القدم والحدوث

سهل بالقياس الى الساذج فى وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التسامل
فيه وليس مراده ان مسلة الحدوث والقدم تعلقا بمسلة التوحيد

النمط السادس فى الغايات ومبادئها وفى الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك
غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهى اعم من ذلك وهى ما لاجله تصدر المعلول عن علته الفاعلية
ثم قال وهذا النمط يشتمل على بث مقاصد احدها ان كل فاعل بالقصد والارادة هو
مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول والثلثة ان يرتسم الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله
يعنى مسلة القدم واساس للحدوث بيان الاول هو ان البارى اراد ازلا لكن مستكملا بالغير لم يكن
فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك هو القول بالقدم وايضا عذر القايلين
بالحدوث الذى عليه تعويلهم هو قولهم ان البارى اراد فى الازل خلق العالم فى وقت بعينه
وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثانى هو ان تحركات الافلاك
شوقية تشبيهية الذى به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها
ليست للحناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات
كانت هى مستكملة بها والعالى لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت
للوجود مبدأ اول فالنمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدأيته فلذكر
ذلك الذى يتلوه المستمل على الصنع والابداع ولما ذكر ان الافعال كان من الواجب ان
يشعر الى غاياتها فبدا بالاشارة الى احكامها الكلية وهى ان اى الفاعلين لا يكون لافعاله
غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثانى فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هى
مبادى لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى الفحل
التام فى اثبات تلك الموجودات ثم فى نفس الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة
ولذلك وسم النمط بالغايات ومبادئها فى الترتيب **قوله** اتعرف الغنى الغنى التام
هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه فى امر يرتبط به فى ذاته وفى هيئات متمكنة من ذاته
وفى هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته
او حال متمكنة من ذاته مثل سكر او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كالعلم او
عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير يحتاج الى كسب هذا تعريف لمعنى الغنى والمقصود
ان مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضى ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته
واعلم ان صفات الشئ تنقسم الى ما هو له فى نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول

سنقسم

سنقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة
اصناف الاول هو الصفات المتمكنة من ذات الشئ والثانى هو الهيئات الكمالية الاضافية وهى
كمالات الشئ فى نفسه هى مبادى اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ
ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره فى ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات
الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متحققة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى
هو الذى لا يتعلق بهذه الاشياء بجميع ذكر ان ما يتعلق بشئ من هذه الاشياء فى نوع هو ليس بغنى
بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح
قوله من احتاج فى شئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة
فانه لا معنى للفقر الا افتقاره فى احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه
لو احتاج شئ من البلثة الى الغير احتاج فيها الى الغير ومعلوم ان ذكر مما لا فائدة فيه وان كان
يريد بالفقر شيئا اخر فلا بد من ابانة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضى ان يكون كل
قضية موضوعها ومحمولها شئ واحد فى خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل
على المحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور بجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا
الفقر فى شئ ما فقر ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقر المقيد والمحمول هو الفقر المطلق
وذلك يحرى مجرى قولنا الموجود فى شئ موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل
بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذى لا يفتقر الا الغنى لا فى ذاته ولا فى
شئ من صفاته الحقيقية وذلك يقتضى ان يكون قوله الغنى هو الذى لا يفتقر الى الخر وهذا امر
شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول يعنى واحدا لان الحد والمحدود والحد شئ واحد واذا
كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود مبارايهما ايضا شيئا واحدا ويكون
كلامه هذا لحاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق
فليس بانسان ولا اظن ان هذا الفاضل صار الاول معربا مقبولا والثانى قولا مستنكرا لغن مقبول مع
كونهما فى الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ حد قال الاول الغنى هو الذى لا يتعلق بغيره وقال
بعده من احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان
سوء الفظيا فكان الجواب انه لما كان الاول قاصرا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف
الغنى بتعريف ما يقابله بل اورد التعلق الذى قام مقامه فى افادة معناه ولم يكن الثانى
قاصرا للتعريف اورد الاحتياج لتعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين **قوله** اتعلم ان الشئ
الذى ما يحسن به ان يكون عنه شئ اخر ويكون ذلك اليق واولى ان لا يكون وانه اذا لم يكن عنه ذلك

لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وانما لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب
كما ان ما يفتقر فيه الى كسب انما هو من الحكماء من يخلون اوحال الباري حل ذكره بالحسن
والاولوية ويقولون ان صال الفعل الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فالحاد الخلق
الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتض لاسناد نقصان اليه
ويعرف ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل
فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء اخر ايضا
حاصلا وهما صفتان لم احدهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء اخر وان لم يفعل لم يكن
ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء اخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين
وتسفيل مما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فان هو في حد ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب
الكمال غيره **بنبيه** فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا ما تحتها
من ذلك احسن بها ولتكون فعالة للجميل فان ذلك من الحاسن في امور اللائقة بالاشياء
الشريفة وان اول الحق يفعل شيئا لاجل شيء او لفعله لغية هذا تصريح بالمقصود الذي
اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو تنبيه ما قبله ومراده واضح وقد حمل الحكم عاما
متناولا للجميع الجلال الفعالية التي هي تامة اما مذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب
الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية هو غير تام وكمين
احدهما من حيث يقصد وجود ذلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني
من حيث يتم فاعليته ماهية ذلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في
فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن
لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **بنبيه** اتعرف ما الملك الملك
الحق هو الغني الحق مطلقا والمستغني عنه شيء ما وله ذات كل شيء لان كل شيء
منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس لغير شيء فقر سياقة الكلام يقتضي
ان نرسم هذا الفصل بالنفسه والذي قبله بالمذنب ولا شك ان القديم والباجب سمو
وقع من التاسخ وهذا الفصل مشتمل على اقسام تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء
احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء وكل شيء اليه وهو اضافي
والثالث كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه
غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بجيئه صح تعليل كون الاشياء له بكونها منه
بنبيه اتعرف الجود الجود افاده ما ينبغي لا لعوض فلعل من ذهب الى ان لا ينبغي
له

له ليس بجواد واعلى من ذهب ليستفيض معاملا وليس بجواد وليس الجود كله عينا
بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن
او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمل او ليحسن به ما يفعل فهو مستفيض غير جواد
فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوايد لا شوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه
واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيد مفعوله متخلص
يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافاده والثاني ان يكون ما يفيده
المفيد شيئا ينبغي المستفيد اي يكون مستحقا مرغوبا فيه محمودا ثالثا بالقياس اليه وان لا يكون
لعوض وما في الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي محتملة تراد
بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما
ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي والمليون بهم النفسر الباني والمعنى لها سوى هذين
واولى هذا الكلام يقتضي كون جميع الحرف المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما
معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء
ليسوا انفرادهم بمستعملي هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل
الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما لا دل على كونها اصل اللغة دالة على معنى
منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقول بغيته
اي طلبته فانبغى كما يقول كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان الفرح في
امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وهو محمود الثلث مثل ما ذكره
هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدور عن عصبية او جهل او قلة انصاف
حاشاه عن ذلك ثم انه قال الفصل الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب
ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان فمات ذلك العدو انه جواد
مطلق لحصول ما ينبغي منه العوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود
بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات اذ الحاصل منه بالذات
هو حركته الطبيعية وهي استفاده كمال منه لنفسه لا ايصال كمال الى غيره وانما وقع على راس
انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل
يقتضي اخلال اوضاع الاعضاء والموت سبب اخر يقتضيه بالذات عدم اخلال الاعضاء ثم
ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان
المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض

لفظة ينبغي

هذا حال صاله الذى اورده ولذلك القول الدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح
ويزيل المرض ناالعرض وانما يفعل بالذات كيفيته مضادة للكيفيه الغير الملائمة وهكذا
حال سائر الفاعلات الطبيعيه فانها لا يفيد غيرها ما فعلها شيا الا بالعرض وان قيل
فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجواد بانه ما يكون بالذات احسب بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شئ يصدر عنه
تكثيف كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا
لم يحتج الى ان يقول بالذات وتعود الى المقصود ويعلم ايضا من هذا ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع
من غير ارادة وما يراده فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستحيضه والجواد هو كل
فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب وقال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذى
يفعل شيا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعاده للكلام الذى ذكره فى الفصل الثانى من هذا
النمط واقول مما قصيتان اشتركتا فى الموضوع فقط وهو الفاعل الذى لو لم يفعل شيا
لقبح ذلك به وتباينتا فى المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسئول كما وههنا بانه متخلص
اى مستعيض عما وظهر ان هذا ليس باعاده لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشاره
والعالى لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك حاريا منه مجرى الغرض فانما هو غرض
لهذا تمتنع عند الاحتشام من بقيضه ويكون عند المحتاط انه اولى واجب حتى انه لو
صح ان يقال فيه انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته
اولى به واحسن لم يكن غرضا ما ذا الجواد والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له
فى السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاحتياج وهو اخص من الغايه والقايلون
بان البارى جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته
ودلك لانا فى كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل الغرض فلا بد من ان يكون ذلك
الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن فى نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن الصير
غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالى لا غرض له لا مطلقا بل
بالقياس الى السافل لانه انما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكيه
التى لم تبلغ كاملة فهى مستفيدة الكمال مما فوقها نسخه وفى نسخه تتميم كل دايم
حركه باراده فهو متوقع احد الاغراض المذكوره الراجعة اليه حتى كونه منفضلا او منحفظا
للمح فما حمل عن ذلك فعله اجل عن الحركه والارادة معناه ان كل متحرك ذى ارادة
فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان كل لا استكمال له لا متحرك ذى ارادة
والمقصود

والمقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها الاشياء ليس التحريك وان النفوس المحركة
للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم ونبسه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير
واجب حسن فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يحتاج الغنى الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن
ينزهه ويجمله وبزكيه بكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى لما
تبين ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بشى وجه آخر وهو ان يقال
الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل فى نفسه واجب حسن وكون
الفعل فى نفسه على ذلك الصفة مقتض لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقرينة على فساده
ما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يحتاج الغنى بل المقتضى
للاحتشام هو كونه مما ينزهه من الذم او يجمله ويصيره مستحقا للمدح وكذا ذلك ضد الغنى
واعلم ان العقلاء لما حكموا بالوجوب والحسن والقبح العقليين وعرفوا ان الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق
مدح او لا استحقاق ذم وان اقتضى الاخلال بشئ من ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا
والقبح بانه كل فعل يقتضى استحقاق ذم ولاجل هذا ما يدرك الشرع كثيرا من فعل
الحسن والواجب من التنزيه والتحميد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من الملامة
وما كره بحراها فى هذه الفصول اساره لا يخلو ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل
النظام الكلى مع العلم السابق منه وقبله الواجب الذى يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه
تفاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية وهذه جملة ستدرك سبيل تفصيلها
لما بين ان الجلال العالية لا تفعل لغرض فى الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام
المشاهد فى الموجودات الكاينة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها
بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف وذكر فى هذا الفصل ان
تمثل النظام الكلى اى تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد بعلم البارى السابق
على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها
فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات الفيضة
فى جميع الاحوال تعقل ولكل الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه
جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة
هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول المزبور ان لو كان
البارى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالى بالاتفاق باطلة فالمعلم باطل
بيان الشرطيه ان من يفعل بالارادة ففعله اولى به واذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافى الغنى

مطالب تفسير العنايه

٤ اقوال المطالب

وساعى الملك ايضا لاعتبار معنى الخير فحث وساعى الجواد الذى لا يفعل لعوض لا يقال
انه انما فعل لان الفعل فى نفسه حسن اى لايصال النفع الى الغير انا نقول الاتيان به دون
وعدم الاتيان به قد يقع فى استحقاق الذم وحسن بعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل
بالارادة مستكمل ثبت ان الفعل لاجل الغير فاعلا بالارادة
وحمل اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه
الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة فى اثبات المقصود والمقصود
هو نفى الغرض عن افعال المبادى العالية ان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وحث الاستدلال
بالمبادى الاول على غايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اخذ من صفات
المبادى الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على
نفى الغرض عن فعله وقدم الخفى لانه اول على ذلك ففسره فى الفصل الاول واثبت المطلوب
به وحده فى فصلين بعده ثم فسر الباقيين فى فصلين بعدها وذكر فى الفصل السادس
والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان
البيان متناولا لاثبات الغير للمبادى الاول من المبادى العالية حمل الحكم عاما ولما كان تحريك
الافلاك بحس النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع لارادة بين ان المبادى التى لا منافاة فيها
هى ليست مبادئ لشر تحريكها ولما فرغ من ذكر ان نظام الكائنات مع نفى الغرض عن مبادئها
كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذى يعتبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة
بحملها عليها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ومالكا ولا جوادا ان عنيت
انه متى فعل اما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشئ على نفسه فان المالى عن المقدم
ولم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع
الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه قلت ان الحجة خطابية من ان الطامات اقول
هذا يدل على انه يرى ان ذكر ان الشئ خطابية ورد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة
والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل
على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن
قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال ان المستفيد لشئ
لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان هذا القائل من الطامات اوليس مفوض الى نظر
فى الكلامين وانصف بنسبه وقد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية
وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية

فى اثبات العقول المجردة

مفارقة

مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فوق كانت ارادة مما يشبه العناية
المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل
اما ان تكون محصل الطبيعة او معدوما ودائما والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم تزل شئ منها
مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم تزل حاصلا وهو مطلوب بل كما انها حاضرة حقيقة
ليست حسية ولا خيالية ولا تخيلية وليست نسبة امثال ما ذكرنا الى الاجسام السماوية تشبه
نفوسنا الاجسامنا فى ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا
مرتبطة ببدنه من حيث تتمه لتطلب مبادى الكمال منه ولو اهذا لكانا جوهرين متباينين
واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها التغاير من
الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول بهذا النمط بادلة
طرق وهذا الفصل اى اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد
اثبات العقول اولا وتصدى بل قصد بعد نفى الغاية عن افعال المبادى العالية ذكر غايات
افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان ان
المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مستدل عليه ويقريره
ان يقول قد تبين فى النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية
وبين ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى هى الارادة التى لا تتعلق لها بامر جزئى التى
تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان تكون ذاتا عقلية مفارقة
القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بها الكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها
الذاتية واما ان لا تكون والاول هو المسمى بالعقل والثانى هو المسمى بالنفس لكن تحرك السماء
لا يجوز ان يكون عقليا لانه امور الاول ان العقل المحض اذا تصحبه قوة فتكون ارادته شبيهة
بالعناية المذكورة وهذا تفريع آخر النمط الثالث ان المحرك السماوى يطلب بارادته ما هو احسن
واولى به والثانى ان المراد الكلى كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المتفصلة
او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا بالطبيعة او معدوما دائما
والامور الدائمة المستمرة الاحوال اعنى الحركة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما
لم يزل الهاشئ مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طلب بل يكون كمالا تها
حاضرة حقيقية ليست حسية متغيرة ولا خيالية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات
انما تكون بسبب الحواس الجسمانية وهى منزهة عنها والمحرك السماوى بحسب ذلك فانه مريد
لامور جزئية تتجدد وتتصرم على انقطاع وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته

اذا هو رمنه والثالث ان الجوهر العقلى لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا وان يفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هى ناقصة تطلب مبادى الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين واذن مبادى الافلاك الكلية المطلقة ليس هو نفس واما نفس السماء فهى اما صاحب ارادة جزوية منطبعة فى جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق وقد حدثت بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلى المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة ابدانها من العقل الفعال فقوله ان كان اى ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء واما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والستر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزوية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يتحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشاره وتنبيه** ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء الداعى شهوانى او غضبى بل يجب ان يكون اشبه تحريكا تنا عن عقلنا العملى يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهى التشبه بالمبادى العالية التى هى العقول المحركة وان ينبه على هو ية تلك المبادى ويقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسى او عن تصور عقلى والصادر عن التصور الحسى يكون الداعى اليه اما جزء ما يتم او دفع منافر واذن هذا التحريك يكون للداعى اما شهوانى او غضبى كما فى انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلى وهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملى وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهوانى او غضبى لانهما يحتملان الحكم الذى يفعل ويغير من حال الى حال غير ملائمة ثم مرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم من محيل له فيغضب ايضا لان كل حركة الى الابد او غلبة على النمو الى حد ما فى الحيوانات متناهيه واذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملى **قوله** ولا بد ان يكون المعشوق ومختارا اما ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما كل محرك بالارادة فهو شئ يطلبه المريد ويختار وحرك على علم وكل مطلوب ومختار معشوق ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذى يعضده فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هى العشق واذن لا بد ان يكون محرك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات لم يكن محصل الذات حسب ان يتحصل بالحركة والا كان الطالب طالبا للامر الذى هو محال والذى تحصل بالحركة يكون اما بنا او وضعا او كيفا او كما او ما تبعها من كمالات الجسم وحينئذ اما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان المعشوق تحصل الذات والحركة لا محالة تنوحه نحو حصول حالها للمحرك

للمتحرك واما ان يكون ذلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة تحصلت بالحركة وحينئذ تكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون ذلك الحال حالا منه ولا محسوسا ان يكون مما ناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا محل للمعشوق فى الغرض من الحركة وحينئذ لا تكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذى كان للمعشوق لا يخلو ان يكون اما لان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما **قوله** ولو كان للاول لوقف ابدا او طلب المحال وذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر اى ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون حركات المتحرك الى ان يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والاذان المتشبعة عن ادراك كلية تتصور بما هو عاقل محرد عن الغواشى المادية يحيل ان يكون يحوشى محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما تحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شئ متحصل الذات حار جا عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر كمالا تاما فاذا توجد فيه شبهه كمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضى عود القسم المذكور ابدا فى الوقوف عند النيل او طلب المحال وبقى ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر **قوله** فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدوام وذلك ان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب اى فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدوام لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الحروبات الغير الفارة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقى المحفوظ دون الزايل المتصرم **قوله** فيكون المتشوق متشبها ما بالامور التى بالفعل من حيث هو افاضة على القوة وانتهاء عنه الخير الفايض من حيث هو تشبه بالعالى من حيث هو افاضة على السافل فيكون المتشوق يعنى محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفى بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبها ما يعنى يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التى بالفعل يعنى المعشوق وهو العقل من حيث نراه انتهاء القوة وانتهاء عنه الخير الفايض

اى فى حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو مشبّه بالعالى يعنى مقصودا بالقصد الاول
هو التشبّه من حيث البراءة عن القوه واما بالقصد الثانى وان رشح عنه الخير حالة
التشبه كما رشح عن معشوقه وفى بعض النسخ يرشح استعارة لتلبسه وهو ان الخير لا ينفض
عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله وميدا ذلك
فى احوال الوضع التى هى هيآت فياضة وانما تجرى مجرى القوه فيها فخرج الى الفعل ما يمكن من
التعاقب يعنى وميدا ذلك تمام الذى يحصل التشبّه به يكون فى احوال الوضع وذلك ان الخروج
من القوه الى الفعل على الاتصال الغير القار اعنى الحركه لا تقع الا فى اربع مقولات كما تبين فى
العلم الطبيعى والفلك لا يمكن ان تتغير فى ثلثه منها التى هى الكم والكيف والاين فانه لا خروج
له من القوه الى الفعل الا فى الوضع وانما قال التى هى هيآت فياضة لان الاجرام المنيرة تفيض
انوارها على الاجسام السفليه بحسب اوضاعها والهيآت ليست بذواتها فياضة لكن لما كانت
مؤدّيات للافاضه وصفها بانها فياضة وانما تجرى مجرى القوه فيها يعنى فى السماء تجرى الفعل ما
يمكن من التعاقب وذلك يحصل التشبه وهذا القدر مما فى الكتاب وانما وسم الفصل بالاشاره والتنبيه
لاستدلاله على بيان غاية الحركه السماويه التى هى التشبّه وعلى التشبه على وجود المحرك المتشبّه
به اعنى العقل بتنبيه لو كان المتشبّه به واحدا لكان التشبّه فى جميع السماويه واحدا
وهو محال ذلك لو كان لواحد منها بالآخر مشابهة لشابهه فى المنهاج وليس كذلك الا فى قليل
نريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار فى مواضع اخر الى ان كل فلك
يخصّه معشوق فشبّهه ذلك الفلك به فحينئذ الشيخ فى هذا الفصل على انها كثيرة وبيّن
الوجه فى كونه واحدا فى الفصل الذى يتلوه ويريد الكلام ان المتشبّه به لو كان واحدا
لكان المتشبّه فى جميع الاجرام السماويه واحدا وذلك ان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى
حركه الا جهة معيّنه ولا وضعا معيّنا وليس الاول كما يأتى يقتضى وضعا معينا والا كان
النقل عنه بالقسر الى جهة معيّنه فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل
فى طبيعة الفلك المقتضيه لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طلبها
ان يريد بكل الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض فى الحركه حتما بذلك لان الا له تبع للغرض
او الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبّه بها
واعلم ان بعض المتفلسفه من الاسلاميين وعى منهم ذهبوا الى ان المتشبّه به هو الجسم فكل فلك
سافل يتشبّه بما يحيط به على ما سيأتى بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضى تشابه الحركات

ع الجهات

فى الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا ما فانما يوجب ضعف المتشبّه عن التشبّه التام لا مخالفته
ولبس الشبابه موجودا الا فى قليل يعنى فى الممثلات بفلك البروج غير ممثل القمر فانها تشبّه
فلك البروج فى الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبّه الفلك بالعقل هو
بان يستخرج كماله اللائق به الى الفعل كما فى العقل وهذا معنى مستدرك من العقول وليس
لسابه امتياز كل عقل عن آخر مدخل فى ذلك وان المتشبّه به شئ واحد والجواب ان خروج الكمالات
الى الفعل امر كلى لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان تكون غايات الحركات الجزئية
امورا جزئية تلزمها هذا المعنى الكلى وبذلك الامور وان كان لاختلاف الحركات فلا لتباعا
اثباتها فليس لنا الى معرفة ماهيتها المتخالفة طريق على ما يجئ بيانه قال ويحتمل ان يكون
سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها لا الماهيّة كما يجئ بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة
الا لحركة خاصّة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة
طبيعيّة وقد مر فساده ذهب قوم الى ان للمتشبّه به واجبا فقط
وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متساهية ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى الجهة
ايفق فتنال الغرض بالحركة ثم كان يلزم لها ان تطلب الحركة على هيئة بعاجة لما بحث وان
لم يكن الحركة فى اصلها لذلك حدث بين الحركة لما استغنى منها الحركة من الغرض وبين جعلها
على هيآت نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع المسافل جاز ان يتوخى بالحركة
ذلك ايضا وكان لقايل ان يقول لها كان لها ان تتحرك جاز ان تسكن سواء لدنها الاخران مثل
حتى الحركة يسرة كان ان تتحرك ايفع للسافل اختارته لا اذا كان الاجمل هو انها لا تتحرك الجل
السافل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع صحب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ
فى سايركتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اراد بقوله ان الاختلاف فى محل الحركات
وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكاينه الفاسدة التى بحركة القمر وكانوا
سمعوه ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السمويات لا يجوز ان تكون لاجل شئ غير ذواتها
ولا يجوز ان تكون لاجل شئ جعلوا لها اراد وا ان يحوّجوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة
ليست لاجل ما تحت القمر ولكن المتشبّه بالخير المحض والمشوق اليه وان اختلاف الحركات
كان لاختلاف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد احتمالا فانتظم به بقاء
الانواع كما ان رجلا خيّر الوالد ان يمضى فى حاجته سمت موضع واعترض له اليه
طريقان احدهما يحتمل ايصاله الى الموضع الذى فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى
ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثانى وان لم تكن

حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا ولان الحركة كمال فلكل ليتبقى عاكماله الخير دائما
لكل الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع عنه وبهذا يقرر هذا الوهم ثم قال في ابطاله
قال ما نقول لمولاه انه ان امكن ان يتخذ الاجرام السماوية في حركاتها قصدا ما لاجل شئ يحصل
ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة ويمكن ان يتخذ ذلك ويفرض نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون
كان يتم لما به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن لاجلها
استمر عليها من الباقي واعسر واصارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها
لتنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الخير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد
اختيار الجهة وان لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال
في قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود وهو انقص
وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شئ آخر هو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد
الوجود الاكمل من الشئ الاخس هذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل
الشارح المعارض بالسكون عن وارد ان الحركة تستلزم الكمالات والقوى الى الفعل بخلاف
السكون واذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه
على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فالجرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء
واقول ليس مراد الشيخ بجواز السكون على الفلك هو تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب
التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسكوا به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيئاتها بان التشكل
بمثل ذلك وجعل اصل الحركة لاجل نفع الغير فكما جاز ذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة
الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى النسبة هي بعينها داعية الى
اسناد هيئاتها الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وهو الخلاف هينا نسبت متقدم على
ما تبوء الخلاف من النفع وجاز للتشبه بها امور مختلفة بالنوع واذا كان الفلك عن متحرك
لاجل ما تحته وقع الخلاف بسبب سبق ما يتأخر عن الخلاف وهو نفع ما تحت الفلك
ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه
به اولا واحدا ولاجله تشابهت الحركات انها دورية هذا اشارة الى ما مر ذكره وهو
قول الفيلسوف لعل الذي تشبهت به واحد فحمله الشارح على ان ذلك هو المتشبه به
الاول بعد الاولى والاعرض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها
به من جهة ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او
شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما
يجوز

تشابه

يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والحوالة على ان
ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد
يكون قريبة فلعل المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به
لا يتصور الا بعد وجود المستفاد من العلة الاولى وما ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة
الاولى فلا يبعد ان تكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى ومابه يمتاز
كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والحوالة عن الباقي لان الحركة
يمتنع ان تكون لشئ واجب لذاته لان المتصرم الحب لامر ثابت قار ذي وضع للافلاك ليس بحسب
ذواتها بل بحسب شئ آخر هو التشبه واذا جاز ان تكون موضوعة الحركة بحسب شئ آخر لا بحسب ذلك
الفلك فان تكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شئ آخر اولى وهم ونفسه
الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر
وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك
يريد تشبها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه افعال ليتوسل بذلك التشبه وطلب
الامام ما يعرض من يريد من افعالات نفسه وانت اذا طالبت الحوالة على الجاهلة
فيه وتمام الامر لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه
الحالات العقلية صرفة وان كانت حالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد الفلك القوي
الجسمانية وانت عند تلوح المعقولات في نفسك تصدق محاكاة لها ما هو خيال للحس لاستعداد
وربما تأدت الحركات من يريدها ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع
واتبين ثم امر ان محرك الفلك انما تحرك بتحريكه اياه ادضاعه من القوة الى الفعل طلبا
للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات لا كلها يكون كمالا على القياس
الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدأ في خصوص درته
بريء من القوة لكن الكمال والتشبه امران يتغايران على اشياء تختلفه الحقائق للتشكيك
وقوع اللوازم واذ ههنا شيء ما حصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار مقيسا
الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر
في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود ذلك الاشياء بالاجمال وليس لك ان تكلف نفسك
تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية المميزة بالشواغل البدنية
قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كما هيات كثير من كمالات النفس

الحيوانيه بالتفصيل فكيف هذا مما اشار الى دلك بما مر من الاستبصار في تصور كيفيه
صدور التحريك عن الشيء المتصور بصور عقليه واورد دليلا مثالا واضحا وهو ان القوة
الخياليه في الانسان التي هي المبدا الاول للتحريك بالارادة لا تتحلل عند امحاق نفسه الناطقه
في ادكارها العقليه بل تتمثل فيها صورا خياليه تحاكي بلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا
ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بخته او دهشة
او سكون او غير ذلك مشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال ايضا
تابع لانفعال يحصل في صورته وحركته حيالية ابتدائية وابعاثها عن انفعال الحاصل لنفسه
من تصور كمالات معداة المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك
محركة عاقلة لذاتها محركة للفلك بتوسط صور متخيلة منبعثة عنها منطبعة
في الفلك كنفوسنا الناطقه بعينها فاشار الشيخ الى دلك بقوله واما اذا طلبت الحق
بالمجاهدة اي الجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما
لاح لك سر هو محرك النفس الفلكيه واضح بعدها اطلعت على احوال النفس حتى
قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكيه فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه
في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك حتما على اثبات عقول فعالة هي
مبادي تلك الغايات الكرا ثبات العقول بضرب اخر من البيان ذكر هو وجه مناسبته
ما ياتي من الكلام لما قبله **منه** القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة
التي في المدارة وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى
متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير المحصورين النهايه واللانهاية
من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له اولشيء تعلق به كمية تسبب
تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو ما هي المقدار وانا هيه ومنها ما يعرض للكم
المنفصل وهو ما هي العدد وانا هيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد
لانهاية المقادير اعني بعد الاتصال ومحدوديته كما يمكن فرض لانهايته في الانقاص لانهاية الاعداد
اعني حدات الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية
واللانهاية فيه ظاهرا لما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي تصدر
عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهايه فيه يكون
بحسب مقدار ذلك العمل او عدد ذلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة
العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته
فالقوى

فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها
في ازمنة مختلفه كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة
يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر وبحسب ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفه كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية
عنها مختلفه بالعدد وكرماة تحلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر
واقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون يعمل غير المتناهية عدد غير متناه
فالاحلاف الاول بالشد والثاني بالحدة والثالث بالحدة واذا تقرر ذلك يقول بتة الشيخ
في هذا الفصل على كيفيه اتصاف القوى بالنهايه واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف
في النهايه واللانهايه بحسب الحدة والشدة فقط ولذلك يمثل بالمدارة التي تحرك حركة مستديرة
بحسبهما وبالسماء التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان السماء هي على الثاني
بحالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المحصورين بحسب ما هو ذو كم
اشاره الحركات التي فعل حدودا وتقطعا هي التي يمكن الوصول
والبلوغ عن تحرك موصل يكون فيه البلوغ والوصول موصلا بالفعل وان الايصال ليس
مثل المفارقة والحركة وعن ذلك ما لا يقوى في ايهم انه يرى عنه كونه موصلا في جميع زمان
مفارقة المتحرك المحل ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا
ومتحركا والآن الذي يصير غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة
وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون بالحالة يريد بزمان امتناع اتصال الحركات
المحققة بعضها ببعض وغير ان يقع بينها سكونات يتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان
وصفة ذورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه
الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه وكل واحد من الفريقين حجج وضاقضات
والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك المحل بالفعل انما يصير واصلا اليه في ان هم انه
اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه وان لا يمكن الجمع
الآني بين الزوال بحسب كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متعاقبان لا يمكن تالي
آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك
المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الا في ذلك الحد لا عنه فاذن هو ساكن وهذا

الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى يقطعها حركة
واحدة وقد ابطلها الشيخ فى الشفاء بان قال ما بينه المتحرك للحد التى هى حركته عنه انما يقوى
زمان كل حركة فان عنى بان المباينة طرف زمان المباينة فليس يصح ان يكون ذلك الان هو يعنى بان
الوصول انه طرف الحركة عرف ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنى به انا
نصف وصفه الحكم على المتحرك بانه مباين هو آن ما فليس لذلك الان ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون
المتحرك المذكور ساكنا فى ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة بعينها بين الحد المذكور وبين الوضع
المباين لذلك الحد قال وكذلك اذا ورد ابدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان
اللا مماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة
موجودة تسمى باعتبار كونها مؤلمة للمتحرك عن حيز ما مقترنة له الى حد آخر مما يليه وبذلك العلة
صار عنه وصول المتحرك الى الحد المذكور ولكونها تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هى موجودة ان
الوصول والميل من الامور التى يوجد فى آن وليس من الامور التى لا توجد الا فى زمان كالحركة واما
المباينة فلا يحدث لها بعد وجود ميل بان يحدث الصانع ان وبعد زمانا ما ولا يكون الان الذى
حدث فيه الميل الثانى ميوان الوصول امتناع احتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد كما مر
فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد
تقرير هذه المقدمات تعود الى تقرير المتن وهو قول الشيخ عن عن الحركات المختلفة بالتى تتقابل
حدودا او نقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
بفعل حدود امثلا الحركة فى الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية قائمة راجعة عنها فانها انما
تنتهى الى حد ما ترجع عنها هى قد فعلت ذلك الحد وانما ادرد النقط بعد ذكر الحدود
لان المبادئ الحركات الانية المختلفة التى يفعل نقطا هى نقطة زوايا الانعطاف
او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هى التى تقوم بها الوصول
والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التى تقوم بها وصول
بالفعل هى منقطعة والحركة الواحدة التى لا تنقطع لا تقوم بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك
الموصل بقوله عن محرك موصل ان الحجة المعتمد عليها عنده هى المبنية على امتناع احتماع
المحركين المختلفين اعنى الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار
آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على
وجوده فى ذلك الآن واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة
والحركة وعنى بذلك ما لا يقوم فى آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثانى بقوله ثم انه يزول عنه كونه

موصلا

موصلا الى قوله لا كون الشئ مفارقا ومتحركا وانما قال الزوال عن المتحرك كونه موصلا
مع ان المحرك الفريد اعنى الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقته المتحرك للحد لان المحرك الاصلى
الذى يبحث الميل عنه اعنى الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا
ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله فى جميع زمان مفارقة المتحرك
للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله فتكون صيرورته
غير موصل دفعة وان بقى زمانا الى وجود الزوال فى الآن الذى هو بعد ذلك الزمان وذلك
لان الشئ اذا كان موصلا فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين
الزمانين والا فيجوز ان يكون الشئ فى ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه
من النقيضين والا فيجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود لم يرد عليه امر يخلعه
فانه لا يزول الا وارد اذا كان مما يوصف فى ان كان بحالة موجودا فى الآن الفاصل وكان
الايصال الذى هو معلوله اضطراريا منه وانما لم يذكر المحرك الثانى اعنى الوارد المتجدد
لان الحجة تمتنع عن ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما
بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فلما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدم
الثانى بذكر عدمه المخنى عن ذكر وجود الميل الثانى ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن
الذى يصير فيه غير موصل دفعة عنى الآن الذى صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب
وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثانى لم يتجدد
فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لاستحالة ان سبب الحركة اعنى الميلين معدوم وههنا
دقيقة الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالى الآنات وفيه اشكال
وهو ان علم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا
والثانى يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالى الآنين والى اجاب
الشيخ عنه فى الشفاء بان قال هو لم علم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم
غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده فلو قال
السائل لم لا يجوز ان يستدل على ذلك الآن حتى يقال انه فى جميع الزمان الذى بعد بل عن
امتناع عدمه ومعلوم ان ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان
الذى هو فى جميعه معدوم ليس آنا اخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان تتصف الشئ
بصفة فى زمان ويكون فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا
تقرير كلام الشيخ واشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشئ على سبيل التدريج

غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان
لم يحصل شئ لم يكن الحصول في كل الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان
حصل شئ وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشئ في الجزء الاول
موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن كل حصول شئ على التدريج بل
حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان وقد ثبت ذلك فيما تقدم الآن المفروض انما
يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من ان يحصل
يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تالي الاثنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو
ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعد من غير ان يكون لكل الزمان طرف هو
فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال ان الماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد الماسة مع انه
ليس ازمان الا الماسة طرف غير ان الماسة وحدها لكفى هناك آن واحد وتبطل الحجة
اولا على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشئ الذي له هوية اتصالية
لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة
ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان انها من حيث
هوية تمامية ليست متمة عن اشياء كثيرة بل هي شئ واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء
فهي قبل عروض القسمة لا تكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا تكون لذلك الزمان
طرف يوجد ذلك الشئ في ذلك الطرف لان وجود ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب
ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول الحركة في اجزاء
ذلك الزمان شيئا بعد شئ وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على
التدريج وقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك
على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك
الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه وهذا القسم
ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتي هو مثلا والى ما لا يكون
حاصلا في ذلك الآن كالوصول ويكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان حصول ذلك
انما يحصل في زمان في طرفه او فيه دون طرفيه وبهذا احكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان
علم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وبين ذلك من تصور اللقطة
فان الحكم بان اللقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل
واما الحكم بانها ليست بحاصلة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه لان لزوم
ذلك

ذلك ان يكون للخط طرف اخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى
الوجه الثاني ان ذلك يقتضي بوسف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ويقتضي
بوسف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان الماسة التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا
فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث
سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسبب ليس من الموجودات التي تحصل في امنة
دون اطرافها فلا مماسة توجد الا في اطراف الامنة والا لما يكون منطبقة على امنتها فلما اذن
مما يوجد في الامنة دون اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة
في الكتاب وذكر بعد من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد
الحجة المشهورة اصرار بعده على ذكر المحرك الموصل واسناده الى وجوده في آن الماسة
وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله
وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود
الميل الاول بانكار امتناع اجتماع مثلين مختلفين دفعة بانه يجوز وجودهما في زمانين
مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وتمام الكلام في كل
واحد من هذه المواضع كفاية قوله محال حركة في مسافة تنتهي الى سكون
يكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي يستحفظ بها
الزمان المتصل وهي الدورية لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب
من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي
ذلك المسافة الى حد وينتهي ذلك الحركة الى سكون لما تقدم فنوع من الحركة الحافظة للزمان الذي
هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه والحركة التي هو مقدارها يجب
ان لا يكون لها اول ولا آخر لان الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق
بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي الحركة
دورية واعلم ان العاطفين بين السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركات المستديرة
دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها بعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة
والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مسندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني
فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر
ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار على انا نحن ان نقول
صار غير موصل ولا يجب ان نقول صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة

الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة اما هو اول حركته ومفارقته وان نزول كونه موصلا
واقع دفعة هذه العايلة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون بحجتهم التى
حكيناها عنهم اعنى التى زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثانى ان المتحرك يصير بعد الوصول
مفارقا وقد رد عليهم من نازعهم فى مطلوبهم بان المقارنة عبارة عن الحركة منسوبة الى
ما تحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل فى زمان ولا يوجد فيها شئ هو اول لها لان كل
جزء توجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة
وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا فى آن بل يجب ان يقال ان المتحرك
صار عين موصل بعدها كان موصلا او زال عنه كونه موصلا فى آن فان كون الشئ عين موصل
او ان كما يقع فى زمان وما ذكره الشيخ فى الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير
صحيحة ان بدلت لفظة المباينة بالمماسة فحينئذ لقوله هذا لان بذلك الحجة فى
نفسها ضعيفة والحجج التى تكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها
بتبديل الاغيار مؤثر فى المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادا اذا لم تكن الفاظها مطابقة
لمعانيها الصحيحة وهذا ما يمكن ان يقال فى تقرير هذه المسئلة بد نتب والحركة التى
يجب ان تطلب حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية فنقول فصل
الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التى لا نهاية لها ما هى التى تكون على اعمال او
حركات غير متناهية وتبتدع الفصل الآخر ان الحركة التى المتناهية هى الدورية فاذن
الحركة التى يجب ان تتعرف حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية لا غير ولما
كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم حمل هذا الفصل بذنبيا له وقد نظم فى هذا الفصل ايضا
انه يريد بلا نهاية القوة لا نهاية لها بحسب المدة او العدة اساره اعلم انه لا يجوز ان يكون
جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حركت القوة
جسما ما من مبدا نفرضه حركات لا تناهى فى القوة ثم فرضنا انه تحرك اصغر من ذلك
الجسم بتلك القوة فحصل ان تحركه اكثر من ذلك المبدا المفروض فيقع الزيادة التى فى القوة
فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا هذا خلف هذا محال يريد بان امتناع كون القوة
الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما
فلا يخلو اما ان تكون تحركه لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا تكون محالة لذلك القوة
او تكون والقسمان محالان اما الاول فلما نستدل عليه هذا الفصل واما الثانى فلما استدل عليه
اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما غيره اشارة
الى فساد

بيان امتناع كون القوة الجسمانية غير متناهية

الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما قرر فى
وجوب تناهى الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدا مفروض كان لا نهاية
لها بحسب الامتداد الوهمى او بحسب العدة فى القوة فان غير المتناهى لا يخرج الى الفعل فرضنا
ان ذلك الجسم المحرك تحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول فى الطبيعة واصغر منه بالمقدار
بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فحصل ان تحرك الثانى اكثر من الاول وذلك لان
المفسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعة المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر
ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاستيلاء الاعظم
على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان تكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة
الاصغر فاذن يكون تحرك الاعظم اكثر من تحرك الاعظم وهذا ما تم بيانه الشيخ فى هذا
الفصل الا انه تنبيهان مما مر فى الفصل السادس من النمط الثانى ومما سياتى فى المكان
مبدا الحركة واحد اما بالفرض وحينئذ تقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر الذى
فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب
ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف واذن هذا الفرض محال واعلم
ان هذا البرهان اعم مما اخذ مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية
لو حركت بالفرض جسما متناهيا وجب ان تكون تحركها اياه منفاوتا ويلزم منه كونها
متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرض غير متناه هذا خلف واذن القوة
الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة للتحريك
الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه فى هذا الموضع هو فى
اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذى اورده الفاضل الشارح
عليه يتحوين ان تكون التفاوت فى التحريك بالسرعة والبطوء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع
احدهما مدعوا ان المراد بالقوة المذكورة ههنا ما هى لا نهاية لها باعتبار المدة
او العدة دون الشدة على ما مر انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان الهاء بلزم بتناهى
الحوادث لما استدلوا بوجوب الزيادة كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم
بان قال العالم لكل لها مجموع موجود فى وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها
صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقايل ان يرد عليه ههنا
بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان نقول ليس للحركات التى تقوى هذه القوة عليها
مجموع موجود فى وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقايل ان يرد عليه

بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية
على بلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا اشكال ان كون القوة قوية على تحريك الكل
اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بحالف الحوادث فانت
محموعها لما لم يكن موجودا في وقت استحال الحكم عليها استحال الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ثم قال الفاضل والسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت
القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في بلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال
اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اخر
النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وعنى بالمتناهي المحدود فقد يكون في الغير
واقل ولا يسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء
وقلته لا تنافيان كونه غير متناه وكم في ربما يوصف بهما وبالا نهاية معاني النظر
الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك
ان كل ما يمتد متر تناهي العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة امتداده
جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي
او يوصف احديهما به ويسلب الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون
الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة
واحدة لا تناهي يسلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية
عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء وذلك لان بقتضيه خارج عن مفهومه
وهو غير مأخوذ فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي
واردادها في الجهة الاخرى كالتي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي
صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحدا بالفرض
وكانت مستلزمة لزمان ونقصان بحسب طباع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت
في الجهة الاخرى اذ وجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا
ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقف لي على القاطع حتى
حتى انظر فيها مقدمه اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا مانعة في ذلك الجسم كان قبول
الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا
لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين
امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك بثلث مقدمات الاولى منها
ما ذكره

ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك والامتناع عنه
بل كان ذلك لقوة تحله كما مر وان كثرة وصغيره اذا فرضا مجردين عن تلك القوة
كانا متساويين في قبول التحريك والامكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه مقدمه اخرى
القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسما لم تكن جسما معاوقة اصلا فلا يجوز
ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول لعسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه بالبينة
المقدمتان وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسما ولا محالة يكون
ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن طبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض
بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول كما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت
هو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهنا لك يستبين
ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بسبب الفواعل
لا غير مقدمه اخرى القوة في الجسم الكبير اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الصغير
حتى لو فصل من الكبير مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الكبير اقوى
واكثر ادفيها بالقوة شبيه تلك الزيادة وهذه بالبينة المذكورة وهي ان القوى الجسمانية
المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر
لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والغاط الكتاب واضحة اشاره نقول الاحوال الكبر
في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لما فرغ عن تقرير المقدمات
شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل وقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم الكبر
واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة جسمه
القدر يوثر فيه التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى
والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان
القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن
ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان حكمهما الاختلاف والمحركان
مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت هنا بسبب الفواعل
لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بعينها نهاية
عرض ما ذكرنا تقرير للبرهان بالاحاله على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الخارج
الذي هو غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات
متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان المجموع متناهيا تتم بهذا

البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الصغير لكن كان ذلك بالحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت حركة صغرى متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلف لان القوة ليست واحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان يتناهى حركات لا تتناهى وهو يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما التي هي متناهية بالمقارنة الثالثة فهذا اقرر مما في الكتاب واعلم انما ذكرنا الشيخ بردسان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك وسلبه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع وغير نهاية لكن كما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر ماخذا من الموضوع الذي استعمله فيه وهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع لخص تناولا مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم او معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها مركبة لا تخلو عن معاوقات تقبضها طبائع بسائطها على ما بين فيما مر وايضا التحريك بالنفوس لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدا للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على فصول مقصودة

تذنيب والقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية مع مفارقة عقلية وفي بعض النسخ مع غير جسمانية مع مفارقة عقلية فقد بان فيما مضى وجوب وجود محرك غير متناهي وبان انه لا يكون الا دوريا وبان النمط الباقي لا يليق الا بالاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن قد بان ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وبقي ايضا بالبرهان المذكور الفصول المقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتج العقل بيان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة الى الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مستقرة في التحريك الحسي تكون كمالاتها موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات

الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل واحاله بالغير ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي تصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد حملت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فخبرنا ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية مدبرة في الفصل العاشر من هذا الفن ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك وهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض بان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدا من وجه آخر واعلم ان المحرك للنفس محركا فاعليا وللعقل محركا غائيا والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل لا وجه لكونهما معا سببين وهم وتنبيه ولعلك تقول اذا جاز ذلك فيكون مناهي التحريك لادائم التحريك فتكون لغير هذه المحركة فاسمع اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال يفعل عند ذلك المبدإ الاول ويتعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير الباقي الغير المتناهي والباقي الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تاتٍ على سبيل المبدائية وانما يمتنع في الاجسام احد هذين فقط معنى السوال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لادائمة التحريك فتكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف وتنبيه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي يغير متناهي التحريك محرك قوة حالة في جسم اي تجرد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم تصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين الباقي الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك الباقي الغير المتناهي على سبيل المبدائية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز

صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع بشئ من القوى الجسمية
بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتعجب
انما يتصور عن البادئ بسبب وجود المحرك الداعي والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في
محركها منسوبة الى الارادة او ميل طبيعي او قسري فكون كل حركة علة لتجدد حال او حال
علة لتجدد حركة متصل التجددات المحرك والحركات والمتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد
احواله وليس هو عقلا ولما امتنع في الفلك انتساب كل الاحوال الى طبيعة او قسر بقي انتسابها
الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاته عن
العقل فليس بالزام على الشيخ لانه غير ما صرح به لكنه لا تصور فيما لا يستقر انفعالاته
وافعاله **اشاره** والمبدأ المفارق للعقل لا زال يفيض منه حركات نفسانية للنفس
السماوية على هيآت نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية التي المركبة
من الانبعاث والانبساط المفارق متصل ما بتبعه دلكن الثاني متصل بالاول ان المحرك الاول هو المفارق
لا يمكن عن هذا فيه بيان الكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور
الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد** صاحب المقابسات
قد شهد بان محرك كل كرة تحرك حركة غير متناهية وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون
بقوته جسمانية وغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول هي المحركة
بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحصروا ان التصور
العقلي غير ممكن بجسم ولا بقوة جسم وهو غير ممكن لما تتحرك بالذات او تتحرك بالعرض اي بسبب متحرك
بذاته وانت ان حققت لم تستجز ان تقول ان النفس الباطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز
وذلك لان الحركة بالعرض هو ان يكون الشئ حاصلا له وضع وموضوع بسبب ما هو فيهم نزول وذلك
بسبب ذي الوضع مما هو فيه الذي هو منطبع فيه **قد مر** بيان كثرة العقول ان وجوه ما من المتباينين
ظنوا ان المشبه به في جميع السماويات واحد وان العلم الاول مدبر لكل في موضع بوحدته وفي موضع
آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه وذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها
المنطبعة في اجسامها ولزعمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات تتحرك بالعرض
والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا تسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك
من حيث هو محرك قالوا وذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو متحرك هو العلة الاولى او العقل الاول
وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه
يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث كونه
حالا

حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبقة في مواد الافلاك دون النفوس
المفارقة والعقول فرد السخ في هذا الفصل عليهم بشيئين احدهما قول الحكيم الاول انهم يدعون
ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة محركها بحركة غير متناهية وبان المحرك الغير
المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكل القوم
المذكور قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني لعدم فهم بان للنفوس السماوية تصورات
عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم
لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي
لا يمكن ان يكون لما تتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن
هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ان زال وهم من يظن ان النفوس
الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى المحركة بالعرض ونفي ذلك
المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون
الى ما ذهب اليه القوم المذكور انما ذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم بل دل على ذلك قول
الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد انه قال بعد هذه العبارة والفيلسوف يضع
عدد الكرات المتحركة على ما كان ظاهرا في زمانه وسنع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر
يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك كل فلك جملة السماء واحدا لا محالة ان يكون عددا
كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وتابعه بطليموس يصرح ويقول ما هذا معناه
ان الاشبه والاحق في وجود مبدأ محرك لكل فلك كما انه فيه ووجود مبدأ محرك خاصة
له على انه معشوق مفارق **اشاره** الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما
علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب
من هيولى وصورة فتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه
اثنان لا يصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة
علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة
منهما اولهما معا ولا يكونان معا عما سنبين بحيث توسط ما المعلول الاول عقل عن جسم
وانت قد صح لك وجود عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول سلسلتها
او في حيزها العقلي يريد بيان ان المعلول الاول الاكمل لم يكن جسما بل هو عقل مجرد
قال الفاضل الشارح هذا الفصل يستلزم ما الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة
لاثبات العقول ويقرر ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين

في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسيط الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فينتج لكل ان المبدأ الاول لوجود الجسم
يكون مؤلفا عن بسيطين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان تصدر عنه الهيولى
والصورة معا لانك علمت في النمط الاول انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخر
بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او
توجد معا معا ولا يجوز ان تكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم وان الحلول الاول جوهر بسيط
ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا نفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وقد مضى لك في هذا النمط وجود
علة عقول متباينة الذوات في مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول لسلسلتها
اي هو ايضا محرك الفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك او يكون شاركا
لها في التجرد والبراءة عن القوة **بنبيه** قد علمت ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها
وكواكبها كثيرة العدد وهذا الفصل مستمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر سابقه ولذلك
وسمه بالتنبيه وانما جمعها هنا تذكرا وتنبيها على كثرة العقول والاول هو معرفة كثرة الاجرام
العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها
اعني عقولها والرابع معرفة احوالها فاتها الدائمة بعد اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل
ترغيب على تعرف علمها الفاعلية ووعد ببيان ذكر اما المطلوب الاول والمطلوب فيه العلوم
الرياضية ولذلك قال فيه قد علمت ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل
تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى الكواكب والى افلاكها
اما الكواكب فتنقسم الى سيارات وهي ثوابت والسيارات سبعة والثوابت الكثر من ان تحصى
وقد رصد منها الف وتيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان
لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها
الاستدلال بحركات الكواكب الموصوفة بالرصد على ما مهد في اصول الحكمية وهي استدلال كل حركة
الى جسم تتحرك بالذات وتحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب اتصال الحركات الفلكية المتدرجة
البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل
العالم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية تظهر منها حركة واحدة اما
بسيطة او مركبة والى جزوية تفصل الكلية اليها فالقوها ابتوا تمانيه افلاك كلية بحيط
بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل وتكون مراكز الجميع مركز الارض واحد
منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت خانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة
ممكنا

وهذا الفلك مرادفا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور
وان كان فيه ايضا خلاف والمحاورون زادوا فلكا آخر غير مكوكب تحرك الكل باحركه اليومية
وجعلوه محيطا بالكل لان ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى احسام كثيرة
يقتضيها اختلاف حركات كل الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا
وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من حمل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقايلين
بالمنشورات والحلوي الزخوف واشباهها وجعلوها منضودة في جوهر مستمل عليها هو
بخن فلكه الكلي ومنهم من حملها في حركاتها ايضا مختلفة كالقايلين باستدارها وتارها
عند الرجوع وما قابله عند الاستقامة وكالقايلين بالقبال الفلك وادبار عن غير اسناد
ذلك الى حركة بسيطة متسابهة هذا كله مع احتلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد احتلفوا ايضا في اعدادها احدا فقهم على وجوب تدويرها شكلا
وحركة والمتقدم الاول ذكر ان عدد الحق يعترف وخمسين فما فوقه والمتاخرون المنفقون
لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا الكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس
بمحدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المستمل على سائر
افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهر محيط بفلك اخراه يسمى الماثل وهو الذي يشتمل
على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض بمفصل عن الممثل او الماثل بتماس محدبا هما
ومقعرا هما على نقطتين تسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر
يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في تخن الخارج المركز بماس محدبه سطحيه على نقطتين
يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ماخلا الشمس فانها بكتفي باحد الفلكين
اعني خارج المركز او التدوير من غير احتياج الى الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس
راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث تماس
سطوحها سطوح التداوير على نقطه والشمس مركوزة في الخارج المركز وزاد ابو العطارد
فلكا آخر خارج المركز اضافه فلكان خارجا المركز يستمل الممثل على احدهما استمال سائر
الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويستمل المدير على الثاني استمال الممثل عليه وهو
المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المستمل عليه فكون جميع افلاك الكواكب السبعة على
هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز
لمركز الارض وبمانيه خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير تتحرك الفلك الاعلى باحركه الاولى
اليومية السريعة وتتحرك عاد ونه بحركة وتتحرك فلك الثوابت باحركه الثانية البطيئة وتتحرك ادونها

بها ولكل فلك من الباقيه حركه خاصه الا المتمثلات الستة التى فوق القمر فانها لا تتحرك عن
الحركين المذكورين وتنتظم الرجعة والاستقامه والسرعة والبطو والقرب والبعد بحركات
الافلاك الحاملة المراكز والتداوير وبتركب حركات الكواكب المختلفه الطوليه وهذه الحركات على
التفصيل المذكور فى كتب الهيئه وبقيت الحركات الوضعيه الموجوده للتداوير الخمسة المتحيره
وبعض اجلاءات الخمسة والقمر والحركه المقتضيه لتناقص البعدين قطبى الفلكين الاعظمين
على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة محاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها
وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغى ان تثبت
مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الاراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقا يعتد به على ما سبق
ذكره وهذا هو القول المجمل بعدد الافلاك **قوله** ويلزمك على اصولك ان تعلم ان كل جسم
منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل
التداويرات او كوكبا شيئا هو ملاحركه مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك وذلك عن
الكوكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها لا بان تخرق
لها اجرام الافلاك ويدرك ذلك بصيرة اذا تاملت حال القمر فى حركته المضاعفه واوجيه
وحال عطارد فى اوجيه وانه لو كان هناك اخراق يوجبه حركات الكواكب او حركات فلك
تدويره لم يعرض ذلك لذلك وهذا هو المطلوب الثانى وهو معرفه كثره النفوس المحركه لها افلاك
وهو بحث حكمى ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم احصلوا ايضا فى حركات الافلاك الحركه
للكواكب السبعه فذهب فريق الى ان لكل كوكب منها بحركه افلاكه منزلة حيوان واحد
ذو نفس واحده تتعلق بالكوكب اولا تعلقها وبافلاكها بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تعلق
نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقيه بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركه
منبعثة عن الكوكب الذى هو كالقلب فى افلاكه التى هى كالجوارح والاعضاء الباقيه
وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكيه تسعا انتان للفلكين الاعظمين وسبع للسيارات
وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكوره ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب
وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعيه على انفسها كما اثبتوا الافلاكها فان حكمها فى
وجوب اخراج الاوضاع الممكنه من القوه الى الفعل واحد وهذا شئ عن محسوس فيما فوق القمر
اما القمر فان لم يكن بحسه خيالا مترائى فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات وقشى قرح او
اجساما موجوده واقفه تحاذيه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا فى جميع الاوقات على حاله
واحد لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعى فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا
فيه

فيه لوجوب تساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعى وعدد النفوس المحركه على
هذا الراى عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك والكثير يقوله ان لكل
جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو ملاحركه مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك
فى ذلك عن الكوكب وقد اكد ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الحاملة المراكز والتداوير
والكواكب مختصه فى الابداع بصور كمالية زايده على صور المتمثلات ثم ان الشيخ نفى الهيم
المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك بالافلاك تحرك الحيتان فى المياه فان
القول بكثرة الحركات المقتضى لتكسى المحركات مبنى عليه وانما نفاه بسببين احدهما
البرهان الكلى المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات
المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكوكب ينتقل حول الارض الى قوله لا بان
يخرق لها اجرام الافلاك والثانى برهان حدسى وهو ان الرصد والاعتبار دلا ان على
مواقاه مركز بدوير القمر اوجه فى كل دوره مرتين وهو عند كونه فى الاجتماع والمقابل
وحضيضه الضامر مرتين وهو عند كونه فى تربيعى الشمس وكذلك على مواقاه مركز
تدوير عطارد اوجه فى كل دوره مرتين احدهما عند كونه فى باريخاها فى ادنى المغرب
بالقرب والثانى عند كونه فى ادنى المشرق الا ان اوجه العقرى تكون ابعد عن الارض واوجه
الثورى بخلاف القمر فان اوجييه متساويان فى مواقاته حضيضه الضامر مرتين على
التساوى وهو عند كونه فى اول برجى السرطان والحوت فلو لم يكن للفلك الحامل للتداوير
حركه بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك لكوكب
فى القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى التوالى بالروح كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر وقس
بالثمانيه وستين جزءا من الحيط وتحمل التدوير معه والمائل بحركته وحركه المتمثل معا
الى خلاف التوالى احد عشر جزءا وكسرا وتحمل الحامل معه فمذهب اقلهما بمثله والكثير منهما
قصاصا لاختلاف الحركتين وبقى حركه مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثه عشر جزءا وكسرا
والتدوير الالوقد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند مواقاه الشمس الروح الحامل فاذا حركل
الفلكان من موضع المواقاه حركتهما المذكورتين صار الاوج مما يلى الجانب الشمس على بعد
احد عشر جزءا وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى الجانب الاخر على بعد ثلثه عشر جزءا
منه وتحرك الشمس بحركتها الخاصه بها قريبا من خمسة اجزاء الجهه التى يلى المركز منها فكانت
الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين وبين كل واحد منهما اثنا عشر
جزءا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس

سمي بالبعد المضاعف وسمي حركه الحامل بذلك القدر باحركه المضاعفه وهكذا يوما بعد
يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر اضعاف ما
وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفي المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد
المركز عن الشمس نصف دور اسبقيله الاوج من الجانب الآخر فواقاه في استقبال الشمس
وكذلك في الترسم الآخر فاذن المركز في الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض على البعد
واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني للمدير والحامل واوج المدير يحرك حركه
الممثل البطيئه المنتهية في زماننا الى اول الحمل وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي
قدر سير الشمس والحامل متحركا بالمدير على التوالي ضعف ذلك وكان البعد الاقرب الذي مقتضيا
ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز
عن اوج الحامل ضعف سير الشمس عن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركين عن مثله مرارا كثيرة فصاعدا
مثل سيرها والبعد بين الاوجين عن مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز
التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب
الآخر فواقاه المركز عند حضيض المدير واحل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الحضيض
مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن الاوجين
المتقابلين ويكونان في حاله الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان
والحوت وانما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى وهذه حال القمر وعطارد
في ادنى بعديهما اوفي وصولهما الى الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحس بالحركات
مستندة الى الافلاك الى الكواكب انفسها واذ لا يقع خرق في احرام الافلاك وانكسر
الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم
الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله في جهتين معا وكان الانتقال
بالذات او بالعرض او بهما معا قال لا يقال انا نرى الرحا تتحرك الى جهة والنمله عليه الى خلافها
لانا نقول لم لا يجوز ان تكون النمله وقفه حال حركه الرحا وللرحا حال حركه النمله وهذا وان
كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك
حركتين الى جهتين مختلفتين حركتان بالفعل بل يتحرك حركة واحدة تتركب منها قانون الحركات اذا تركبت وكانت
الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت الى جهتين متضادتين احدثت
حركه مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت الى جهات مختلفه
احدثت حركه مركبه الى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتاجات

واذن

فيها ص

واذن الجسم الواحد لا يتحرك من جهتين حركه واحده الى جهة واحده الا ان الحركة الواحدة
كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبه وكل بسيطة متشابهة
وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة تكون بالقياس الى محركاتها الاولى الذات
والى غيرها بالعرض ولا تكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان لما مضى بالقياس
الله بالذات لكانت احديها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا
بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يخرج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال

قوله وتعلم انها كلها في سبب الحركة السوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم
انه لا يجوز ان يقال جاز ان يقال ان الشاغل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه
وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول واذ اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها
المتشوقه كما مر وانما بينت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك الشاغل انما يتحرك شوقا الى الفلك
العالي كما مر والفايلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مستكمل بفعل
به الاحتياج وهذا الراي مما قال ابو البركات البغدادي واسنده الى ابقراط اهل العلم
وانما عنى الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال
هذا الراي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم نتعرض هنا لذكره واذا ثبت انها انما تتحرك
شوقا الى متشوقاتها بقي ان الاجسام المحيطة بها على مذهب القائلين بنفوس
تسعة تكون العقول المتشوقه ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة
على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه
تكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما تقطع

قوله بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل الذي يدل على امتناعه دليل
ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست مطبوعة واحدة بل
هي طبايع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة
وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العاليه طبايعها والشيخ استدل
على ذلك باختلاف الاوضاع والاكوان والحركات التي هي مقتضاه الطبايع كما تقدم بيانه فلان
هي مختلفه بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك في
استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاكوان والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة
هي جنس تحت عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة

قوله وبقي لك ان تتطرق الى ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها

تلك الجواهر المفارقة ومن هنا توقفنا بيان ذلك لكن هذا هو الحق عاتوقف الهادى
لفاعليته بذلك الجرام اى اجرام مثلها ام جواهر مفارقه والوجه لبيان ذلك هدايه
اذا فرضنا جسما تصدر عنه فعل فانما تصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين
فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى يحويه فكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة
وجل تها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى
وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا شخص الحاوى للعلة كان معه للمحوى
امكان ان شخص العلة متعلقها بالوجود والوجوب على شخص المعلول فلا خلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او عن واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا
المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان عن واجب وهو ممكن
فى نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس
شئ من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع
خمسة فصول بعده ستة على الطريقة الراسخة لاساتين العقول وهو ان يتزامن امتناع كون
الاجسام والجسمانيات علة لاشئ من الاجسام ويلزم منه ان يكون علة لها المفارقات
ولا يجوز ان يكون الاول علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة
كما مر فاذن علتها مفارقات بعد الاولى من العقول اولى والمقصود من هذا الفصل
بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة
الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها
واعلم ان البرهان قام على امتناع صدور جسم او عما محل جسم على الوجه العام
على ما سيأتى لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاويا علية لمحويه طريق خاص وهو ستلزامه
لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى
الهداية احوج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات
احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ الا بعد صيرورته شخصا معينا فان
الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد فى الخارج والثانية ان العلة متى
كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متأخرين عن وجود العلة
فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب
وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا علة معية المصاحبة
الاتفاقية بل معية يجب لا يمكن ان يتفكر احدهما عن الآخر وانهما لا يتخالفان فى الوجود اى امكان
ان يتخالفا

لان يجامع احدهما ذلك بعض امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرر هذه المقدمات ان يقال
لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود
المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص مع صوفا بالامكان لما بيناه فى المقدمة الثانية
ولكن عدم الخلاء داخل الحاوى اما بقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه
عنه فاذن يلزم ان يكون هو اى مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لما بيناه فى المقدمة الثالثة فيصح
الاحوال واجب والامكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوى ليس علة للمحوى
واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء اسما يقتضى الامتناع وجوده بل معناه
ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو بعض ما يتصور فيه فان المحوى
من حيث هو ملا يتصور الا مع ذلك البعض وذلك البعض لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملا
واذا تحقق هذا سقط ما عسى ان يتشكك به وهو ان يقال لم لا يكون عدم الخلاء واجبا لذاته بناء على كون
ما معه اعنى وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض
هو الذى يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجود عدمه بالمعنى المذكور
وذلك حكم بامتناع افاضته وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا
للحاوى لما مر من كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته او واجب بغيره ونعود الى الملتزم ونقول
قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله
فلو كان جسم فلكى الى قوله وحلها الامكان متصله هى اصل القياس وان القياس ستثنائى
واما اوردناها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراد متخصصا وقصدا للمزيد
الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود
العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى
هما معا استثنا للتالى على سبيل الاحتمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وحلل
التالى متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا شخص الحاوى للعلة كان معه للمحوى
امكان ان يشخص العلة متعلقها بالوجود والوجوب على شخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء
التالى متصلا فقال فلا خلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اى مع وجوب الحاوى او
غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا المحوى واجبا مع وجوبه
ايضا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء
غير واجب مع الحاوى فهو ممكن فى نفسه واجب بعلة والخلاء غير ممتنع لذاته بل بسبب وقد
فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا شخص

الحاوى الى قوله تشخص المحلول لكرار ما قرره اولا والاولى حذفه لئلا تشوش نظم
الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قررهُ
اولا اعنى كما فى هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المحلول ممكنا مع العلة واجبا بعلة
فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلا للمحوى المحلول فان المحوى مالم يتحدد
بالحاوى المتشخص مع كونه لم يحب الخلا والعدم اعتبار محله ثم لو قرر انه افاد ذلك
لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد شئ من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى
كون الخلا مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا
والمحلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان اخر مثل هذا المحلول مع مثل هذه العلة يقتضى
ثبوتا للخلا الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول ان زيادة اخر نظم ما اورد فى المتن
فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المحلول على
قوله ولكن وجود المحوى وعدم الحاوى هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا نقول اما ان
يكون عدم الخلا واجبا الى اخره فاذن لك ان تصير تقرير بانى المتصله منفصلة مانعة الجمع
وتسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل وكان هكذا وان هذا العدم والباعث
انما وقع انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان
الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذى هو علة
المحوى انما وجد مع الحاوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا
عليه ويعود المحذور فغير متوجه لان الباعث المحوى والمحوى عن شيئين لا اشتراك اللفظى عام حينئذ
مختلفين وان اجتمعا مدة على المصاحبة الا تفاقية بين شيئين كما ان كلا منهما وان تاخر
عن حدوث الاخر منهما والباقى على ملازمته ذاتيه بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر كما مر
فى النمط الاول قوله واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى
الحاوى فغير مذهوب اليه يوهم ولا ممكن لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علة
للمحوى اشار الى القسم الثانى وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب
الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما تتصور فيه مناسبة
او مشابهة بوجه ما للحق والما كانت العلة اتم وجودا من المعلول استغنائها عنه
واحتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى لكونه اعم من شانه ان تتفرع وتفصل
منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصور والمعقولات على ما هو مثلها مع زيادة
كان اسناد العلية الى الحاوى اشبه بالحق واسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه
غير

غير مذهوب اليه يوهم لئس يمكن على ما سياتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر
والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة طنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف
خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنهم يعللون
بذلك الا كونه غير مذهوب اليه يوهم واما كونه غير ممكن مما علل بما سياتى وللمرء ان يستعمل
كل شئ فى اثبات ما سبق على ما تبين فى صناعته وهم وتنبيه ولعلك تقول
هب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان يقول انه يلزم من غير الجسم جاوز ومحوى
سواء كان عرضا واحدا او عرضين ولا محالة ان امكان الخلا مع وجود الحاوى والعرض هنا
كما عرض فيما مضى وكما لا تجعل للحاوى وجودا عن علته مثل وجود المحوى فاسمع
واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى ويكون
للمحوى مع وجوده امكان حين يتجرد بوجود السطح فلا يصحب معه ما يملاه ان كان معلولا اذ كان صح
بل يصحب بعلته واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يحب ان يسبق تجرد سطحه الداخل
وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا فاما الذى فانما يكون للعلة لا لما
ليس بعلة بل مع العلة بل يقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين تقرير الوهم
ان يقال لو سلم لكن لا نسلم ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنا نجعل الحاوى مع جملة العلة
متقدمة على علة وجود المحوى ويكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى
صادرين عن علة واحدة او عن اثنتين ويلزمكم عاد ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود
الحاوى لهم كما لزم على القول بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى
قوله فلا بد لكم من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين
اشكال لان تفسير كلامه اركان هذا سواء كان يلزم الحاوى والمحوى او يلزم علتيهما
عن واحد او عن اثنين صح لو كان الحاوى والمحوى او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود
قبل وجود المحوى ولا للعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم توهما
انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوى وحينئذ لا يكون المعلولان واحدا
واحدا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان يلزم الحاوى وعلة المحوى
عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمدعى وان اضمر كون الحاوى والمحوى واحدا لم يكن واحدا
بتوسط دور الا خر لكن خاليا عن تحقيق ما واقول حله اختلاف العاملين باستناد السمويات
الى مبادئها فكل بعضهم انما باشرها تستند الى العلة الاولى وانما اختلف صدورها عنها
بحسب ترتب العقول التى هى شروط توقف تلك الصدورات عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب

شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها تستند الى علل محلفة المراتب
وهي العقول فاذن قول الشرح سواء كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين
ان لم يكن مفتقرا الى شيء مما مر كان اشارة الى المذهبين وان يقدم الحاوى كما لزم شوهم على
التقديرين وتقرير التنبيه كما اله الوهم ان يقال التقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان
الخلا انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتجرده مقوم اللك
هو مكان المحوى وعلم وجوب ما يلاقيه من حصول ذلك التجرد لكون المحوى معلولا اما
اذا لم يكن الحاوى علة لكان معه العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان ما به التقدم
بالمعية لا ينافيه لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة
لما سبق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل
لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوى
بحسب ذاته المجردة عن اضافة وغير العكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم
من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما
بالطبع عاد الالزام والشرح لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك **وهم وتنبيه** اولا لك
تزيد مقول الراجح على الاصول التي تقررت انه يوجد عن جسم حاو وآخر غير جسم
يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وجود الحاوى مع وجود المحوى الجسم الآخر بالذات
ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان مملنا
فيكون حال ما يحب الحاوى والمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب اول عند التحقيق
وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك
القياس لا يفرض امكان الخلا بوجه انما يفرضه تجرد الحاوى في باطنه ثم تجرد الحاوى
لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا
بحسب العلية والمعلولية بحيث لم تكن علية ولا معلولية لم تجب بعدية ولا قبلية
ولما لم يجب ان يكون ما به العلة علة لم يجب ان يكون ما به القبل بالعلية قبلا اللهم الا
بالبرهان هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوى والمحل
الذي هو علة المحوى لما صارا معا عن علة واحدة حقيقة وجبا عنها معا والمحوى ليس مع
وجود احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجود الآخر الذي هو الحاوى ايضا واجبا
وحينئذ يعود المحذور والتنبيه للجواب مع الذي سبق مع زيادة ايضاح وهو غني عن الشرح
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى حيثما حسب اعتبار نفسيهما غير واجبي
الوجود

الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن
هناك تجرد لشيء ولا امكان ان لم يملا كان خلا انما يفرض ما يفرض اذا كان تجرد فيلزم
تجرد ما ان يكون الحد محيطا بملا او غير محيط به فيكون خلا هذا الفصل واضح وقد
مر مرارا سببه في اثناء شرح ان امتناع كون الحاوى علة للمحوى **اشاره** وهذا القول
واجب بعينه نسبب التقدم الى صورة الجسم الحاوى ونفسه التي تكون صورته او الى جملته
اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلت العلة صورة
الحاوى او نفسه التي تكون مجردا لصورته اي يكون العلة هي صورته او عين صورته او جعلت
العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان الخلا حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها
لا تكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع **تذنيب**
قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها للبعض واتت ايضا اذا فكرت
في نفسك علمت ان الاجسام انما يفعل بصورها والصور العامة للاجسام والتي هي
كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها والتوسط للجسم من الشيء
وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم فاذن
الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون
معدة للاجسام اخر لصور ما تتجدد علمها او اعراض لما تبين امتناع كون كل واحد
من السماويات علة لما تحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة لحاويه كان
الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها للبعض مما يقبله الاذهان سريعا فجعل
الشيخ هذا الحكم تتمة للفصول المتقدمة لكن لما كان اصل الحكم بالبرهان
حسنا لك ان تريد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان
مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما
تكون موجودا بالفعل بصورته وتكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل ما دامته لانه لا يكون ما هو موجود
بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون الملاقة
فاعله بان الملاقة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال
نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغير صور ذاته فذاته البسيطة
فاعله وقابلة معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون
قابلا وفاعلا معا شيء واحد فان الفاعل حيث يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل

فيه المقبول لم يمكن الواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان ح اما اذا اختلف
المقبول او المفعول فقد يكون متلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة عما دونها وهنا
لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة مالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة
الى صورة الحالة فيها وهما متغايران وازيد التعليل بدلالة باطل واما قوله الشيخ ص
على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان عاما كما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه
عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا محردا فيصح ان تقارنه صور المعقولات وان كان
موضوع الاعتبار شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل لكل الصور وبالاعتبار الثاني
قابلها على ان الجمع ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور
الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد
الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما تصدر
عنها تعود قوامها بها يصدر بتوسطه تلك المواد فما كان مشاركة من الوضع وذلك فان النار
لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسم يحاذي الشمس او نحو ذلك
شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الجسام كالنفس المفارقة بذواتها
دون افعالها لكن النفس انما حلت حالة جسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بدلك
الجسم وفيه والا كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا
لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة له الوضع المقدمة الثالثة
ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا الا وضع له والا لكان وغير مشاركة الوضع
هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون او علة جزئية اعني مادته وصورته
وهذا اقرب فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل
بصورها اسارة الى المقدمة الاولى في قوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالة لها
يعني النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله
ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم هو او صورة اسارة الى المقدمة الثالثة
وقوله حتى يوجد هما او لا صوحل بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور
الجسمية لا تكون اسبابا لهيولیات الاجسام ولا صورها بتيحه وهنا لك يسد امتناع صدور
الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصورها تتجدد
عليها او اعراض اسارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها
معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول العراض فان
بعض

بعض الاعراض ايضا تعرض على الاجسام عند مفارقة صورة تلك الاجسام مستعدة
لقبولها ولذلك سقى موجودة بعد انعدام ما نظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام
للتسخين وسقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول
المشتملة على اثبات العقول هذا ده تحصيل جد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة
وانه ليس واحد الوجود الا واحدا فقط لا شارك شيئا آخر في خس والنوع مكون هذه الكثرة من الجواهر
الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السمائية معلولة لعلل غير جسمانية
ممكنة هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واحد الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ الا ثنين معا
الا بتوسط احدهما وانه لما كان للجسم الا بتوسط وجب ان يكون المعلول الاول من هذه الجواهر
من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسمويات
بتوسط العقلات وثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة
وثبت ايضا ان واجب الوجود واحد وان وجود الوجود غير مقول على كثيرين قول الاجناس
والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة الاجلها وسم
الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان ان اثبات الموجودات على هذا لذلك اصولا من كرانه قد ثبت من
استناد السمويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى هذا الا واجلية وامتناع
كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد
من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة عن الواجب بتوسط ذلك الواحد
والثالث ان السمويات صادرة من هذه الجواهر والاجل هذه الفوائد سمى الفصل ايضا
بالتحصيل زيادة تحصيل وليس يجوز ان تترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم
السماوي عن آخرها لان كل جسم سماوي صدر عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط
جرم فحسب ان يكون الاجرام السمائية تترتب في الوجود مع استمرار باقي الجواهر العقلية
من حيث لزوم وجودها بازلة في استفادة الوجود مع نزول السمويات هذا الفصل
يستدل على سور حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة
عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات منتزلة تعدها وذلك لان
العقول اذا انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة
لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول بازلة في استفادة الوجود منها الى
عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع
العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالدها في غاية الاخلال المتوالية ولا عساه ان العقول

زيادة تحصيل

للاحلاك و العدول حزم بكونها مستمرة حتى لا فلاك و بانها لا يكون اقل عددا من الافلاك وبان
الحكم الحزم مما عدا ذلك مما نقل اليه العقول البشرية و ظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح
على السيد بتجويز عالم بجزم هو به سخف زيادة تحصيل من الضرورة اذ من يكون
جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي و جرم سماوي اراد ان بين كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول
فبدا بالاشارة الى اول كثرة و حيث صدورها عنه و هي جوهر عقلي و جرم سماوي و معلوم ذلك لان وجود
صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مما استمر وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور
جرم سماوي و جوهر عقلي و ما عن جوهر واحد عقلي و لكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد ناقض
القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و بادى الرأي القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه محرز هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدا الاول
شيئا واحدا و عن ذلك الواحد واحدا آخر و هلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في
الترتيب عليه الا اما على الولاء او بوسط الغير من الجهل و هذا اظهر الفساد فان وجود
موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه
الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا كثرت جهاته و اعتبارات حصل صدور عنه اشياء
كثيرة عبر مترتبة و لذلك الحكم يصدور اعراض كثيرة معلومات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية
البسيطة لكثرة جهاتها و اعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض و الى هذا المعنى اشار الشيخ
بقوله و معلوم ان الاشتراك لا يلزم من وجه واحد من حيثيتين و لكثرة الجهات و الاعتبارات
ممتنع في المبدا الاول انه واحد من كل جهة متعال عن ان تشتمل على حيثيات مختلفة و اعتبارات
متكثرة كما مر و عن ممتنع في معلوليته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه الكثير من واحد و امكن ان
يصدر عن معلوليته فبدا وجه امتناع اسناد الكثرة الى الاول و وجوب اسنادها الى غيره
بالاحتمال و بقي ههنا سؤال كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات
بالتفصيل و تقديم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدا اول و لكن او صدر عنه شيء
واحد و لكن ب ممكن في ذاته معلولا لانه لم من الجائز ان يصدر عن آ بوسط ت شيء
و لكن ح و عن ت و حده شيء و لكن د فنقول في بيانه المراتب ثلثة لانه لو قام احدهما
على الآخر فان جوزنا ان يصدر عن ت بالنظر الى ما شيء آخر فهما في بيانه المراتب ثلثة اشياء
و لم من الجائز ان يصدر عن آ بوسط ح و حده شيء و بتوسط د و حده ثان و بتوسط ح د
معا ثالث و بتوسط ت ح رابع و بتوسط ت د خامس و بتوسط ت د ح سادس و عن
ت بتوسط ح سابع و بتوسط د ثامن و بتوسط ح د معا تاسع و عن ح د و حده عاشر

وعن

و عن ح د و حده حادي عشر و عن ح د معا ثاني عشر و يكون هذه كلها في بالثة المراتب و لو
جوزنا ان يصدر عن الصافل بالنظر الى ما فوقه شيء و اعتبرنا الترتيب و المتوسطات التي يكون
فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا حاورنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له و لكنا نمكن ان نصدر اشياء كثيرة في
مرتبته واحدة عن صدر واحد و اذا تقرر هذا فنقول اذا صدر عن المبدا الاول شيء كان لذلك الشيء
هوية مغايرة للاول بالصدور و مفهوم كونه صادرا عن الاول عن مفهوم كونه ذا هوية ما
فاذن ههنا امران مفهوان احدهما الامر الصادر عن الاول و هو المسمى بالوجود و الثاني هو الهوية
اللازمة لذلك الوجود و هو المسمى بالماهية فهي من حيث الهوية نائبة لذلك الوجود لان المبدا
الاول لم يفعل شيئا لم تكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود نائبا لها لكونه صفة
لها ثم اذا قيست الماهية و حدها الى ذلك الوجود عقل الامكان هو لازم لذلك الماهية بالقياس
الى وجودها و اذا قيست و حدها بل بالنظر الى المبدا الاول عقل الوجوب بالغير هو لازم لذلك
الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدا الاول و لذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية
و الوجود بالامكان و الوجوب و اتصافا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول و حده قائما بذاته
لزمه ان يكون عاقلا لذاته و اذا اعتبر ذلك له من الاول لزمه ان يكون عاما للاول و هذه ستة
اشياء وجود و هوية و امكان و وجوب و تعقل للذات و تعقل للمبدا و احد منها في اول
المراتب هو الوجود و ثلثة في بالثتها هي الهوية اللازمة للوجود بانها غايرته للاول
و التعقل بالذات اللازم له لتحرده و التعقل للمبدا الذي استفاد من الاول و بالثتها
و هو امكان و الوجوب المتغايران عن الهوية و ذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار
نقل ما عليه فهما في بالثة المراتب على الوجود و التعقلان في بالثتها و اسم العقل الاول
بسائر هذه الامور تضمنا و التزاما و ان كان المحمول الاول من هذه الحملة ليس بالحقيقة
الا واحدا و الهوية و الامكان يستركان في انهما حالان لذلك المحلول في ذاته من حيث كونه
بالقوة و الوجود و التعقل للذات يستركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل
و الوجود و التعقل للمبدا يستركان في انهما حالة المستفاد من مبدائه فهذه الاحوال
الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث للوجود و العقل و الاول و الثانية تستركان في انهما
حالة في ذاته و الثالثة يمتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى مبداه و هما المرادان من قول من
ذكر التثنية و اذ تقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن و نقول قول الشيخ ممن الضرورة
ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي و جرم سماوي يدل على انه لم يحزم بكون العقل الاول

مصدرا للفلك الاول او السبيل الى ذكر ما يحكم بالامكان فيه من صدور الفلك الاول وجوه عقلى
سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن اذا كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع
الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا اشبه ان صدوره لا يكون هو العقل الاول
فان الكثرة فيه لا تسلم عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل
الاول **قوله** ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما لكل شئ منهما انه بذاته امكاني الوجود
وبالاول واجب الوجود وانه بعقل ذاته وبعقل الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى
العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور والسته المذكوره
ولم يذكر الوحدة والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات الاربعة
له هي الاربعة التي ذكرها لا غير **قوله** فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له
من حالة عنده مبدأ الشئ اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني
ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول مما يعتبر عنهما بعقل المبدا ووجود الوجود اللذين
مجموعهما حال المعلول بالقياس الى مبداه وهو افضل حاليه المذكورتين التي بها صار
مبدأ لعقل آخر **قوله** وبما له من ذاته مبدأ لشئ آخر اشارة الى حاله في ذاته
المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبدأ للفلك **قوله** ولانه معلول
ولا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على
كثرة تخالف الواجب لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول مع كمالاته اللازمة له
لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ واحد كما مر **قوله** وكونه اولا
ماهيته امكانية ووجود من غير واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لزمهما
من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لوازم ووصفهما بالامكان والوجود بنسبتهما
على استلزامهما للاوصاف المذكورة **قوله** ثم يجب ان يكون لامر الصورى منه مبدأ للكاين
الصورى والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكاين المناسب للمادة اى ينبغى ان يسند عليتة للفعل
الذى تحته الى حاله التى له بالقياس الى مبداه وعليته للفلك الذى تحته الى حاله التى له
فى ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبداه بالصورة اشبه والمعلول
يشبه العلة وينا سبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذى وجب به
مبدأ الجوهر عقلى وبالآخر مبدأ الجوهر جسمانى ثم اشار بقوله وجوز ان يكون للاخر
تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاليه
فى ذاته الى الحالتين المذكورتين اعنى التى له من حيث كونه بالقوة والتى له من حيث كونه بالفعل
فانه

فانه بالاول صار مبدأ لصورى الفلك التى يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثانى صار مبدأ
لصورته التى يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميتين ذاتهما
وجوديتين لغيرهما كانت المادة عدمية بانواعها وجودية بالصورية ولاجل كون الماهية
متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة
على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر فى النمط الاول ولاجل كون الوجود
اقرب الى المبدا فى الرتبة كان للصورة تقدم العلية على المادة وهذا ما اردنا بيانه
وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد
تحيروا فى حل المسئلة واقدموا اجلهم بها على تحبير المتقدمين فى الحكمة والتشيع
عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى
المراتب السافلة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان تنسب الكل
الى المبدإ الاول وتجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذات تشبه
المواخذات اللفظية فان الكل مستفور على صدور الكل منه حال علاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما
يسند ونه الى العلل الاقتضائية والعرضية والى الشروط وعن ذلك لم يكن ذلك منافيا
لما استسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم فى هذه المسئلة
الى الوهن والركاكة للنسب المذكور وقد ذكر فى الشرح ان الشيخ خبط فى هذا الكتاب
وفى سائر كتبه ان كلامه مضطرب تارة فانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول الماضى
من الامكان والوجود وتارة لانه بعقل نفسه وبعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه
ان يفصل فان المحجة غير ايقة هذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجود وحده
مصدرا للعقل الاخر فى موضع من كتبه التى وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدا
والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسايله بل جعل عقله الاول الموجب
لوجوده مبدأ للعقل الاخر ولعله ذهب فى كتاب اخر وقته الى هذا الفاضل الى ما خالف ذلك
واما جعل الامكان فى عقله لنفسه مبدأ ان لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما
كما مر واما المحجة التى ذكرها ان كانت هى الدليل على هذا الموضع على قصور بل
لعمرى خلل فى الشيخ بمحجته فى موضع خرست السنن الفصحاء فيه فضلا وشرفا
ثم انه استغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجود وغيرها
لا تصلح للعلية فى هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا اعلى منه او امورا

شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب السافلة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان تنسب الكل الى المبدإ الاول وتجعل المراتب شروطا معدة لافاضته

مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من
الكلام عليه انما على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست علة لامستقلة بانفسها
بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك
بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على
ما تقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المحلول الاول والجواب ان يكون
متقوما من مختلفات والامكان الاول علة لها والجواب ان المحلول الاول يطلق على العقل
الاول مع جميع ما له فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها فيطلق على الصادر الاول
وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول
بانه مقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا منافضة بينهما والشيخ قد صرح
بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمتنع ان يكون عن شيء
واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدا قوامها
بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه جملة وحال او صفة او
معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وهلم جرا ولك ان تتبع
من هيا لك كثرة كلما يلزم ذاته فصح اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي الجملة الامكان
وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المحلول الاول
لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر خمس لما الحقه لان ذلك
يقتضي كون المحلول الاول مركبا من خمس وفصل اقول وهذا اخبط وقع منه لاشتباه
الاجزاء الوجودية بما هي محمولة في الاذهان ثم قال بعد كلام ولو قنعنا بمثل هذه
الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فمن حاصلة لذات الله اذا اخذت مع السلوب
والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير والمطلوب
مبدأ ثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون لا شبه بالصوره مبدأ
للكاين الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكاين المناسب للمادة دليلا ولا ادعى عليه في
سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا ابانت الرجل
العلمي بقول هذا اشرف وهذا اخسس فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف استجاز
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان
احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب
الانقص وجب اسناده الى السبب الاتم لان المحلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا
موضع

موضع علمي وله نظائر كثيرة لاحظها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع وافضل
يتبع افضل من حيثيات كثيرة ثم حكم الاجلاء بان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان
لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العلمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى
مبدإها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها
على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم
ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في
كتابه مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية
فقط وسيأتي اعتراضات الفاضل الشارح تنحل بما مر وهم وتنبيه ولسائل ان يقول
ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات
كل عقل يوجب وجود مختلف وتتسلسل الى غير نهاية وانت تعلم ان الوجوب لا ينعكس كليا
بقرير الوهم ان يقال الاختلافات الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل
وفلك مما تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب
ان يكون تحت كل عقل عقل وذلك الى غير نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا قلنا ان كل
عقل وفلك يصدر ان معا عن عقل قبل ذلك العقل يشتمل على اكثر مما يلزم من ذلك ان كل عقل
يشتمل على اكثر مما يصدر عنه عقل وفلك معا وان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك
ان العقول لما تشبهت بمبدعها لا بد حتى يكون مبدعة المقتضيات تذكر فالاول
يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك
يصدر عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم
سماوي لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان
العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي وهذا معنى
كون المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وتوسطه جوهرا عقليا
وجرما سماويا لمس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقلا
واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل
الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدا الاول بوسط العقل الاول كلام مجازي
لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسيط بل هو العقل الاول فقط ثم انه
لم يؤيد دعواه ببينة بل قال لانه بخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة
لان الابداع الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد

العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا معدوما بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات
التي لا تستغني عن علتها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه
الصفة وجه وهذا لكل يتبين ايراد ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي
الفصل ظاهر واما وسمه بالمثل لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بتريل العقول
والافلاك والغرض منه اما تصور الجميع معا اشاره فيجب ان يكون هيولى العالم
العنصري غير مادة العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه والا لكان
ذلك استدراكا لزوم ما لم يقترن بها الصور بريد بيانه ان تعدد صور ما في عالم الكون والفساد
عن مبادئها وبدأنا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل
الذي ابلزم عنه جرم سماوي واليه تنتهي العقول وتوجد بالفعال عقول لما كانت الاجسام
الكائنة وهذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن
ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع
من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء مشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن
وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولما كانت هذه
الاجسام مولفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلا للتغير
والحركة في حد ذاته وجب ان يكون اختلاف صورها مما تؤثر فيه احوال الاجرام السماوية
وان يكون استدراك مادتها مما تؤثر فيه احوال الاجرام السماوية واستدراك
تستدرك الطبيعة المتضيفة للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب
ان يقتضي ذلك الطبيعة تاثيرا في وجود الهيولى المشتركة ويكون ما تختلف فيه مبدأ تهيؤها
للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها
لا يمكن ان يكون علة للمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الصور الكثيرة المشتركة في النوع
او الجنس لا يكون وجودها بلا مساعدة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط
واحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول يكون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو
الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السموية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل وحينئذ
الانفعال كما انه في ذلك العقل رسمها على جهة التفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ
فلا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن الباقي وجود العقل والطبيعة
المنفعلة الفلكية واستقرار لزوم المادة عالم تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول
فان قيل الكلام في امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة
الجسمانية

الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شركة
في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة
في حد كما مر قوله واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها
بحسب ما تختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية
صدور المادة العنصرية عن صورها اشتغل بذكر الصورة وبتزايها ايضا وذلك
العقل ولكن تختلف الهيولى المشتركة بحسب استحقاقات المختلفة المنسوبة الى استعدادات
المختلفة الحاصلة من احوال اوضاع الكواكب وحركاتها وذلك بانها يكون اذا اختص
المادة ما ينزل من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بوسطة منه جعلها
على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة
وارتسمت تلك المادة فاذن هذا مخصصات مختلفة ومخصصات المادة محدثها
والمحدث هو الذي يحترز عنه في المستعد امر ما يصير منا سببته لذلك الامر شيء بعينه اول
من مناسبته شيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور
ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب
احوال المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينتسب الى جوهر المواد نسبة واحدة فلا يجب
ان يختص به مادة دون مادة الا امر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن البدن وجود
الصور المختلفة والاستعدادات المختلفة ومثاله المادة اذا افرط تسخينه فان مادته
بذلك يصير بحيث المناسبة للصورة المائية سديد المناسبة للصورة الهوائية وهذا
هو الاستعداد فصار من حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها وتنزل الصورة المائية
منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية
بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال تترقى عن احوال الادهام تفاصيلها
وان فطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر يريد ان يشير الى اختلاف صور
العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية بتفصيل
كرة كرة بلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان يفصل حشو الفلك الاخير الى الاربع كرات التي هي مواد العناصر
وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد ترقى عن ادراك الاذهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء
ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه زعموا ان الفلك لانه مستدير
فيجب ان يستدير على شيء بالذات حشوه ملزوم من حاكيه له التسخين حتى يستحيل نارا
وما بعد عنه يبقى ساكنا فيصير ارضا وما يلي النار منه

احراك
سبب مع

يكون حارا او لكنه اقل حرا من النار وما يلى الارض يكون كثيفا ولكن اقل تكثفا من الارض
وقله الحر وعلة التكثف وجبان التوطئ فان البوسة اما من الحر واما من البرد لكن
الرطب الذى يلى الارض هو ابرد والذى يلى النار هو احر وهذا سبب كون العناصر ثم قال
ان ذلك ليس بسديد عند المفتش لانه يقتضى ان يكون الوجود اولا للجسم البسيط فى نفسه
احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق
ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التى هى الابعاد حتى يلزم ان تقترن به صورة اخرى
فان الابعاد بنفسها فى وجودها صور اخرى تستبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل
الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يقبل عن فى الحركة او السكون
الا وقد تمت طبيعته للزم جواز ان يكون اذا تمت طبيعته تستحفظ باصلح المواضع تحفاظها
فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال وكما شبه ان يكون
الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه للملاء التى تحدث بالشركة تفيض الى ما فوق الجرام
السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة فى اربع جمل عن كل واحد منها
مايهيئها الصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله
لفيض عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة توجب انقسامات من اسباب الخفة عليه
قوله ويحدث فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية اختراعات
مختلفة الاعدادات لقوى تفعلها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة
من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم اراد ان ينبه الى اسباب الاختراعات التى هى مبادى
التركيبات فذكر انها انما تحدث بسبب اجتماع نسب العناصر من السماويات والثانى امور
منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة
ذلك الموضع وتوسط القمر لتسخينها وتوسط السحونة لخلخلة الجسم المتسخن
او اصعاد وبسبب التخلخل او الصعود لا خراجه عن موضعه الطبيعى وبسبب الخروج من
موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالميات الفائضة على
الطبائع والصور والنفوس التى هى صادرة لا افعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور
الملكية التى هى مبادئ حركاتها فصير هذه الصور بسببها فعاله وهو ادناها وواداة
غيرها واذا صارت فعاله صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما
يشاهد من القوى الغاذية فصارت علة للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة
عن السماويه ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماويه انما هى
منبعثة

منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الميات المذكورة التى تعد موضوعاتها الاركون
مبادى افعال لحصولها وبعد حصول الامتزاجات عن هذه السببين تحدث الصور المحلفه
وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتيه
والحيوانيه والناطقه فنفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره
فى النمط الثانى قوله وعند الناطقه يقف ترتسم وجود الجواهر العقلية وهى المحاجة
الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجمله وان اوردناها
على سبيل الاقتصاص فان تامل فيما اعطيتك من الاصول عند لك سبيل تحققها من طريق
البرهان نشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقليه جوهر عقلى هو النفس الناطقه كما
كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا
غنيا فى ابداعه عن رياض الغير والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا نوبا بط
كثير محدثا محدودا ما ده كان كالة متاخرة عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال
من الفاضات الجواهر العالية العقليه عليها بالآلات البدنيه وما يليها من اجسام
التى تعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الامر الى آخر المراتب قطع الكلام فى هذا النمط
والفاضل الشارح اورد اشكالا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت على سبيل
اسبابا للترجح وان كانت وجوديه لحكمهم بصدورها عن السماويات لبعض اعتراضهم
بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان
انواع ذلك القول الصور تصدر عن الاجسام فلا كلام فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى
والاعراض الجسمانيه اليها ممكن وذلك مما يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض
الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرائط
اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور
والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع عن محصورة عنه وهذا ناقض
قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا السبب فى ذلك اختلاف القوابل فهلا
اسندوا ذلك الصدور الى المبدا الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض
قد نسبه فى بعض كتبه الى الشهرستانى رحمه الله ثم اورد عنه جوابا نسبه الى
بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او
عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعله بتوسط الآلة
ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضى عند اصولهم

اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في ان الفعل بتوسط الآلة
والمادة عندهما لم انما يجوز ونه في النفوس فقط والحواس الصحيح ان تقال صدور الافعال
التي لا يحصر عن فاعل واحد انما تكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل
لا يمكن ان تكون سببا لكون الفاعل على نفس بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المكنة
بل انما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور عن كل مادة وتخصص كل فاعل
به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة
والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما تقرر من المبدأ
الاول بحيث يمكن استمداله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال
السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة
او ينتهي الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشكل مكرر فقل تفهم
حوابه

النمط السابع في التجريد

يريد ان بين هذا النمط وجود بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها على ايدان
موما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها
ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزوية على الوجه الاشرف
من وجوه التعقل وكيفية كونه علما سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات
مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك
من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية

تنبيه تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من
الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد لما ذكر
في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالانسان لان مبدأ
الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ انشاء منه وذا معاد عاد
اليه ومراتب البدو بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها
مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها
مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولى من هيولى
الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو وتكون بعدها مراتب
العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية
وغيرها

وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها
والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما مر استكمالا
افعالها كما كانت العقول المرتبة الاولى مشتملة عليها استكمالا فعليا فبالعقل المستفاد
عاد الوجود الى المبدأ الذي استمد منه واتى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان
الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب بحسب قرب الجواهر على الامكان في مرتبة من الجانبين الى الهيولى
التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وبحاذيها في الجانب الاخر العقول
المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفوس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية للعقول النفس
غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم ان يكون آلة له
وحافظا للعلاقة معه بالموت لا يضر وجودهم بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية
العقلية لما كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب الوجود استغل بالبحث عن حالها بعد
تجردها عن البدن واستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما تبعها عن مخلقه
الوجود شيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغير على بقائها بعد
الموت كذلك واشار بلفظة ما الى ما مر في النمط الثالث من علم انطباع النفس في الجسم وبقوله
التي هي موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها بعد بقائها التي بها
استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها
بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه جعل قوله فاستحالة
الجسم عن كونه آلة لها تضر وجودها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتمم مقصوده بقوله
بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته
التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الكتاب على ما ذكر الشيخ ابو البركات
البغدادي واعلم ان اسناد حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده
حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس اذ النفس كما كانت حافظة لها
بالذات والجسم حافظ لها بالعرض وذلك ان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما
تطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم
وعلم تطرق الفساد الى الشيء مما من شانه ان تطرق منه الفساد حفظ عام الذلك الشيء الذي
حفظ بالعرض مع ان الشيخ اكثر هذا المطلوب عما اورد بعد هذا الفصل تبصره
اذ كانت النفس الناطقة واستعدادها لملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
لانها تعقل بذاتها كما علمت لانا نتمها ولو عقلت بآلتها لكان لفقدان الآلة كلال البتة الا

ويعرض للقوة كلال كما يعرض للآلة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل
كثيرا اما بكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال والقوى الفعليه اما ثابته واما
فى طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها
فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استنباء عن الماشى انتج وان بدل بيانا فاقول ان
الشئ قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه وليس ذلك دليلا على انه لا فعل له
فى نفسه فاما اذا وجد قابل يشغله عن غيره ولا يحتاج الى ان يدل على ان له فعلا نفسه
التبصره جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظان
ففى تسمية هذا الفصل بالتبصره دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيما وضع من
الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغه عند حث الغافل عن ادراك
الشئ الحاضر امامه انما تكون فى بسبته الى المعنى الكثير منها فى نسبته الى النوع واما كون
هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته وما عداه
يفيد استبصاره بغيره وقوله اذا كانت النفس الناطقه الى استغنائها عن الآلة
بالعقل الفعال لم يضرها فقد ان الآلات تكون ازلية كما سلف فى الفصل السابق موجودا قابله
ومعلوما فقد ان الآلات بعد حصول ملكه الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا تضرها فى بقائها فى
نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الثانيه المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل
لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقوده ليست بآلات لغيرها وقوله
انها بعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر فى النمط الثالث وبان يكون النفس عاقلة بذاتها
لا بالآلات البدنيه ثم انه اراد المبالغة فى ايضاح ذلك لتتضح الفرق بين الكمالات الثانيه
الباقيه مع النفس والكمالات البدنيه الزائله عنها بعد المفارقه فذكر على ذلك اربع حجج منها
واحده فى هذا الفصل وهى استثنائيه متصله مقدمها قوله ولو عقلت بالآلة وتاليها
متصله كليه موجبه هى قوله لكان لعدم الآلة كلال الا وبعدم القوة كلال وصورتها
هكذا لو كان بعقل النفس بالآلات البدنيه لكان كلما عدم لبعض الآلات كلال عدم لبعض
كلال وذلك واضح وان اختلال الشرط يقتضى اختلال المشروطة وقوله كما عدم لحاله
لقوى الحس والحركه استشهاد بالافعال التى يصدر عنها بالآلات البدنيه وتحمل باختلالها
وفائده هذا الاستشهاد ان وجود الفاعليه قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد
صدور الفعل عنه دفعات كثيره وقد يكون بسبب الحرية الحاصلة له عند استحضار صور
افعال مختلفه صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار
وربما

والانسان فى سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو بالوجوه الثلثه جميعا
ويكون اجود احساسا بالوحدين الاولين اعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضيه لاستثبات
المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق
من الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله ولكن ليس يعرض
هذا الكلال استثنا لنقيض التالى وهو متصله سالبة كروية تقديرها ولكن ليس كلما
يعرض للآلات كلال يعرض للنفس فى تعقلها كلال بل قد يكمل الآلات والكمال مع تعقلها بل
اما سمعت واما تزيد ونموا كما فى سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالى الافكار المؤدية
الى المعلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى بازدياد كمالاتها
وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنيه وههنا قد تمت
الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بشئ وهم ممكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان كلال النفس
فى تعقلها مع كلال الآله دالا على ان تعقلها ليس بالآله لكان وجود كلال النفس فى تعقلها مع
كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثنا لعين التالى وهو غير منتج
ثم زاد فى بيانه بان وجود الفعل الشيخ صورة معينه يدل على كونه فاعلا مطلقا اما
على انه فى صورة معينه لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على
ذلك يجوز ان يكون المعتبر فى بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنيه
وهو باق الى آخر الشيخوخه ويكون النقصان الحاصل بعد زمان الكهوله واقعا فيما يزيد
على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل فى آخر الشيخوخه فانه واقع فى نفس ذلك المعتبر وحينئذ
يكون النقصان الثانى مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبره فى بقاء القوة الحيوانيه
حدا اما الى بقى بكل القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والاسقاص فيها وراءها ثم انه حمل
الازدياد فى الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى ذلك السن مع عدم اختلال
واقول القوة الحيوانيه تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذى به يكون الحيوان حيوانا
وعلى الكمالات الثانيه الصادرة عنه والاول امر يحتمل الزياده والنقصان بخلاف الثانى
والحد المعين من الصحة الذى لا يزيد ولا سقص معتبر فى بقاء الاول واما المعتبر فى الثانى
فالصحة القابله للازدياد والاسقاص ولذلك يزيد بذلك الكمالات بازديادها وينتقص
وههنا لبس الكلام فى الكمال الاول للنفس العاقله بل فى كمالاتها الثانيه القابلة للازدياد
والاسقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفه الاحوال لاختلفت اختلافها
كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس كذلك واما حمل الازدياد الحاصل فى الكهوله على اجتماع

العلوم الكثيره فغير مالحق فيه على ما مر هذا مع ان النسخ معترفة بان هذه الحجة والحجة
التى اوردها بعدها من الحجج الاقناعيه فى هذا الكتاب على ما ذكره فى سائر كتبه يعنى انها
تكون مفنحة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلميه تكون هكذا
لا على ما يستعمل فى الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا
فمبنى هذا الاعتبار يشمل التجريبيات وما جرى مجراها مما تعد فى الطبيعيات زياده نبصره
تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان كلما تكرر الافاعيل الاسيما القويه وخصوصا
اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف فى مثل تلك الحاله عن مشعوريه كالرائحة
الضعيفة اثر القويه يقال خرجت اثر فلان بكسر الهمزة اى فى اثره وهذا
حجة ثانيه ويقربها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة يكل
قوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربه فظاهرة واما
القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات تلك القوى
كتاثر الحواس عن المحسوسات فى المدركه وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى المحركة
والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيومئله والفعل
وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طباع الجواهر التى تتالف موضوعات
تلك القوى عنها فتكون تلك الطباع محتورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها
والسارع والمقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعا وربما بلغ الكلال والوهن حدا تعجز
عنده القوة عن فعلها او تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن ابصار
او تعمى قوله وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرة بخلاف ما وصف هذه القضية
هى صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان افعال العاقلة قد لا تحلها كثرة الافاعيل
وكل قوة بدنية فربما تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة
وان كان يعقلها مع انفعالها لكنها لا تضعف فى تلك الانفعال لبساطة جوهرها
وخلوها عن المقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف
ولم يقل دايما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة التى هى قوة بدنيه
فقد تضعف عن التعقل لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال
يوهن القوى البدنية او يبطلها دايما ولا يوهن العقلية دايما بل ربما يقويها
ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بجواز كون العاقله كحالفه
لسايز القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يتم اختصاص البعض بالكلال

دون

دون البعض ساقط لان القياس المذكور بإزائه واما قوله الحيوان مدرك للنقة فلا يحتمل
الجدل فان الحكم بان الصعف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس شيء من الناس
لا يعنون بقوة المحسوس كذره ولا بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تاثيره فى الحاسة
وضعفه زياده نبصره ما كان فعله بالآلة ولم يكن لم فعل خاص لم يكن له فعل
فى الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك الآتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه
لانها لا آيات لها الى الآتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآتها وليست القوى العقلية
كذلك فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهى اوضح من المذكورتين قبلها وهى مبنية
على قضيه واضحة هى ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له فى شيء لا يمكن
ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء وتتفرع منه مقدمة هى كبرى هذه الحجة وهى قولنا
كل مدرك بالة جسمانيه فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانيه
لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها
ولادراكاتها ونجمع ما يظن انها الآتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بالة
جسمانيه واعترض الفاضل الشارح على ذلك بمنع تعلق المدركة الجسمانيه بنفسها
وباعدادها مندفع بما مر فى النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة فى
الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التى لا يمكن لها ان
تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانيه المدركة
بادراك كل شيء زياده نبصره لو كانت القوى العقلية منطبعة فى جسم من قبل او دماغ
لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهى اوضح الحجج على
هذا المطلوب وهى مبنية على مقدمات احديها ان ادراك ما يكون بمحاذاة صورة المدرك
للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته
وان كان مدركا بالة كانت بحصولها فى آلته وهذان مما مر بيانهما فى النمط الثالث
والثالثة ان الامور الجسمانيه لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التى هى موضوعاتها
فاذن تلك الاجسام الآتها فى افعالها وهذا مما مر بيانه فى النمط السادس والرابعة ان
الامور المتحدة بالماهية لا تتخاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتخاير
الاشخاص المتفقه بالنوع او غير مادية كتخاير الانواع المتفقه بالجنس وسبب اقتران
البعض شيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادى وهو كتخاير الانسان الخزى للانسان
من حيث هو وطبيعته او غير مادى وهو كتخاير الانسان الكلى للانسان من حيث هو وطبيعة

ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقه بالنوع من غير تغاير المواد وما تحوى
محراها على ما يتبين في النمط الرابع واذ تقدم هذا فمقول هذه الحجة استثنائية من
متصله مولفة من حملية ومنفصلة ومعنى قولنا لو كانت القوة العاقله منطبعة
في جسم لكانت معا دائما تعقل الكل الجسم او بعض متعقله له في وقت معين او وقات
واللزوم اما ممنوع بابطال قسم آخر تصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل
العاقل الكل الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بانا نلازمه المتصله
المذكوره قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشاره الى المقدمه الاولى
التي دل عليها واما اوردها من القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فسادها وقوله
فان ابتدأت تعقلا بعدما لم يكن ملكون قد حصل لها صورة المتعقل بعدما لم يكن لها
متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد
الصوره اللازم لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة
ومعنى كون الة المدرك المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صور المتعقل
من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولان حصوله متجدد
فهو غير الصوره التي لم تزل له في مادته بالعدد اشارة الى تغاير الصور من اعني صور
الاله المتجدده عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم
للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل مادة واحدة ملنوفة باعراض باعيانها صورتان
لشيء واحد معا اشارة الى المقدمه الرابعه وانما قيل المادة باكتنافها اعراض باعيانها
لان الاعراض المختلفه قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا
اشاره الى ما مر في النمط الرابع وعند ذكر ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو
فرض استئناف تعقل الاله وظهر من ذلك ان العاقله انما كانت عاقلة بالصور المستمرة
الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقله متعقلة
لانها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة قوله والقوة المتعقله مقارنة
لها دائما اشارة الى حيثيتها في جميع الاوقات قوله واما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل
دائما او لا تحمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى المنفصله المانعة التي
تالي تلك المتصله قوله وليس واحد من الامرين بصحيح استثنا النقيض التالي لفساد قسمي
المنفصلة محالان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو
كون العاقله منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمة
المذكوره

المذكوره في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السما ليس سما وللسما
الموجود في الخارج في تمام الماهيه والخارج ان تكون السواد مثل البياض في تمام الماهيه
لان المناسبة من السواد والبياض لو سلم انها في ضمن حالين في المحل محسوسين
اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل الكرسي
السما الموجوده التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا
فاقول ان ماهية الشيء هي ما تحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه
الخارجة عنه والكل اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون
بها ولما كان ذلك كذلك كان محمول القايل المعقول من السما ليس سما وللسما الموجوده
في الخارج هو ان السما المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسما المحسوسة
المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد والا تجرد كان صادقا وان
اراد به ان مفهوم السما نفسه ليس متركبا من المجرد والمقارنة كان كاذبا فان زاد
وقال المعقول من السما ليس سما وللسما الموجود في تمام الماهيه كما قال هذا الفاضل كان
معناه ان المعقول من السما ليس سما وللسما الموجود في تمام المعقولية اي ليس سما ولها
حال كونها معقولة وهذا احد بيانين كما تسمعه فان المعقول من السما هو نفس ماهيتها
الموجود فضلا عن المساواة واما كون السواد سما وللبياض مع تمام المعقولية فظاهر
وظاهر ان المناسبة بين الجوهرين غير واضح وان الفرق بين السما المعقوله والمحسوسة
يكون لاحدهما عرضا في محل مجرد عن محسوسين والاخر جوهرا محسوسا في محل من الطبيعة
النوعية المحصله للماخوذ بان مع عوارض وبارة مع مبادئها والفرق بين السواد والبياض
فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة الماخوذ بان مع فصل يقومها نوعا وبان مع
فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السما المعقوله اذا اخذت مجردة عن عرض
قايم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما تكون ماهية لها من حيث يكون صورة حاصلة في العقل
مطابقة لها ومنها قوله لزم تركب العاقله متعقله لمحلها بصورة مساوية لمحلها
احتماع صورتين متماثلتين في محلهما لان احداهما حالة في العاقله والاخرى محل لها والجواب
عنه بعد ما مر ان العاقله لو كانت محلا للصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت
ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركه الجسم لما مر
في المقدمة الثالثه كان كل فاعل من غير مشاركه الجسم هو غير جسماني فاذن العاقله ليست
بجسمانية ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها اعاد المحال المذكور وان قبل الفرق بين

فرق مع

الصورتين بما ولا ان احدهما حالة في الحاملة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها
فقط فلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء باحد السببين المتقارنين
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متجددتين
الماهيه في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض والا شكال ازيد وجوداتها
الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المتماثلين والجواب
ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة
بالحقائق ومتشاركة في لازم واحد هو الموجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها
وهذا لا يقتضي اثباتها ولا امتناعها متولدة من اصول الفاسد التي سبق ذكرها ومنها قوله
هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او عدم علمها
بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك ليس بلازم الذي ذكر ممنوع بعينه والجواب ان الصفات
اللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد
مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها محيطة بالمادة وعن موجوداتها في الموضوع و
النفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف
الثاني الا حالة المقايسة لعقل ان الشرط زوال تلك الحالة تكمله لهذه الاشارات
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل حتى اله ان يعقل ذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس
عاقلة لذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقتها البدن والذلك
وسم الفصل بتكملة الفصول المنقدمة وجعل قوله فاعلم وهذا ان الجوهر العاقل منه له
ان يجعل ذاته متحدة للمحل المذكور قوله وانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة
للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذ على انها اصل بذاتها كالمركب من شيء وشيء كالهيولى والصورة
عدنا بالكلام حولا اصل من حيث بنية هذا الدليل احتجاجه على بقاء النفس وبديا الاصل كل
بسيط غير حال في شيء من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض
والصور وهو باق مع الحالين وهو اصل بالقياس اليهما وادا تقرر هذا فنقول كل موجود
يبقى زمانا ويكون من شأنه ان نفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة فحل
البقاء غير قوة الفساد وهو الكمال كل باق فيه كل ما يمكن الفساد وكل ما يمكن الفساد باقيا فاذن هما
امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون متملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس اذا كان اصلا فلن
يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم تكن اصلا اي لم تكن بسيطا غير
حال كان اما مركبا واما حالا والحال باطل اما مر والمركب يكون مركبا من شيء بانطباعه حاله اما بعضها
كالمادة

كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في
المركب وهو عين ما كنا نقوله الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض وجودها في
موضوعاتها بقوة فسادها وحدوثها هي موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركب هذا الجواب
عن سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان تكون الاعراض والصور يكون بالقوة ممكنة الفساد مع بساطتها وهلا
كانت النفس كذلك واجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجودها
وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما اذا لم تكن لها حامل ووجود واجتماع الامرين فيها ينافي
بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بحدوثها
بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هو ومما يحدث مما
مما مركب فيه ولا هو محل لشيء غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان
في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل اعاذ النفس الا كي لا تفسد وانما قال بحدوثها
وجودها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاؤه يكونان مع ممكنات الوجود مستفادين
من عللها واعترض الفاضل الساوجي فقال لو كان للنفس هيولى وصورة محالفتين لسائر
الاجسام وصورها وكان الباقي منها هو الصورة والمحل لما كان الباقي من النفس هو النفس
بل جزء منه وجوابه ان لا نكون كما لا انها الدراكية باقية لانها باقية لصورتها والجواب
ان هيولى النفس تكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون
الا كون جزء والا لما وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها
او لم يكن وان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها
هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها واما ان يكون للبدن بانيا في اقامتها او لم يكن وان كان
كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرضنا
من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن بانيا في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن
موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقسمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور الاخر
ان تفسد وتتخير بحدوث انقطاع علاقتها عن البدن لان الشيء لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك
كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس بحسب مقوله الجوهر في مركبة من جنس وفصل والجنس
والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة
وذلك يؤيل ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة فاشتراك الاسم فان المادة والصورة يتقابلان
على ما ذكر وعلى جزأي الجسم بالتشابه والاجتماع انواع الاعراض الضامة مركبة من مادة وصورة
ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والمحل لذلك الامكان

او في اسعنا عما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل هو وقوع الحدوث فليستغن
امكان الفساد ايضا عنه هو وقوع الفساد وان اعوز الامكان الى المحل هو البدن فليكن البدن
ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم العالم للشرط
عند وجدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجودها هو مباين للقوام له او لامكان
فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو بعينه لوجود السواد فيه
حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك امكان الفساد وكذلك امكان كون الشيء محلا
لامكان فساد ذاته والبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها وكذلك الامكان فساد لها
اصلا بل امكان هو هيأة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ
لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا
الا موما هو مبدأها القريب للذات اعني النفس محدثة بحسب استعداده وتهيؤه ذلك
مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان لذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع
من الارتباط وزوال ذلك الحدوث لذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذا زال عنه ما كان البدن
معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة
المقارنة له وزوال ذلك الارتباط عنه فقط واعتنوا ان تكون محلا لفساد ولذلك المبدأ حيث
هو ذات مباين عنه هو ذلك البدن هو هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس حيث هي صورة
او مبدأ صورة لا من حيث هو موجود محدث وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث
ولا انفساد فساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه سبق بعدم البناء الذي كان شرطا
في حدوثه فاذا قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة
ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأه قلنا الفرق بين الامرين فانا لا ان
ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما
يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان علة تامة

وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هي فليفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول الالف
فهل هو حينئذ موجود كما كان عند عالم بعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل
آ اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك فذلك باطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال
له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما تقولون وان كان على انه ذاتها فقد بطل
ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي

هيولى

هيولى مشتركة وتجرد مركب لا بسيط لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة
مع معقولاتها المكتسبة لذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها
بسلك الكمالات ابتدأ فابطال مذهب فاسد وذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين
من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند عقله اياها حتى اولا
منهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا
عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد في فصل متزجم بان واجب الوجود معقول الذات عقل الذات فانه صنف ذلك
الكتاب بتقرير المذهب في المبدأ والمعاد حسب ما استرطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه
على فساد هذا المذهب بقوله فليفرض الجوهر العاقل عقل آ الى آخره وهو ظاهر

زيادة تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب اما ان يكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء
عقل ب اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم ما تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة التنبيه
فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ واذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو متجرد الذات عند
كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي آ ولم يصر ب نافضوا مذهبهم وان بقي آ وصار
مع ذلك ب كان في القول باتحاد العاقل بالمعقول هولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها
في الماهيات وبكثرتها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا **وهم آخر وتنبيه**
وهولاء ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها
بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير نفس العقل الفعال
لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد
وهولاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قابلا يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا
اتصالا واحدا به تجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس
الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور قائمة هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة
عند عقلها معقولا ما يتحد بالعقل الفعال باتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل
الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل
للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة
عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد
بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة وقولهم ان النفس
الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به قائمة محالها واعلم انه كما لزمهم في

الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة محمد رحمهم في هذا الفصل القول باتحاد
جميع الذوات العاقلة وهذا اورد هذه الفصول البتة في هذا المعنى **حكايه** وكان لهم
رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول اكتابا بنى عليه المشاؤن وهو حشف
كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وهذا قضية رجل
من اهل زمانه وباقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من اول الحشف اردا التم
ونعال للضرع الباقي لصاحشف هذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا
لجماعة من المشايين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي **اشاره** اعلم ان قول
القايل ان شيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل
التركب مع شيء اخر ليحدث ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر
قول شعري عن معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه ابطال
بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره مفسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو
المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا اخر ومن ان هذا القول ايضا قد يطلق
بالمجاز على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن ذلك الشيء
الصائر شيئا ما ويضاف اليه شيء اخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء
هواء او الاسود ابيض او ما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركب وهو ان يضاف
شيء اخر الى الشيء الصائر فيتركب الحاصل اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا
بالخشف سرين او ههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما تفهم عنه
بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا اخر وذكر ان ذلك قول
شعري عن معقول وانما نسبه الى الشعر انه تخييل وبسبب تخييله يظنه عوام
المتالهة والمتصوفة حقا ثم استغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان
كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد
بطل اللذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء اخر او لم يحدث ان كان المعدوم
ثابتا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال
ان الحاصل هو اعلى ان الموضوع للمايتة خلع المايتة ولبس اللايتة او ما يجري
هذا المجرى يقرر انه ههنا امران كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو
الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول والحال بعد الاتحاد لا يخلو
اما ان تكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان
لا يكون

سقم من الوجه
ان لو كان الذي
كان موجودا وابو
يبقى من الشيء

لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل من الامرين
موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فمحتمل لقدرين
احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر بالعكس
والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر التناقض
للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من البدلة فقد
بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء اخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم
هو الامر المتقدم سواء حدث بعده شيء اخر او لم يحدث ان كان الفرض ثانيا ومصيرا
اياه بفتح الميم في ان ومعنى ان المصدرية الكاينة مع لفظه كان فاعلا فالكلام بطل
اي فقد بطل كون الاول الفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون
الاول الصائر بحيث هو ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح
لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد
ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال الحد ضرب في مفهوم
الاتحاد بالمجاز وهو استحاله واشار الى المضرب لاخراجه عن التركب وما جرى هذا المجرى

تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الحلا ما
الحقيقية تقرر شيء ما شيء اخر لما ابطل المذهب المذكور صرح بما يفيد اتصاف الجوهر
العاقل بكماله فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا وذكر انه يكون على سبيل
تقرر شيء ما شيء اخر والجليقة في اللغة هو الجبن النفس وانما عبر عن المعقولات بالحلايا
لانها الصور المطابقة للذوات لكل الصور بالتيقن **تنبيه** الصور العقلية وان كانت
بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجة مثلا كما نستفيد صورة السماء من السماء قبل
يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل
شكلا ما نجعله موجودا وجب لم يكن ما نعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني
لما مر من ان كيفية ارتسام المعقولات في القوة العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب
لذاته وما تلوه من المبادي العالية على اي وجه انحاء التعقل يعقل المعقولات وقد علم المعقولات
الى ما يكون على الا وجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان على الغرب ما سبقه
احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا ولما يكون معلولات للاعيان الخارجية
كتعقل الانسان شيئا ما هو صورته ويسمى علما انفعاليا وفي الصنف الثاني عن الاول
تعالى امتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين فلا يجوز ان يحصل من سبب

عقلي مصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجودها تعد في جوهر ما قابل للصور
المعقوله ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو اذكل لذهبت العقول
المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته هذا حكم الحري
لكل واحد من القسمين المذكورين ويمكن ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان
اعني كل عقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل عقل فعلي واما ان تحصل
من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما
ان تحصل من ذات ذي الجوهر لا من شيء يخارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل
من الذات والا تسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت
استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي تحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى
يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في
وجود الصور المعقوله في ذات العقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون واحدا في وجود
الا انفعاليات منها ايضا نظرا لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي
كما مر في النمط الثالث **اشاره** واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما
حقق ويعقل ما يعلوه من حيث هو علة لما يعلوه منه وحوله ويعقل سائر الاشياء
من حيث وجوبها في سلسلة الترتب النازل من عنده طولا وعرضا لما تقرر ان علم الاول
تعالى فعل ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات وكذا انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا
لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما يعلوه يعني المعلول الاول من حيث هو
علة لما يعلوه والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول وان العلم بالعلة التامة لا يتم
من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يسمى العلم بلوازم ماهيتها
التي منها معلولاتها الواجبة لوجودها وتفعل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث
وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة
المنتهية اليه وذلك الترتب اما عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي وذلك الترتب اليه
لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي تساوى جميع
آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى **اشاره** ادراك الاول للاشياء من ذاته لذاته
هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا وتلوه ادراك الجواهر العقلية الاول باشراق
الاول عليها مما يعلوه منه لذاته وبعدها الادراكات النفسانية التي هي نقش ورشم عن طابع
عقلي هو متبدأ المبادي والمناسبات للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث
هو

هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف باختلاف كل واحد
من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيتهم فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا
وتارة توهما ومارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك ولكون الادراك
الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه
منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود ذاك مستفاد من وجوده واما اختلافه
بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المحسوس
فيهما وللمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلم
التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته
فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو
معلول لا يقتضي علته المعينة مما يقتضي علة ما الوجوب بل العلم بالعلة يقتضي
العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانيه العلة دون ماهيتها
كان اكمل الادراكات ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا
بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي
ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل
وتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغني ممكن وذواتها المعلولة الا
ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم
عقلت ما دون الاول من الاول بعقلها الاول اياها وتلوه ادراكات النفوس
المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقوش ورشم عن طابع عقلي
لان تحرجها من القوة الى الفعل عقل متصور الصور المعقولات صنطبع منه فيها بعض
تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك الفعل وهي ادراكات متبدأة المبادي
لان بعضها تحصل بالاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس على طرق غيرها ومتبدأة
المناسبات لانها تارة تستقل العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وبان الى العلم بما تقابله
وبارة على وجوه غيرها فهي لنقص ادراكاتها وتحصل ايضا من جمود تلك الادراكات
تقع على اصناف الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان ادراكات المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض مما ذكرت ثم قلت سلمنا ان واجب الوجود يعقل
كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته يلزم
بتوسيطه عقلا ذاته لذاته ان يعقل الكثرة جهات الكثرة لازمة متأخرة داخلة

في الذات مقومة وجات ايضا على بر ست وكثره اللوازم الذات مباينة او غير مباينة لا تتلم
الوحدة والاول تعرض له كثرة لوازم اضافيه وغير اضافيه وكثرة سلوب وبسبب ذلك
كثرة اسما كل لا تاثير لذلك في وحدانيه ذاته تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات
لا تحل بالعاقل ولا بعضها بعض بل هي صور متباينه متقرره في جوهر العاقل وذكرت ان
الاول الواجب يعقل كل شي فاذن معقولاته صور متباينه مستقره في ذاته ويلزم على
ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملا على كثره وتقرير التنبيه ان يقال
الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثره لزمه تعقل الكثره بسبب تعقله لذاته بذاته
فتعقله للكثره لازم معلول له وصور الكثره التي هي معقولاته هي معلولاته
ولوازمه مترتبه ترتب المعلولات وهي متاخره عن حقيقه ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته
ليست بمفهومه بها ولا بعينها بل هي واحده وبكل اللوازم والمعلولات لا ساوي واحد عليها
الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقرره في ذات العلة او مباينه له فاذن تقرر الكثره
المعلوله في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعليه والوجود لا يقتضي تكثره الحاصل
ان الواجب واحد وحدته لا تزول بكثره الصور المعقوله المتقرره فيه هذا تقرير التنبيه
وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بهذه لوازم الاول ذاته قول بكون الشي الواحد فاعلا
وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافيه ولا سلبيه على ما ذكره الفاضل
الشارح وقول بكونه محلا للمعلولات الممكنه المتكثره تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان
الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لم يوجد شيا مما سواه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكما والقدما القايلون بنفي العلم
عنه تعالى وافلاطن القايل بقيام الصور المعقوله بذاتها والمشاؤون القايلون باتحاد
العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا الى اسس طت
على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقد فيما اجد فيه مخالفا لما اعتقده
لبينت وجه التقصي من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومن ذلك
فلاجل من نفسي لخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شي من ذلك اصلا فاشير اليه
اشارة خفيفه يلوح الحق منها لمن هو ميسر له لكن اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن
ذاته للذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعني بنفس انك تعقل شيا
بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بمفهوم مطلق بل بمشاركة ما

من غير حل وموضوع لكن ما دامت لا تعقل تلك الصورة بغير ها بل كما تعقل ذلك الشي بادراكك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان تتصاعف الصور وبكل ما تتصاعف باعتبار ادراك المتعلقه
بذاتك وسلك الصورة فقط على سبيل التركب واذا كان حالك مع ما تصور عنك بمشاركة
غير كهذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته وغير مداخلة غيره فيه
ولا يطرد ان يكون محلا لتلك الصورة شرطا في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست محلا لها بل انما كان يكون محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصوره لك
الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره
ليس دون حصول الشي لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير ان تحل فيه مع ما قال اياها من غير ان يكون هو حالة فيه واذا تقرر هذا
فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وعلمت ان عقله لذاته علة تعقله لمعلوله الاول واذا
حكمت بكون المعلولين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وحكم بكون
المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي
كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول ونفس تعقل الاول اياه
من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما كانت الجواهر العقليه
تعقل ما ليس معلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب لا بوجود الا وهو
معلول الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكائنة والحروية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر هو تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وكل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ارخميدسي وبسطته انكسفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشيا
الكليه والحروية ان شا الله وذلك فضل الله يوتيه من يشا ولا لتخصيص هذا التحقيق على
الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان تورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت
ما فيه كفايه لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى اشاره الاشيا الحروية قد تعقل
كما تعقل الكليات من حيث ان اسبابها منسوبة الى ما هو نوعه في شخصه تخصص به
كالكسوف الحروي فانه قد تعقل وقوعه بسبب توالي اسبابه الحروية واحاطة العقل بها

وتعقلها كما تعقل الجزويات وذلك غير الادراك الجزوى الزمانى لها الذى يحكم انه وقع الآن
او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزويا يعرض عند حصول القمر وهو جزوى ما
وقت كذا وهو جزوى قاى مقابله كذا مع ما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة
بانه وقع او لم يقع وان كان محمولا له على النحو الاول ان هذا ادراك آخر جزوى يحدث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما جزويا وهو ان
العاقل يعقل ان بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين وقت معين
من زمان اول الحال المحدود عقله ذلك امر ثابت حال كون الكسوف ومعه وبعده يزيل
الفرقة بين ادراك الجزويات على وجه كلى لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزوى يتغير
بتغيرها لسن ان العول تعالى يدرك كل عاقل وهو انما يدرك الجزويات من حيث هو عاقل على
الوجه الاول دون الثانى وادراكها على الوجه الثانى لا يحصل الا بالحس او التخيل او ما جرى
مجراهما من الآت الجسمانية وقيل لتحرير ذلك نقول كلمة الادراك وحدودها تتعلقان
بكلية التصورات الواقعة فيه وجزوياتها ولا مدخل للتصديقات فى ذلك فان قولنا هذا
الانسان يقول هذا القول فى هذا الوقت جزوى وقولنا الانسان يقول القول فى وقت كلى
ولم يتغير فيهما الا حال الانسان فى القول والوقت بالجزوية والكلية وكل جزوى يعلو به حكم
فله طبيعة نوعية بشخصه انما يصير بتلك الطبيعة جزوية لادراكها العقل والاساس لها
البرهان والحد بسبب الضياف معنى الاشارة الحسية اليها وما يجرى مجراها من المخصصات
التى لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما جرى مجراه فان احدث تلك الطبيعة محرزة عن تلك
المخصصات صارت كليته يدركها العقل فى متناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها
حين كونها جزوية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة حينئذ
مخصصه واذا ثبت هذا فقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك
احوالها الجزوية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتمانعها وتباعدها وتركبها وتحللها
من حيث هى معلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التى تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث
يكون الجسم واقعة فى اوقات يحدد بعضها بعض على وجه لا يفوته شئ اصلا فقد حصل
عنده صور هذه المعالم منطبقة على جميع كلياتها وجزوياتها الثابتة والمتجددة المتصرمة
الحاصلة بوقت دون وقت كما عليه الوجود عن غاية ايا ما شئ هو ويكون تلك الصور بعينها
منطبقة على عوالم اخر لو حصلت الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة
على الجزويات الحادثة فى اوقاتها عن متغيرها هكذا يكون ادراك الجزويات على الوجه
الكلى

ونعود الى شرح الكتاب وقوله الاشيا الجزوية وتعقل كما تعقل الكليات
اشارة الى ادراكها من حيث هى طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله
من حيث يجب باسبابها لتكون الادراك لتلك الاشيا مع كونه كليا تعيينيا عينى ظنى ثم قال
منسوبة الى مبدا نوعه فى شخصه اى منسوبة الى مبدا بطبيعته النوعية موجود
فى شخصه ذلك لا انها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة فى غيره
والمراد ان تلك الاشيا انما يجب باسبابها من حيث هى طبايع انضام قال يخصص بها اى
يخصص تلك الجزويات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا ذلك لان الجزوى من حيث
هو جزوى لا يكون معلولا لطبيعة غير جزوية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك
وباقى كلامه ظاهر الا قوله وهو ان العاقل الا ان بين كون القمر فى موضع كذا الخ ومعناه
ان من يعقل ان بين كون القمر اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول الثور يكون كسوف معين
فى وقت محدود من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت الذى سار القمر فيه من اول الحمل عشر
درجات فانما يكون بعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه
وبعده وظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحال اعنى كون القمر
فى اول الحمل واحد فاذا وقت الكسوف انما يتجدد به او بما يجرى مجراه وليس زيادة عينى يحتاج
اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تلبيه واشاره** قد تغير الصفات للاشيا على وجوه
هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يغير منها سواء كان امورا خارجة
عن ذات الموصوف او ما يغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب والحاق الكل
وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون مستقرة فى الموصوف غير مقتضية لاضافة الى
غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست مستقرة فى ذاته واما ان
تكون مستقرة ومقتضية للاضافة معا وهى ينقسم الى ما لا يغير بتغير المضاف اليه
والى ما يغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل ان يسود الذى كان
ابيض وذلك باستحالة صفة مستقرة غير مضافة **هذا** هو الصنف الاول من
الاربعة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل **قوله** ومنها مثل
ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم لتلك الجسم استحال ان يقال انه
قادر على تحريكه فاستحال هو اذن عن صفته ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته
فان كونه قادرا صفة له واحقة تلحقها اضافة الى امر كل من تحريك احسام محال ما
مثلا الزوما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة ومتحرك ذاتا ثانيا فانه

لسر كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتجددة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد
اصلا في الامكان ولم يقع اضافه القوة الى تحريكه ابدا امتنع ذلك في كونه قادرا على التحريك
فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير
الاضافات الخارجة فقط هذا القسم كالمقابل للذي قبله ٥ وهذا هو الصنف الرابع
وهو الصفة المقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء ما خارج الذي لا يتغير
ذلك الشيء الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما
للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل ما وهي بمقتضى كونها قادرا مضافا الى
مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان العالم على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته
عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان
قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم لا اضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا
والى الحرويات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والعلم الكلي
الذي يتعلق بالصفة به لا يمكن ان تتغير ولا احد ذلك لا سبيل الى تغير الصفة واما الحرويات
فقد تختفي وتتغير بها تتغير الاضافات الحرويه المتعلقه بها وهذا الصنف
كالمقابل للاول لانه صفة مقررة هذه اضافة والاول مقررة عارية عن الاضافه ٥ وله
ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فصيرورة عالما بان الشيء ليس
فتتغير الاضافة والصفة للاضافة محققا بان كونه عالما بشيء ما يقتضي الاضافه به حتى انه اذا
كان عالما بمعنى كما لم يكلف ذلك بان يكون عالما بالمجهول حدوثه بل يكون العلم بالشيء علما مستانفا
تلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة لمستجد مخصوصة
غير العلم بالمقدم وغير هيئته تحققها لا كما كان مع كونه قادرا له هيئة واحدة اضافات
شتى وهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان تختلف حال الشيء الذي له
الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل في الصفة التي يلزمها بذلك الاضافة الضاد
وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المقررة في الموصوف المقتضية لاضافتها الى شيء
من خارج الى ان يتغير ذلك الشيء الخارج وهي كالعلم فانه صورة مقررة في العالم مقتضية
لاضافته الى معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه
عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم اضافته الى معلومه المعين ولا يتعلق بتغير ذلك المعلوم
بعين التعلق الاول على خلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور
الحروي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي والتعلق بالحروي الذي
يقع

يقع تحت ذلك الكلي البته الا اذا استوفى العلم وتجدد متعلق يندرج تحت ذلك الحروي تعلقا آخر مثاله
العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي العلم بكون الانسان جسما مالم يقترن العلم بذلك علم آخر وهو
العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة
وهيئة جديدة للنفس لها اضافه جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق
ذلك العلم ويلزم من ذلك ان تختلف حال الموصوف بالصفة التي يلزم من هذا الصنف باختلاف
حال الاضافات المتعلقة بها الى الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله فما ليس
موصوفا بالتغير لم يجز ان يعرض له بدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما
بحسب القسم الثاني فقد يحدث اضافات بحيث لا توثر في الذات ٥ لما فرغ من احكام الصفات
اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موصوفا بالتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المقررة
الجارية مجرى اضافه ولا صفاته المقررة المتعلقه بالاضافه التي هي بحيث تغير اضافه ويجوز
ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة
يكون ذلك في اضافات تحيل لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة
لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات
موضوعة للتغير وبهذا تقرر كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة للاركونة وبالاشارة
لهذا الحكم الكلي واعتراض الواضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا
التغير فيها فلم لا يجوز ونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم يبنون ان الاضافة التي
يجوز تغيرها ليست مما تتعلق بها الموصوف والا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض
ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي نظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا
تحت ما عرضت الاضافه له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافه هو كون الشيء
بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود عند هذا التعقل والحادث من
تغير الغير يتغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط لكنه كونك يمينا
وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك تتبعها
اضافه لازمة او احقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة ٥ اشارة
الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس
بعضها ببعض وذلك ظاهر تنبيه فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل
يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر ٥ هذا الحكم

كالسنخية لما قبله وهو انما حصل من اضافة قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما بينا النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير والحكم لا يتنزل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول الواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان نكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك ان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اذا لم يكن كليا لم يمكن ان نحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير في حكمه معلولا لانه اوجب ذلك الحكم ان نكون عالما به لاستحالة القول بانه لا يجوز ان نكون عالما به لامتناع كون الواجب موصوفا بالتغير فخصص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يحذو حذوهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في الكلام المنزه عن تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يقال ان هذا المطلوب من مداخل اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اذا لم يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدرك ما من حيثية ما هو عاقل على الوجه الاول وهذا يدل على الوجه الثاني **قوله** ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم بوسط او بغير وسط تنادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تنادي واجبا اذ كان ما لا يجب ان لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لها ماهية من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما سوى منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي عرض مثانية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الوجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من حصول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرف يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية او بعد حصول سر انطباعها

مفصلة واحدا بعد واحد كما حاكى السبزواري قول عمر فابدل وازمن شيء الاعتدال اخرا بينه وما تنزله الاقدار والجواهر العقلية وما معها موجود في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبار بن والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك نظر بمعنى قول الشيخ ان كل شيء لوحده الاول بوسط او بغير وسط تنادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تنادي الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب **اشاره** فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل والواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان يذكر واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انحناء قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورد هناك بحسب ذكر ان العالي لا يفعل لغرض يستفيد السافل بل العلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعلم هنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضوع هذا البحث هو هذا الموضع واما اوردناه في النمط السادس لغرض تام وهو ان الله الوهم المركب ولذلك يدرك الكلي لامه ثم بقوله لا يجد مخلصا ان ظن ويذكر الامه هنا سقر المراد **اشاره** الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان تتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا واخر لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ازدحامات المحركات والمصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب العلية واذا كان الجود المحض هو الفيضان الوجود الخيري والصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه ما لم يوجد خير كثير ولا يوتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتولم ما تتفوق لها مصادمة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان تتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في ذلك ايضا الى احتماعات ومصاكات مؤذية وان تتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يعرض لها خطأ عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المدركة لا تقضي غناءها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ او غلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص

السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى وهو كالمقصود
بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مما يرضى به بالعرض لما فرغ عن بيان
ادراك الاول الواجب بحسب ماسواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضاياه تعالى من
المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه وجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب
فاقول الشر يطلق على امور على مية من حيث هي عن موثر كفقدان كل شيء تهامن شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كل لكل وجود ما يقتضي مسيه التوجه
الى كماله عن الوصول اليه مثل البرد للفسيل للثمار والسحاب الذي منع الغمام عن فعله
وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذلة مثل الجبن والبخل
وكالآلام والغموم وعند ذلك اذا تامل في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية مما
او بالقياس الى الكل فليس شرا بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس
الى الثمار لافساده امرجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد
انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا بالسبب حيث
مما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا شران بهما من تلك الحيثية كما ان
لتبدل القوتين انما تكونان شرا بالقياس الى المظلوم اولى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كما لوحانا
اطلق على اسبابه بالعرض لتادي ذلك وكذلك القوى والاخلاق التي هي مبادئها وكذلك
الآلام فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات للامور ولا من حيث وجود تلك الامور في
انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المقام الغافل لاتصال بعض شانه
ان تتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الوجود من حيث
ذلك العدم غير لايتوهم او غير موثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور
انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها المذواتها مل لكونها مودية الى تلك
الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها
وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء
بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما
ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما تغلب فيه ما ليس
بشر على ما هو شر والى ما تتساويان فيه والى ما تغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام
الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول

لا شر فيها اصلا والثاني ما تغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات
التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما
تخالفها منوذ لك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالخة في الطرائم الا وتكون
بحيث يعرض منها تفرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر
ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وفي قليلة
ما لعباس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي بصيرورة البعض ممنوعا عن كماله ايضا
فيها قليل فانه لا بقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما
الاقسام الثلاثة الباقية التي يكون شرا محضا او تغلب الشر فيها او تساوي ما ليس
بشر فهي موجودات ان الموجودات الجسمية والاضافية في الموجودات لا محالة تكون الكثرة
من حيث الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اسار الى القسم الاول بقوله
الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي
القسمة امور شريرة اما على الاطلاق او بحسب الاغلبة واحترز على وجود الاول بقوله
واذا كان الوجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في امثلة الالم
والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والخلل المركب الضار في المعاد الذي يعرض للانسان حيث
هي حيوان بل من حيث هي انسان من الامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحواسيس وتضرره
في امر المعاد يعني الاخلاق الرذلة والملكات الاثيمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى
الشر وذكر ان احزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تخلو عنها
الا ان يكون بحيث يعرض عند الملاقاة مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد
ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى هي مقصودة لا بالذات بل بالعرض وعرضي بها
لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل
الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة ولا شاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاحتياد
والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفي الحسن والقبح
عن افعال الالهية لكون السؤال مما لم على افعاله وارد افاذن حوض الفلاسفة فمن حملة
الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيسهون
ان الصادر عنه ليس بشر وان صدور الخيرات الكثيرة الملاصقة للشرور الحقيرة ليس بشر ثم قال
انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان اراد وا بذلك تفسير اللفظ على
اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان اراد وا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى

معرفه ماهيّة الشرّ ان التصديق مسبوق بالتصوّر على تقدير صحّة الاستدلال وهذا المقام محاصل اسدّ الاوهام بمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهيّة الشيّ الذي يعبّر عنه الجمهور بلفظه الشرّ فسطروس في وجوه استعمالاتهم ويلحقون ما يدخل في ذلك الماهيّة بالذات عما نسب اليها بالعرض ليتحقق الماهيّة ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال على اثبات عاية ما في الباب انه مبنيّ على عموم وجوه الاستعمال التي اطرق اليها الا الاستقراء ان الفاضل الشارح حكم بان عدم الالم وحده وهو وجودي واثر آخر هو اما عدم الالم بمعنى السلامة واما ضده بمعنى اللذة واطال الكلام في بيان ان الالم في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشرّ غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان حول العايل لم يخلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لحكمة وهو منافٍ للقول بتعليل الشرّ فاذن نحو خصمهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما ذكر كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاعلم انه كما ان احوال البدن هيئته ثلثة حال البالغ في الكمال والصحة وحال المتوسط في الكمال والصحة وحال القبح والسقام او السقم والاول والثاني نالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا واقرا او معتدلا او يسلمان لكل حال النفس هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق حلة الرزانة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كبير خير من العلم حسبما ينفعي المعاد الا انه في جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة فلما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه وتصير تلك الافعال سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى ان اكثر الناس اشقياء لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشرّ في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فاذا اتضح هذا اندفع الوهم بان وجود الجهل الذي

هو ضد

هو ضدّ اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعامّ الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضرّ في المعاد كثيرضرر وكذلك القوّتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادّة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعامّ الفاشي هو الاخلاق الخالية عن اعلى الفضل والرذالة وشبّه المعوّس في هذه الاحوال بالاوساط في الجمال والصحّة الغايتين او في القبح والمرض العاشر او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بيّن ان الوسط مع احد الطرفين غالب واذن الشرّ ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابديّة مختصّة بالطرف الاخسّ على ما مرّ بيانه وهو معنى قوله واخرى كالمسقام والسقم هو عرضة الاذى في الاخرة يقال هو عرضة الشيّ وعرضة للشيّ اذا كان منتصبا لشيّ لا متعرّض ذلك الشيّ لغيره وباقي عبارته واضحة **تنبيه** لا يخفى عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا يخفى عندك ايضا ان تلك اصلا الا بالاستكمال بالعلم وان كان ذلك يجعل نوعا ما نوعا اشرف ولا يخفى عندك ان تفاريق الخطايا باتلة لعصمة النجاة بل انما تهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض العذاب المخلد ضرب من الرذيلة وحدّ منه وذلك في اقلّ اشخاص الناس ولا نضيع الى من يحمل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطاء صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان **يريد** بقوله يكون الشقاوة الابديّة مختصّة بالطرف الاخسّ وهو ظاهر وقوله باتلة لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما تهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل والرذيلة دالّ على ان ما عدا هما اما تقتضيان شقاوة منقطعة او لا تقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عزّ من قايل ورحمتي وسعت كلّ شيّ وساكتبها للذين يتقون فانه فيه ما يدلّ على شمولها العموم وعلى تخصيص من الاهل الطرف الاشرف بها **وهم وتنبيه** اولعلك تقول هلّا امكن ان يبرّا القسم الثاني عن لحوق الشرّ فكون جرايمه لو يبرّى عن ان يلحقه ذلك لكان شيّا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرّع منه وانما هذا القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الحيّ الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شرّ بالضرورة عند المصادمات الجارية فاذا برّى عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار خلقت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على ما بيّنا **وهذا** الفصل غنيّ عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ايضا فان كان القدر

فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس عن خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض
للبدن على تمامه وهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية الى لم يكن وقوعها
بد ولا من وقوع ما تبعها واما ان يكون عن جهة اخرى من مبتدا وله وخارج
فحديث آخر اذا سلم معاقبة من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب
ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي ثبتت وينفع في الاكثر والتصديق بما كد للتخويف
فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء
واتى الحرمة وجب التصديق لاجل العرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا
واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولو لم يكن ثم الا نفس الحرية
له مصلحة كلية عامة كبيرة لكن لا يلتفت لفت الحرف لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء
لاجل الكل فتقطع عضو ويولم لاجل الدول كما تقتل ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم
والعدل ومن حديث افعالي فقال انما من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك ظلم
والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب حوزنا كما بان الاثر في المقدمات
المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصلح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض
الفاعلين واذا حققت الحقايق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت
اصناف المقدمات في موضع آخر وتقرير السوال الخ نقول ان كانت الافعال الانسانية صادرة
عنه على سبيل الوجوب كما تقولهم من سايري الحروفيات العالم العقلي ولوجوب حدوث
ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما يمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر
عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواز ان تقتضيه القواعد الحكمية
وهو قوله ان العقاب للنفس عن خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله وامر وقوع
ما تبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس لانسانيه بسبب ملكاتها
الرديئة الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي يطلع
على الافئدة كل الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها اقتضت
القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما توصف في النفاسير والاخبار
واشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدا له
من خارج الخ واما ابطاله على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سميعا ثم اراد ان ذكر
ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما فهمه اهل الظاهر ليس مما لا محذور فيه في الحكمة الالهية
اي ليس بشر فقال اذا سلم معاقبة من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا
الخير

الخير المقابل للشر لا ما يذهب الله المتكلمون على ما سياتي واستدل على ذلك بان وجود
التخويف من صادق الافعال الانسانيه حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايقاع بذلك
التخويف معارض لمحذور المجرم ما كيد للتخويف ومقتضى الاردياد النفع فهو ايضا حسن بين
ان هذا التعارض انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المحذور ويكون خيرا بالقياس الى الاكثر
من نوعه ولا ملتفت لفت الحروفي لاجل الكلي اي لا يتفطن الله فهذا ايضا من جملة الخير الكثير
الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان
مستلزما على شر ما مقبول عند الجمهور ولم تنكر من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على
ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين انكروا ذلك الاصول الكلامية لم انما
تقرر وذكر على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله او حسن منه او في ذلك
صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعد والوعيد على الطاعة حسنان او فيهما تقريبهم
الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعريف العاصين على ما منه حسن والاخلال
بما نابه المطيعين ظلم قبيح لان امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مسلمة على
تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعد وزنها من البديهيات فلذلك
الشيخ ان ذكر المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت لكونها
مستلمة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقوم فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين
يعني الاشخاص الانسانيه على ما مر في المنطق وان بنا ساس احكام افعال الواجب الوجود
عليها غير صحيح حال الفاعل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب
التخويف كما تقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال لان كان الامر وفلم التخويف ويكون
حكمها واحدا فاذا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الامر واما ثانيا فلانه لا يتمشى
على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهما لكن مخالفا لقواعدهم الكثر من الناجين وكان
غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما
يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكما وهو وجوب كون
الحروفيات مستندة الى اسبابها الممكنة مخالف القول بالقدر على ما ذهب الله الاشاعرة من
المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا موثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان
موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان
الى اسبابها ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف واذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضيه
للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر

حاصل الجواب ان يعلل العقاب بالتخويف ايضا من القدر على مذهب الشيخ وان كان باطلا على مذهب الاشاعرة او العقاب ينافي القدر على مذهب الشيخ او لا موثر الا الله حال عندهم

حاصل الجواب ان يحكم بما حكم به الجمهور ويسلم على حدوثه وسطي

لان جميع ما في القدر معللة عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للمخلوق اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما يسقط الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا نسأل عما يفعل وعلى اني ان اشبح لا يريد بمشيته قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل يريد بمشيته ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب ليشمل ورد من التنزيل لحكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيها ما ينافض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي يكون لو تحصل الاولى الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وفهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها اللذات ضعيفة وكأنها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من له تمييز فيقال اليس الذي ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تحاكيها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولوى ام خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يتحاشاه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينقض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محاله هنالك من المطعوم والمنكوح واذا اعترض للكرام من الناس اللذاذ بانعام يصيبون موضعه اثروه على اللذاذ عشتهي حيواني متنافس فيه وايثارهم غيرهم على انفسهم مسير عين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستصغر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة الاقران المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما توقعه لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي الفحم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص عما الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات توثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في حمايتها لذات نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يكن عقلية فما قولك بالعقلية العطب الحلال واقتحام اهوال من غير رويته والاهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فسعادة يتكلمون

ينكرون بحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها ويارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة لو كانت في امر خسيس ربما توثر على الذات تظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه توثر اضعافها ومنها ان الكرم توثر لذة ايثار الغير على نفسه مما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس توثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع علم العالم بنيلها على اللذات الحسية التي تحمل لاجلها الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك وهذه صفات يضاف الى اكثرها مشهورة هي اذكى ما هو آثر عند شخص وهو الذي بالقياس اليه لان اللذة موثرة والموثر للذ فمنتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما شارك الانسان في ذلك وان كلب الصيد توثر اللذة الوهمية التي نيلها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات توثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود وذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة وان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها متفاوتان بحسب قوة الادراك وضعفه وان اللذة ادراك على ما سيأتي **تذنيب** ولا نسعى بنا الى ان نستمع الى من يقول انا لو حصلنا على جملة الاناكل فيها والاشرب والانكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا اصعب ان ينصح فيقال له يا مسكين لو حل الحال الى الملائكة وما فوقها الذين ابتهجوا وانتم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة تحتد بها العاقلون ان السعادة هي اللذة الحسية فتكون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان مأخذه في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالترتيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما تحتها وبحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية **تنبيه** ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر فيريد بالنسبة على ماهية اللذة والالم السبق بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي تفهمه

الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانيه وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان
اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان
وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صوره تساويه ونيله الكمي
لا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما
لم يقتصر على النيل لانه لا يدل الا بالمجاز وانما اوردهما معا لتقارن لفظيهما على المعنى
المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالخمسة واردفه بالمختص الدال بالمجاز
وانما قال الوصول ما هو عند المدرك لم يقل ما هو عند المدرك لان اللذة ليست مجرد ادراك
اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند
المدرك كمال وخير لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شئ وهو لا يعقل
كمالا له وخيرا له فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعقل فيلتذ به فالمعتبر
كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هنا اعني المقيسين
الى المعنى هما حصول شئ لما من شانه ان يكون ذلك الشئ له اي حصول شئ ما سواء
ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشئ والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي امكانه
بوجه ما من القوة لذلك الشئ فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا
خيرا والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا
ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون
جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير وهذه ماهية اللذة
وبقي بالها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم
والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح
يعرف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود
ولذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احراق الاعضاء
والاصوات المنكرة وما شبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم
لا يحس به فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف
الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه بحصول
شئ لشئ من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به
لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالا اذ قد يتحقق ان تصور ماهية اللذة والالم
يسمو عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد ما جوبه هذه

السكوك

على ادراك

الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما عينيتين عن التعريف ما ذكرناه في
باب الادراك بعينه قوله وقد يحصل الخير والشر بحسب القياس والذي هو عند
الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملمس الملائم والذي هو عند الغضب خير
هو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وباره وباعتبار
فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور الحمد والكرامة وبالجملة فان لهم دوق
العقول في ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير
الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة
التي يتعلق بها فعال الارادية اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قولهم ان الخير
العقلي فاره وباعتبار فالحق وتاره وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون
العاقل قابلا لهما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه منصبغا
فيهما دونه بالقياس الى قوته العملية وارادوا بقولهم من العقليات نيل الشكر ووفور
المدح الخيرات التي يكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي يحصل الهم فيها
لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلي الصرف والمختلف البته قوله وكل خير بالقياس
الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به ونحوه ما يستعد الاول اراد الفرق بين
الخير والكمال وذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذي يقصد ذلك الشئ
باستعداد الاول والشئ لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ خيرا بالقياس
اليه وذلك يدل على استعمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله كما يستعد الاول
وفائدته ان الشئ قد يكون له استعداد ان احدهما يطرأ على الآخر ولا يكون الشئ الذي
يخصه ذلك الشئ باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى
ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا
طرأ عليه ما اعلم لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا
بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال ما بالقوة بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان
الخير والكمال واحد وحسبك كون كل واحد منهما مغنيا عن الآخر قوله وكل الم فانما
يتعلق بما من كمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ عن تخصيص معنى اللذة ذكر
حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك
له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه وهم ونسيه ولعل ظانا

مطلب الفرق بين الخير والكمال

عند استكمال القوة العقلي

سوء الملازمة في

والمدح

يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا تلتذ به اللذة التي تناسب سلخه مثل الصحة والسلامة
فلا تلتذ بهما تلذ بالحلو وغيره محوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان
حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقريتم لم تشعروا على ان المرض
والوصب يحدث عند النزوع الى الحالة الطبيعية معافصة عنى خفي البرح لذة
عظيمة الوصب المرض الطويل يقال وصب المشي اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والنزوع الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمعافصة الاخذ على غرة والعرض
من الفصل ايراد شكل على شرح اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة كما لم يحز
مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك
الذي هو شرط في اللذة ليس ههنا كما حاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس
عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجرد المقتضي للادراك لربما ان جزءا
واللذة قد يحصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء
شائقا وليس ذلك طعنا فيما سلف لانه ليس حين في ذلك الحال اذ ليس يشعر به الحس
من حيث هو وحين كان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح
اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين تتعلق بهما اللذة وهو الادراك بهذا الفصل يستمر على
الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس
الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب
كراهة المرضى لم يحتج الفصل حينئذ الى وهم وتنبيه كما في الاول تنبيه
اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه اذا لطف لفهمه زدنا فقلنا ان
اللذة ادراك الملائم من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه الالم لكن سالما فارغا
امكن ان لا يشعر بالشرط اما عين السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما عين
الفارغ فمثل الممتلئ جدا اذا عاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا نال ما نفعه عاد الى لذته
وشهوته ويتأذى بتأخرها والآن نكرهه عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل
ان السرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيدا وان يورد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال
ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اي مذكور المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل
كالاستلذاذ المانع عن الاستلذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الاستلذاذ
بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب الموافق ويكون القوى الدراكة
ساقطة كما في قرب الموت من المرض او مخوفة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوى

في الملائمة ان يصح بالوجدان انا لا نلتذ
عقله على ما مر بيانه
وكذلك لم من علم
السوفسطائي ان الشيء
لا وجود له الا في الذهن
لم يجد ها كالاول
لمحسوسه وعلى هذا
يكون الدرك مسمى
بمعنى الحاصل

ق

محسوسة

حال صح

اي لا مدرك عن الذات

قرب خ

الحس

القوة

محوفة

القوة او زال العائق عظم الالم مريدان ينبه على حال الالم ايضا فنقول ان اللذة كما لا تحصل
مع وجود الملائم عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الادراك
به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى
ذوقا جاز ان لا يخطر ببالنا سوقا او ادراكا وقد يصح ثبوت ادنى ما يقينا ولكن اذا لم يقع
المعنى المسمى بالمقاساة كان الحيوان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال
المحنن خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية
مريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها كما ان العلم
بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه اي جاب الاحساس
به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس
بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يلي درجة المشاهدة والادراك قبل لمس الخبز
كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين والادراك لم يقتض الشيخ
في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون
نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع
اللذات ولم يجر عنه نيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في اللفظ
فان معنى الادراك والنيل وما جرى مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر تنبيه
كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا شك ان الكمالات
وادراكاتها متفاوتة كمال الشهوة مثلا ان تكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة
ماخوذ عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشموم
والمشموم وكمال القوة الغضبية ان تكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور
باذى يحصل في المغضوب عليه وللوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا
سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه
ان ينال منه بيانه ان اللذة تخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن
السوء مبتدأ فيه بحل الحق الاول في الجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية
والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك مثلا لا يمايز الذات هذا هو الكمال اللذي يصير به الجوهر
العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني ولا ادراك العقلي خالص الى الكنه المشوب
والحسي سوب كله وعدد تفاصيل العقلي كاد سناهي والحسية محصورة في قلة
وان كثرت فبالاضافة الى اضعف معلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك

والادراك الى الادراك وبنسبه اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحولاء وما يشابهه
الى مثل كيفيه الحلاوة وكذلك نسبه الادراكين بريد بساير اللذات العقلية وبان انها
اكمل من الحسية وهذا ان الاحسان مهما عرفت مطالب هذا النمط وتقريرها ان نقال الملاكات اللذة
ادراك كما اخبرى يحصل للمدرك ما كان كل منتلذ به اى كل ما تعد المدرك انه هو سبب كمال يحصل
للمدرك وكلما كمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات والادراكات التى تتعلق
بها اللذة متفاوته على ما تقتضيه الاستقراء منها ما تتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف
العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية مثل شئ حلو او
كانت حادثه فى العضو عن سبب خارج فان كلهما فى افاده اللذة متساويان والادراك
بالنائم حاله الاحتلام الذى يراه بالوقاع حاله العفظة وكذلك فى سائر الحواس
الظاهرة ومنها ما تتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية
مثل تصور غلبة ما او تصور اذى حال بمغصوب عليه ومنها ما تتعلق بالقوى الباطنة
كتكيف الوهم بصورة شئ من وجوه او بصورة شئ تذكره فتذكره وكذلك سائرها
وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوته بتنعمها
للذات بحسبها والعقل العاقل ايضا كمال وهو ان يمثل فيه ما تحصله من الحق
الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم
ما تعقله من صور معلولاته المترتبة اعنى الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب
الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير
عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال حين بالقياس اليه وانه مدرك
لهذا الكمال وحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ لذلك وهذه هى اللذة العقلية ثم اذا
قايسنا بين اللذتين اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية
وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول
فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هى والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح
الاجسام التى تحضره واذن الادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى مشوب
كله واما الثانى فلان عدد تفاصيل المعقولات لا نهاية لها وذلك لان اجناس الموجودات
وانواعها غير متناهيه وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة
فى اجناس قليله وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوة وبتواليها فى الحصول فاذا
كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة
اللذة

اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك وان اللذة العقلية اشد
واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة
الى اللذة نسبة الملائم الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان
المحمود والحق ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة والضعف كالسواد الذى
نجد انه لون قابض للبصر بحيث ان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض
ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب
طوبيقا من المنطق وقد ذكرهنالك انه موضع علمى وقال ايضا انا نجد عند اكل
والشرب والوقاع حاله محصوصة نعرف باللذة ولا ندرى اهى ادراك ملائم ام ليس
وانتم ما اقتصتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل
يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث يستقيم بالعنايه والنفس ان لم يبن
بلخوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هى تلك الحالة بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود اللذة عقليه ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس
قبل الموت عالمة بهيئة المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظمة التى تتصورها فلو
كانت الادراكات بنفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال
بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول شئ عند حصوله
والجواب انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند
الاكل غير التى عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك
بينها وبين غيرها مما شابهها ونفضوا عنه ما يخص كل واحد منها فوجدوه
حاصلا فى كل صورة توصف باللذة وغير حاصل فى كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد
من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل
فان ما قيل من ان اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعرفانى انهم
لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول
هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جملة ما هو خير له ثم انه ان استجمع الشرائط
فلا نسلم انه يكون عادما للذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسايل
معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاستغال بمذاكرتها على ملاذ الدنيا
وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما

وعوائقه ولم تشتق الى كمالها المناسب اولم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منذر امنه
وفيما من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه ☜ يريد ان ينبه على حال اشكال يرد في هذا الموضع
وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتالم بحصول اضداد تلك
الكمالات لها كالناصره فانها تشتاق الى النور وتتالم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانيه مما بالفعل تشتاق الى حصولها وتتالم بحصول الجهل المضاد لها
فذكر في حله ان سبب قلة الاشتياق وعدم التالم بالجهل راجع الى المعقولات
موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان استعمال النفس بالمحسوسات
يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل الشوق
اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود في تجدده وكانت النفس مشتغلة بغيرها
لم تكن مدركة لها فلم يكن متالمة بها ☜ تنبيه ☜ واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت انها
انفعالات وهيئات يلحق النفس لمجاورة البدن ان ممكنت بعد المفارقة كيف يعدها كما كنت
قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ وادركت من حيث
هي منافيه وذلك الالم المقابل لتلك اللذة الموضوعة هو بعينه النار الروحانيه فوق الم
النار الجسمانية ☜ يريد ان ينبه على فقدان الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي
هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التالم بها حسن لحصول سببه وعلى
ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والعاطه ظاهرة ☜ تنبيه ☜ ثم اعلم ان ما كان
من ذيل النفس من حيث نقصان لاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو
عن مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فسيزول ولا يدوم بها التعذب ☜ يريد بيان
مراتب الاشقياء وتقديم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لامحالة لعدم
لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او
وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه
اقسام بالقسمة تشترك في كونها رذايل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب
القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة
بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره
الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يلزم
به التعذب لانه اجهل المركب المضاد للنفس الذي صار صورة للنفس عسر مفارقته عنه
والشيخ لم يعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا بوجه داخل تحت

النقصان

النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والعلة الباقية اعني النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة مما التي يكون بسبب غواش
غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما العلم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة
من الافعال والامر جد فيزول بزوال الة لكنها تحلف في شدة الرداءة وضعفها وفي
سرعة الزوال وبطوء ويختلف التعذب بها بحسب الكم والكيف بحسب اختلاف
نقطة ☜ واعلم ان رذيلة النقصان انما تاذي بها نفس شتيقة الى الكمال وذلك
الشوق تابع لتنبه يفيده الانتساب والبلة بجنبة من هذا القبيل وانما هو
للجاحدين والمهملين والمعرضين عما الم به اليهم من الحق والبلاهة ادنى الى
الخلاص من فطانة لترا ☜ اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتحلين بين
بنقصانهم سوادام تعذبهم به اولم يدم وبين الناقصين الذين لا يحزنون بنقصانهم
فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا
فان الحكم بان للنفس كمالات حقيقية ليس بادراكي والتي لها شوق اليها هي التي
عرفت بالانتساب النظري اذ لها كمالا ما ائم انها ان لم يكتسب الكمال مما ليس بمضاد له
ما يضاد الكمال فصارت حاصلة كما لها من حيث الماهية وان كانت معوقة به
من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له
فصارت معرضة عنه اولم تشتغل بشيء من العلوم لكنها كما سلمت في اقتناء
الكمال فصارت مماثلة اياه فهولا اصحاب رذيلة النقصان الذين يتحملون
بنقصانهم لاستيائهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم بالانتساب
نظري قاصر عن الوصول الى المستاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوأهم
حالا الجاحدون وهم الذين يتحذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم
الذين وسمهم الشيخ بالبله والابلة في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر
وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الهموم وهولا لا يتحزنون لانهم غير
عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات
العقايد الباطلة الحاصلة منه بانها حقه اذا فارقت الابدان فان جاز ان تزول عنها
ذلك الجزم فلم يجز زوال العقايد الباطلة ايضا عنها وحسن بصيرة اهل السعادة
وان لم يحز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت ولا يكون مستاقة متعلقة

والجواب ان النفوس الكاملة بتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ
بمساهدة ما اكتسبته وحصل ان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكما انها كانت دوات
ادراك فقط صارت مع ذلك دوات تخيل وتم بذلك التذاذها اما الذي يمثل اصداء الكمال
فيها واعلم ان انها كمالا قد رجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفعل لاجل الوصول ما
رجته فتجيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الخوف عنها
تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضعوا عنهم دون مفارقة البدن وانقطعوا عن الشواغل
خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتفسوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا
ودعرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية والمتنزه الكامل بحسب القوة
العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الادراك على الاطلاق
التدريسي استعارة لطيفة فانها تجمع النفس عن الاسفاس بالكمال التام كما تمنع الدرس الثوب
عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا وهم على علم به صاروا
وهو عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية وها هم الآن بالكلية
وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل عند الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ
مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون وتأمل الخروج الى العرضون
عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا وان تمكن منهم حتى يستغلهم
عن كل شيء **هذا** اخبار عن وجود اللذة للخصم وقبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي
وانما يحققه من هو مستبصر له واقف عليه عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة
التي على الفطرة ولم تتلطخ بها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا
روحانيا يشير الى احوال المفارقات عاشت بسماعه عاش سائر ما تتوق بسببه واصابها
وجد مبرح مع لذة مفرحة بعض ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك لمناسبة وقد
جرب هذا تجربة سديدة وذلك من افضل المواعظ ومن كان راغبا عنه اياه لم يتفوه
بتتمة الاستبصار ومن كان راغبا عنه طلب الحمد والمنافسة اقتحمه ما بلغه الغرض
وهذا حال اذا العارف **يريد** بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي
لم ينقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقايد المخالفة للحق ولم يتلطخها اي لم يخلطها
والتلطخ من الرجال الغليظ والجاسئة الشديدة الصلبة يقال جسأت يده
بالهمزة اذا صلبت وغشيها اي غطيها **ومبرح** اي شديد يقال ضربه ضربا
مبرحا اي يشق ويبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه

المباراة

المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله
ومن كان راغبا عنه اياه ان من كان راغبا عنه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع
الا بالوصول التام الله ومن كان راغبا عنه سيأتي عبر ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه**
واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون
فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا للخيالات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا
او ما يشبهه ولعل ذكر يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المستعلى الذي
للعارفين **هذا** لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة
التي لا تعد اراد ان يشير حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في
هذا الفصل واعلم ان القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما بقيت بالصور التي تسمى
فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدليل الدال على بقاء النفوس
الناطقة يقتضي نقض هذا المذهب فالقائلون ببقائها قالوا انها بقيت غير متأذية
لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاوة وهي في سعة من رحمة الله
ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر هو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله **ثم**
انها اما ان تكون معطلة عن الادراك وكانت عما الا تدرك الا بالات جسمانية فذهب
بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر لا محالة اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما
ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله
الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض
اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قوة ما ممكنا وهو ان يقول
اذا فارقوا البدن وهم يدركون الامور خير البدن ولس لهم تعلق بها هو اعلى من الابدان
فسيعلم المتعلق بها عن الاسباب التي امكن ان يتعلقوا تشوقهم الى البدن بعض الابدان
التي هي شبيهة بها ان يتعلق بها النفس انها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان
ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون
احرا ما سماويه الا ان يصير هذه النفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا الامكن
بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل **ثم** تتخيل الصور التي كانت معقولة عنده وفي وهمه
فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها
والا فسا هدات العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة
ولا يكون مقاربا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن

فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوّز بعد ذلك ان يُفضي التعلّق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسجد اللذي للعارض ولج الكثير هذه المواضع نظر قوله فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت في فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض عليه وقارنتها النفس المستنسخة وكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان تتصل كل فنا بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عند ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتنافى عنه متى نعه ثم ابسط هذا واستحق بما تجده في مواضع اخر لنا وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لما سلمت ان تعدّي الابدان يوجب فاضه وجود النفوس المفارقة بسبب ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا ما سحها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي بها البدن يتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد بدن يليه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى بها يشعر الحيوان بها ولا هي بدن لها ولا يتصرف في البدن ولا يكون لها علاقة مع ذلك البدن ولا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني واحدا حدث في تلك الحالة او يكون واحدا حدث قبله فان كان واحدا حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساويه او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان تتصل كل فنا بدن بكون بدن آخر ويجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عند ازدياد الفاسدات منها ومما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع فيبقى الكل غير متصله بدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصله هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصله وجود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل بعض واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون

يكون حيوان واحد وهو بعينه عمرو وهذا محال او بعض الابدان المستحقة للنفس بله نفس وهو ايضا محال او تصل بعض النفوس ببعض الابدان وبحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال بكل النفوس ببعض بكل الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة بدن قد حدث قبل حاله المفارقة وكل البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس احرى اذا لكون ويلزم على الاول اتصال بنفسين بدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون ابطالها بدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى عند حدوث ذلك المزاج وبعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة البالغة والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله بعد ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستحق بما تجده في مواضع اخر لنا اسباحوه اجل مبتهج بشيء هو الاول لذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضوره ذاتا ما والشوق هو الحركة التي يتمم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة مثله من وجه كما يتمثل الخيال عن متمثله من وجه كما سبق لئلا يكون متمثله في الحس حتى يكون تمام المثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق بمعنى آخر فالاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق لكنه ليس لا عشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره مما فرغ من بيان احوال النفوس في المعاد ونقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها بالسواء واردان يتبين بين الجواهر العاقلة في ذلك فلذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولاها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما تركنا لفظ اللذة واستعملنا لفظ الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لغيره وادراكه هو ادراك التام فقط فعلى الفاعل المذكور يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق والعلم

ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا
وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون
الا مع الوصول التام والعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة
تامة وابتهاجا تاما وذلك العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة
ثم لما كان الشوق عبارة عن توجه المعشوق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق
بانه ضد وكرر انه الحركة الى يتمم هذا الابتهاج ولا تتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه غائبا من وجه ثم ابتهج العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه
الخير المطلق وادراكه لذاته تام لا ادراك اتم ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه
وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل
الذوق وتنزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يخيب عنه شيء ويمتنع انه عاشق لذاته معشوق
لذاته مع عدم وقوع كثرة فيه وانه معشوق لغيره بمعنى حصول ادراك الغير له واعتراض الفاضل
الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان ولم ادراك الكامل لوجه حبه استدلالا بالشيء
على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمخالفات
لا تحب استراكا في الحكم فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب واجاب بانه تعالى عرف
له والحواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك الامور من حيث هو مؤثر وادراك
الكامل انما يوجب حبه لكون الكمال موثرا ولما كان الكمال واجبا له موجودا من الاول تعالى
حكموا بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون
به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس بينه وبين الاول وسائط من جنسها او لياته
القدسيين شوق ٥ هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق
اليها لبراءتها عن القوة قوله وبعدها في النسق مرتبة الغشاوة المشتاقين وهم
من حيث هم غشاوة وقد ذاقوا لوابيلا مما فيهم مشتاقون ومن حيث هم مشتاقون وقد
يكون لاصناف منهم اذى مما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل
هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة ولما
خيل لك منه شيئا بعيدا ومثل هذا الشوق مدار حركة ما ان كانت تلك الحركة مخلصة
الى النيل نطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في
حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علائق الشوق
اللهم الا في الحنوة الاخروية ٥ وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية
والكاملة

الكمال

الحق

والكاملة من الانسانية ما دامت مع الابدان وخلائقهم العشق والشوق معا وحسب
الشوق الاخير وكذلك الحاكي لما كان من حيث المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل
من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه مصور وصول اثر المعشوق به
اليه ووصول الاثر اثر الوصول وسببه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة
ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان
وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان نوع الوجود والحس
لامتناع اجتماعهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والذاق طاهر قوله
وتلوها هذه النفوس نفوس بشرية متردده بين حضيض الدنيوية والسفالة على درجاتها
ثم تلوها النفوس المحضورة في عالم الطبيعة المحسوسة التي لم تفاصل لرقابها
المغلوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة
والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاديتها في المعاد عما مر والفاظه
طاهر تنبيه اذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من اشياء الجسمانية
كما لا يخصه وعشقا ارادية او طبيعيا الادراك الكمال وشوقا ارادية او طبيعيا
اليه اما فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية فهو جملة
وحد في العلوم المفصلة لها تفصيلا لما فرغ عن بيان مفاصله وقد تقرر في اثناء
ذلك ثبوت العشق للحواس العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما للنفوس
والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المستملة على اثبات
الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها كما هي
بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات موثرة عندها فهي عاشقة بالقياس
اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاظه طاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في
العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى انتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على ما ينبغي
اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم
في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح
ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه
من قبله ولا لحقه من بعده قوله ان للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها دون

فيهم

في حوتهم الارتياد دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وخلعوا
وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية وامور ظاهرة عنهم يستنكرها
من ينكرها ويستكبرها من يعرفها وحق نقصها عليك الجلباب الملحفة والجلباب
ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكانهم في

وهم

جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان
كانت طاهرة الجوهر ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد حلت تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الادوات الكاملة

فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس متصلة بتلك الادوات الكاملة

البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لها يعجز عن
ادراكه الاوهام وتنكل عن سائه الالسنة وابتهاجاتهم بها عن ان تحيط بها الاذن سمعت
وهو المراد من قوله عز من قايل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة

هي آثار كمال والكمال

عنهم هي آثار كمالهم واكمال ظاهرة من اقوالهم وافعالهم وآياتهم تحتص بهم التي هم حملتها
ما يعرف بالمحرابات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اى لا يسكن اليها قلب
من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويقربها

قوله

واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان
وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان
ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطلقت سرد الحديث اى اتى به على ولايه
وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان نكحرة واسم لموضع وهو
ايضا من اسما الرجال والابسال الاحرام وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او
رهنته والبسل المنع والحبس وسمي البسيل الحلى قال الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الحاجي التي يذكرها صفات يختص بحصولها
بشئ اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القضايا المشتركة
بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور امثال لك مما يستحيل ان يستقل
العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله كهو بحر في تكليف معرفة الغيب
قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة
عند تناول البر احتياط نفيس عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات
واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة ذكر فيها هذان الاسمان ويكون
سياقتها مشتملة على ذكر طايب المطلوب لسائله الا شيا قشيا ويظفر بذلك

النيل

منها

الثبات على كمال لعدم كمال الممكن يطبق سلامان على ذلك الطالب ويطبق ابسال على مطلوبه
ذلك ويطبق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان
يكون تلك القصة من قصص العرب فان فيها من اللفظتين وتركيبهما امثالهم وحكاياتهم
وقد سمعت بعض افاضل خراسان ذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر
قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان
والاخر مشهور بالشر من قبيله جرهم فقدري سلامان لشهرته بالسلامة وانثى من الاسر
وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص
سلامان وابسال صاحبه واما ان اتذكر ذلك المثل ولم تتفق لي مطالعة القصة من الكتاب
المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وضع
هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا
مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انه
ان سمعت تلك القصة فاعلم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك وادر حبتك
في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقه القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين
فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الخبء انما هو موقوف على استماع تلك القصة
وحسن حله يكون بما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه ثم الى اقول
قد وقع الى بحل بحر بعد الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احدهما
وهي التي وقعت الاشارة الى ذكرها انه كان في قديم الدهر ملك لليونان والروم ومصر
وكان يصادقه حكيم فتح يدبر له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه
من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امراة ابن له وسماه
سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال ورتبته وهو عند بلوغه عشقها وعشقته
وهي دعته الى نفسها والاد بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها
فلم يطعه وهربا معا الى بلاد المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها
ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما
مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المراة فجعلها بحيث يستاق كل الى
صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به وراح الى ابيه
معتذرا وينمه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجر
والقيه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يذم صاحبه والقيا نفسيهما في البحر فخلصه

روحانيه الماء بامر الملك بحران اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان
ففزع الملك الحاكم في امره فدعاه الحكيم وقال اطلعني اوصل ابسال الملك فاطاعه
وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا للمشاهدة حضره
الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر
عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك ودنا الحكيم
المهرين باعانة الملك واحد الملك واحد النفسيه ووضعت هذه القصة مع
جثتهما فيها ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطوطانه اخرجها متعلم افلاطن
وسد الباب وانتشر القصة ونقلها حنين ابن اسحق العبادي الى العربي وهذه
قصة اخترعها احد من عوام الحكماء ليتسبب كلام الشيخ اليه على وضوه يعلق
بالطبع وهي غير مطابقه للذكر لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم
هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقه فانه افاضها
من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل
النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنيه ونسبة ابسال
الى المحبور تعلق غير النفس المتعينه بمادتها بعد مفارقه النفس وهربها الى
ما وراء بحر المغرب اشاره الى الامور الفانيه البعيده عن الحق واحالها اياها مرور
زمان عليها كذلك وتعذبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء تميل النفس
مع فتور القوى عما كانت عليه سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التعطش
للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر توسطهما في الهلاك
اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان
بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة النزاعها بالانتباه بالكمالات العقليه
وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والحرمان الباقيان عما مر ذكره
الصورة والمادة الجسمانيتان وهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ
اما ابسال فغير مطابق لما اراد به درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن
العرفان في الكمال فهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك
يدل على تصورهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي
وقعت الى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبه الى الشيخ وكانها هي التي
اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة

سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين
وكان ابسال اصغرهما سنا وولد ترعرع من يدي اخيه ونشا صبيح الوجه عاقلا
متاديا عالما عفيفا شجاعا وولد عشقته امراة سلامان وقالت لسلامان اخلطه
باهلك لتتعلم منه اولا ذلك فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال من مخالطة النساء
فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه العشق
في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وذكر انه لا يطاوعها فقالت لسلامان
زوج اخاك باختي واملكها به وقالت لاخيها اني ازوجك بابسال لك خاصة دوني
بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها
الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امراة سلامان في فراش اختها فدخل
ابسال عليها فلم تملك نفسها حبا دهت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال
في نفسه الابكار الحقرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم فلامع منه
برق ابصر بضوئه وجهها فاذا عجبها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال
لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما
وفتح البلاد الاخيه بر اوحر اوشر فا وغربا من غير منة عليه وكان اول اذى قرين
استولى على وجه الارض لما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاد الى المعاشقة
وقصرت معانقته فاني واذ عجبها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه في
جيوشه وفرقت المراة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركه ففعلوا
فظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه ذماء فحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة
من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واعتدى بذلك الى ان عوفي
ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال
واخذ الجيش والحلة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك
لاخيه وطاوعت المراة طابخه وطاعمه واعطتهما ملا فسقياه السم وكان
صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل
من ملكه وفوض الى بعض معاهله وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى
المراة والطابخ والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه
القصة وتاويله ان سلامان مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي
الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال

وامراة سلامان القوة الدنية الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة
شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر
القوى لتلوين موتمرا لها فى تحصيل مآربها الفانية وإباءه انجذاب العقل الى
عالمه واختها التى املكتها القوة العملية المسمى بالعقل العملى المطيع للعقل النظرى
وهو النفس المطمئنة وبلبسها نفسها بذلك اختها تسويل النفس الامارة مطالبها
الحسيسة وتزويجها على انها مصالح حقيقية والمراد بالام والخيم المظلم هو
الخطفه الالهية التى تسنح فى اثنا الاشتغال بالامور الفانية ومى جزئه من جذبات
الحق وارعاجه للمراة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس
بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهى وقرنها بالقوة العملية
على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم امور المعايش والمدن والمراد بالكرسماء ما ولى
ذى القرنين وانه لقب لمن كان ملك الخافقين وفرض له انقطاع القوى الحسية
والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملاء الاعلى وفتور تلك القوى لعدم
التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات
لهذا العالم واخلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهماله تدبيرها شغلا
بما فوقها ورجوعه الى اخيه العقل العقل الى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن
والطاغ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاغوم هو القوة
الشهوية الحاذبة لما تحتاج اليه البدن وتواطئهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال
العقل اذ زال العمر مع استعمال النفس الامارة اياها الا فى اوقات الاحتياج بسبب الضعف
والعجز واهلاك سلامان اياها بترك النفس استعمال القوى البدنية اجراء الامور على زوال
هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتها واعتزاله الملك وتفويضه الامر غير منقطع
تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ
وما تؤيل انه قصد بهذه القصة انه ذكر فى رسالته فى القضاء والقدر قصة الملك
وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى لاظهر لابسال وجه امراة
سلامان حتى اعرض عنها هذا ما اتضح لنا من امر هذه القضية وما اوردت القصة
بعبارة الشيخ لئلا تطول الحجاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من الصيام والصلوة ونحوها باسم
العارف ولا يترك بعض هذه مع بعض طالب الشئ بسعى يا عراض عما يعيقه انه
يبعد

يبعد عن المطلوب ثم باقبال عما يعتقد انه تقربه اليه وينتهى عند وجدان المطلوب
وطالب الحق تلزمه فى الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن الطلب
اعنى متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند
الجمهور افعال مخصوصة هى العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار
والتبرى والتولى باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه فى المعرفة
واذ قد احوال الطالب الحق هى هذه الثلثة ولذلك اشار الشيخ بتوزيعها ان هذه الاحوال
قد توجد فى الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب
اختلاف الاغراض والاجتماعات المناسبة تكون ثلثة واثنتان واحدا واى ذلك
اشار الشيخ بقوله وقد تركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عبارة عن
العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه
مما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف
معاملة ما كانه يعمل الدنيا لاجرة ياخذها فى الاخرى من الاجر والثواب وعند
العارف رياضة ما لهمته وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتدريج
عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يتجلى الحق
لانتازعه فتخلص السر الى السر وتصير السر باطنا وتصير ذلك ملكة مستقرة كلما
شاء السر اطلع على نور الحق غير مزاحم من الهمم بل هى تشيع منها له فيكون
بكليته منخرطا فى سلك القدس لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد
ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه
وذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف بحرى مجرى تاجر
يشترى متاعا بمتاع والعابد غير العارف بحرى مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة
والفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها
متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده فى
الحالة التى يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شئ غير الحق استحقارا
لما دونه واما عبادته فارتياض لهمته التى هى ارادته وعزماته الشهوية
والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية لتجرها جميعا عن الميل
الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشيعة اياه عند توجهه
الى جلال العالم ولتصير تلك القوى معوانا لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم

المسرّ حالة المساهلة فتخلص العقل الى درك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع
والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى درك الحاجب اساره لما لم يكن الانسان
بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر من نوع جنسه ومعارضة ومعاوضة
تجريان بينهما يفزع كل واحد منهما لصاحبه عند ما يعرض له توقان نفسه لا ازدحم على الواحد
كثيرا وكان مما تعسّر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه مرجع
يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها وعند
ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير ووجب معرفة المجازى
والشارع وهو المعرفه سبب حافظ للمعرفة ففرض علم الشارع المذكّرة للمعبود
وكررت لتستحفظ الذكر بالتكرر حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع
ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد للعارفين من
مستعمليها المنفعة التى خصّوا بها فمامهم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة
ثم الرحمة والنعمة تلحظ تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم • لما ذكر فى الفصل المتقدم
ان الزهد والصلاة انما صدرا عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب الاخرى
اراد ان يشير الى اساس الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما تعلق
بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان
يقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن
وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن
ان يتم شيء منها صالح واحد الا فى مدة لا يمكن ان يعيش ذلك الواحد فاقدا اياها او يتعسّر ان
امكن لكنها يتيسر لجماعة متعاونين ومتشاركين فى تحصيلها بفزع كل واحد منهم
لصاحبه عند بعض ذلك فيتم بمعارضة وهى ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله اخر ومعاوضة
ومعاوضة وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله فاذن
الانسان بالطبع محتاج فى تعيشه الى اجتماع مودّ الى اصلاح حاله وهو المراد من قولهم
الانسان مدنى بالطبع والتمدن فى اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم
نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان
كل واحد تشتهى ما يحتاج اليه وتغضب على من يزاحمه فى ذلك وتدعوه شهوته
وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة
وعدل متفق عليهما لم يكن ذلك فاذن لابد منهما فى المعاملة والعدل الاتفاق على الحركات
الغير

الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهى الشرع فاذن لابد من شريعة
والشريعة فى اللغة مورد للشاربة وانما سمى المعنى المذكور به لاستواء الجماعة
فى الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لابد له من واضع يتقن
تلك القوانين ويقررها على الوجه الذى ينبغى وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا
فى وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يختار الشارع منهم باستحقاق
الطاعة لمطيعه الناشئ فى قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما تتقرر باياتٍ
تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هى معجزاته وهى اما قولية واما
فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجزية
عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى الحق فاذن لابد من
شارع هو نبى ذو معجزة وهذه قاعدة ثم ان العوام وضعفاء العقول
يستحقرون اختلال العدل الذى فى امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء
الشوق عليهم لما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا
كان للمطيع والعاصى ثواب وعقاب اخرويان يحلم الرجاء والخوف على الطاعة
وترك المعصية فالشريعة لا تستتم بدون ذلك استتمامها به فاذن يجب ان يكون المحسن
والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يدونه او يخفونه
من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازى والشارع واجبة
على المتمثلين للشريعة فى الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون
ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو الذكار المقرون بالتكرار والمشتمل
عليها اما ان يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة فى اوقات متتالية كالصلوات
وما جرى مجراها فاذن يجب ان يكون النبى داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير
خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق فى الاعتراف بوعد ووعيد
اخرويين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد
لقوانين شرعية تحتاج اليها الناس فى معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى
العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقرر فى العناية
الاولى الاحتياج الخلق اليه فهو موجود فى جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
وهو نفع لا يصور نفع اعم منه وقد اضيف لمتمثلى الشرع الى هذا النفع العظيم
الدنيا وهى الاجر الجزيل الاخروى حسب ما وعد وه واضيف للعارفين منهم الى

النفع العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي للذكور خاطر الى الحكمة وهي تبقية النظام
على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو
الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما بلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهر كل عابة
اي تخلبك وتدهشك ثم اقام اي امر الشرع واستقام اي التوجه الى ذلك الجناب
القدسي واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس
الى شارع وجب وجود الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى
كما يقوله المعتزلة فهو لبس على هيكم وان عنيتم به ان ذلك سنة للنظام الذي هو خير مما
وهو تعالى مبداء لكل خير فاذن وجوده وجود لكل خير وايضا باطل لان الاصلح ليس
بواجب ان وجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فاذن ذلك اصلح وايضا قولكم
المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم
امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يحكى عن النمط العاشر وعمال النبي
عن ضلة بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة
للمعجزات على كون اصحابها انبيا وايضا القول بان المعجزات دالة على صدق صاحبه مبني على
القول بان الفاعل المختار العالم بالحركات الزخانية واتم لا يقولون به وايضا القول
بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة
الى الدنيا مع قواتها عنها وبلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه
والحواب على اصولهم اما عن الاول فان يقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة
مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون
الافعال بغاياتها كتعرض بعض الاسنان مثلا لاصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا
كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب
فمعول عليه اذ الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون
الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فان يقول
الامور الوهبية التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء
ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على
صدقهم واما عن الثالث فان يقول مضافا الى ما مر من القول بالعلم والقدرة ان شاهدة
المعجزات التي هي بازاء نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق
اقوالهم واما عن الرابع فان يقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس
هي المقتضية

ولانها سنة شريفة
البيع

لمعلنها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا للملكة الملكة ولا يكون مقتضيا للسقوط
العقاب اعلم ان جميع ما ذكره الشارح من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن
ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا تكمل النظام المودي الى اصلاح حال المعاش
المعاد الا بها والانسان بكيفيته ان يعيش نوع من السياسة يحفظ
اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بشغله اي ما كان محرما والدليل على
ذلك تعيش مكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية اشاره المعارف يزيل
الحق الاول لا شيء غيره ولا يوثر شيئا على عرفانه ويجعل له حقوقا ولانه مستحق
للعباد ولانها بنسبة شريفة اليه لا رغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه
او المهروب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة
الى شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف من الزهد
والعبادة واثبت مبادي عرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل
الى عرض العارف مما يحصله فيقول لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس
اليه احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والبانيه وبذله جميعا
وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد
وذكر ان ارادة العارف وتعبده متعلقان بالحق الاول حال كونه لذاته ولا متعلقان
بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا بما حل الحق ايضا فقوله
العارف يريد الحق الاول لا شيء غيره ما ان يعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا
ولا يوثر شيئا على عرفانه اي لا يوثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق موثر على
عرفانه لان العرفان ليس موثرا لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله
من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو موثر وليس موثرا لذاته فهو
موثر لا محاله لغيره والعرفان هو موثر لغيره وذلك الغير هو الحق الاعز فاذن الحق
موثر على العرفان وانما احتص العارف بانه لا يوثر شيئا غير الحق على العرفان
لان غير العارف موثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان
لاجلهما اما العارف فلا يوثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط موثر لذاته بالقياس
اليه قوله ويعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط
فان قيل هذا ناقض لما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقوله لنحرها
الى حناب الحق فان جر القول الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس العارف

لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما
يقصد الحق بالذات ويقصد ان يقصد غيره بالعرض والجعل الحق كما من وهذا احكم
من حيث لاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراد لذاته ثم اذا
لوحظ كل واحد من الحق والعباد بالقياس الى الاخر وجد استناد العباد الى الحق
واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العباد فلما ذكره
ولانه مستحق للعباد واما باعتبار ملاحظة العباد بالقياس الى الحق فلما ذكره
في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد
العارفين لا يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل النفس وهي طبقات ثلث
مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله ونعبده لم له فقط والى الثانية بقوله ولانه
مستحق للعباد والى الثالثة بقوله ولانه نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير
نحو من ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ
اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة
في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله
وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعباد فكون الثواب
المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عباده الحق وفيهما مطلوب غير الحق
ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية
وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات الحق هذا شرح هذا الفصل وقال الفاضل الشارح
من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق
الا بالممكنات لانها نسبة ترجيح احد طرفي المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات
قال والشيخ اشار هنا في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان
يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول
وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فلو كان كل مراد الله تعالى مرادا لله لم يكن مراده هو الله بل استكمال
ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق
الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المحترض ونحن نقول انها تتعلق
بالله لا لشيء غيره ايضا واقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضي
امكان المراد او اكمال المريد لا تتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد
بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراض ومعنى ولاشاره المستحل
توسيط

توسيط الحق مرجوم من وجه فانه لم يطلع لذة البهجة به فيستطعمها انما
معارفته مع اللذات الخارجة هو حنون الهما غافل عما وراءها وما مثله بالقياس
الى العارف غير الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص
عليها البالغون واقتصرت همم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتحببون من اهل
الجد اذا زوروا عنها عابهم لها كالغر على غيرها كذلك من غض النقص بصره
عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها
في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله
في الاخرة مشبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا
بحث عنه فلا مطمح لبصره في احلاه واحراه الا الى الذات فيقبله ويذبذبه والشبيص
بداية القرس في شجون الايتار قد عرف اللذة الحق وعلى وجه سمتها
متر حما على هذا الماخوذ عن رشاه الى ضده وان كان ما يتوخاه بكلا مبذولا
له بحسب وعله المحلح الناقص بها الخرجت الباقة اداجات بولدها ناقص الخلق
والولد المحلح والحنون المستاق وحنكته السن واحنكته اي احلمته التجارب
فهو محنك ومحنكل وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه
فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه
اياه وبحث عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء ارتفع والقبقب البطن
والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيما قول النبي عليه السلام من وقي شر لقلقه
وقبقبه وذبذبه فقد وقي والقلقل اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق
الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر
لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يتزهد في الدنيا
ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه
في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتامل فيها منها وصف اللذات
الحسية بنقصان الخاتمة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يتقرر على
مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء
كان ما اعلق به يده مطلوبا له ام لا وفي منها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره
وهو مع كونه في صورة الزهد احرص الحلوق الطبع على اللذات الحسية فان التارك
شيئا ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها تشبيه همته الى الدنيا

والضعفة فان قوله لامطمح لبصر مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق بذلك اللذات الخمسة
ومنها المعبس المالع فى تحصيل لذة العطر والروح بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا
الناقص الجرم ينال ما يرجوه و يطلبه بكله من الآلات الخمسة حسبما وعد به الانبياء
عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله
باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى يلتزمهم اشاره

اول درجات حركات العارفين

اول درجات حركات العارفين هى الارادة وهو ما يعبر عنه بالاستبصار او العقل المكتسب بالبرهان او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سرّه الى القدس ليتال من روح الاتصال ما دامت رحله هذه فهو عريد اعتراه اى غشيه واعتلاق العروة الاعتصام به واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المرتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهاياتها التى هى الوصول الله تعالى و يشرح ما يتسنح لهم فى منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا اعتوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادى حركاتهم وذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى المبدا القريب لحركته ومبداها تصور الكمال الذاتى الخاص بالمبدا الاول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله عار كل واحد منهما اعتقادا يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى بعد الاستبصار او العقل المذكور ثم صرح بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها وهى بدا حركته السرّ الى العالم القدسى وغايتها نيل روح الاتصال بالكل العالم واعلم ان الشيخ ذكر فى النمط الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربع مبادى مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب المحرم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة فى الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست حيوانية فلها من المبادى المذكورة الاولى هى ما عبر عنه بالاستبصار او العقل المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعى والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى استوطنه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بحسمانية والفاضل الشارح اورد فى تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات

والرياضات اللايقة بكل صنف وذكر غير مناسب لما فيه اساره ثم انه يحتاج
الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستنّ
الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم
الى التوهمات المناسبة للامر العقلى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى
والثالث تلطيف السرّ للتبتّل والاول يعين عليه الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدّ
اشياء العبادة المستفوغة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة
لما لحّن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكى
بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فمعين عليه الفكر
اللطيف والعشق الحقيف الذى تمام رفعه شمائل المعشوق دون سلطان الشهوة مستفز
الايثار طريقته والمستفوغة المقرونة وكلام "رخيم" اى رقيق يقال رخم صوته اى
لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد
الى الرياضة وسان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى التفسير ماهية الرياضة
فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها على حركات لا ترتضيها الرايض واجبارها
على ما ترتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدا الادراكات والافاعيل
الحيوانية فى الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة واللذان تليهما المخيلة
المتوهمة بسبب ما تذكر له تارة وبسبب ما تادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة
الى ما يلائمها فيتحرك لحركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعى وتستخدم القوة
العاقلة فى تحصيل مرادتها فيكون هى امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادى
والعقلية هو تمرة عن كره مضطرة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها
عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب
واجبارها على ما تقتضيه العقل العملى الى ان تصير متمرنة على طاعته منادية فى
خدمته تاتمر بامرها وتنتهى بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة
المبادى وبانى القوة باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب
استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة
ثم تندم فيلوم نفسها وتكون لوامة واما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة
والمطمئنة ملاحظة لما حاسن ذكرها هذه السماء فى التنزيل الالهى واذ رياضة

النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقليه محلقه كانت
الرياضات محلقة منها الرياضات العقليه المذكوره والحكمه النظريه ومنها الرياضات
السمعية المسماة بالعبادات الشرعيه واذق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون
وجه الله لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منعه النفس عن الالتفات الى ما سوى
الحق اولا واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة
لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقه في هذه الرياضة وانما تختلف
باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدي من اجل اصنافها وتنتهي عند ادناها فهذا اما
اقوله في الرياضه وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضه شيء واحد
هو نيل الكمال الحقيقي الذي لا موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول
ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجيه واما داخليه فاذن الرياضه
بهذا الاعتبار موجهه نحو ثلثة اغراض احدها منحيه ما دون الحق عن مستوى الايثار
وهو ازالة الموانع الخارجيه والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب المخيلة
والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي وتشيعهما سائر القوى مرورة وهو ازالة
الموانع الداخليه اعني الرواعي الحيوانيه المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو
تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بلطيفه ولطف
السر عبارة عن تهيئته لان يتمثل فيه الصور العقليه بسرعة ولان يفعل عن الامور
الالهيه المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض
الرياضه ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر
ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة
اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة
اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل المدن بكليته متابعة للنفس فاذا كانت النفس مع
ذلك متوجهه لاجناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والافصارت
العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة لهم العابد العارف
وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن حمأة الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الاتيان
وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها
لانها

لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعه في الصوت الذي هو مادة
النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتشيعها
بكل القوى وحينئذ يكون الحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالغرض انها توقع
الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي يميل النفس
بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة
لما ينبغي ان تفعل وغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس
الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يعقل على وجه الاقناع
وسكون النفس فانه ينبه النفس ويحملها غالبة على القوى لا سيما اذا قرن بامور اربعة
احدها يعود الى القائل وهو كونه ذكيا فان ذلك كالدلالة توكد صدقه ووعظ من
لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد
يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واصحة الدلالة على
كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب فرغ فيه المعنى
والثاني يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يهيئ النفس
هيئة تعدها نحو المسامحة والقبول وشدته تفعل هيئة تعدها نحو
الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات باثيرات مختلفه في النفس فان كل صنف منها
صنفا من الهيئات النفسانية والاطبا والخطبا يستعملونها في معالجات الامراض
النفسانيه وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب ذلك المناسبات والثاني يعود الى
المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى التصديق نافعا للمريد في السلوك
بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعهود والامور
المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر
مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية
في اوقات لا تكون الامور الدنيوية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة
للنفس عن ادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة
تحثها الادراك المطالب بسهولة والثاني الحشو العفيف واعلم ان الحشو انساني
ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والحيواني والنفساني
هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس المحشو وفي الجوهر ويكون اكثر
اعجابه بشمايل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه

سهوة حيوانيه وطلب لذة بهيميه ويكون اكثر اعجاب العاشق بصوره المعشوق
وخلقته ولونه وتخاطيط اعضايه لانها امور بدنيه والشيخ اشار بالعشق الخفيف
الى الاول المجاور بن الباقي مما تقتضيه استيلا النفس الامارة وهو معين لها على استحداثها
القوة العاقلة ويكون الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول يحلو ذكره وهو يجعل
النفس لينة شيقة ذات وجد رقيقة منقطعة عن الشواغل الدنيايه معرضة عما
سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي
اسهل على اصحابه من غيره فانه لا احتياج الى الاعراض عن اشيا كثيرة واليه اشار من قال من
عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اساره** ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة
جدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لليلة كانها برق تومض اليه ثم
تخمد عنه وهي التي يسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد
عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض عن الشي اعترض وخلس
واختلس استلب ومض البرق وميضا او مضى اعلمع لمعانا خفيفا غير معترض
في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان وهي الاتصال وهو
انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد ويتزايد
الاستعداد وقد احظوا في تسميته بالوقت قول النبي عليه السلام لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان
لان الاول الحزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته **اساره** ثم انه
ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في عين الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس
يتذكر من امره امرا فخشيه غايش فيكاد يرى الحق في كل شيء او غل اي سار
سريعا واوغل في الارض اي سار فيها فابعد ونوجد في النسخ بالوجهين
اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره نظر خفيف وعاج عنه اي رجع والثني عنه
وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكه فهو قد يحصل في غير
حالة الارتياض الذي كان مقدما الحصوله من قبل **اساره** ولعله الى هذا الحد تستعلي
عليه غواشيه وتزول هو عن سكينته وبثبته جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا
طال عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه غلا واستعلى بمعنى
والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعود امنتصبا غير مطمئن واستفزه
الخوف وما شبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكر الشيخ

ان اللام

ان الامر العظيم اذا غاص الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس الغافلة عن
هجومه غير متاهبة له فتنهزم عنه دفعة اما اذا توالى او استمر الف الانسان
به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تاهبت لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف
ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور استنكافه عن التزايا بالكمال فلذلك لو ترك كتمان
ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه **اساره** ثم انه لتبلغ الرياضة مبلغا سقل له
وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض شهابا ثاقبا ويحصل له معارفة
مستقره كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها بيمحته واذا انقلب عنها انقلب
حيران اسفا في بعض النسخ بدل قوله سقل له وقته سكينة سقل له وخل سكينة
يقال خل فلان عن الامير اذا ورد رسوله اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى
اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا ثاقبا اي واضحا
وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واسفا
اي ملتهفا والمعنى ظاهر **اساره** ولعله الى هذا الحد تظهر عليه مابه ثم اذا تخلخل
في هذه المعارفة حل ظهورا عليه وكاد وهو غايب حاضرا وهو ظاعن مقيما تخلخل
الماء في السجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث تظهر عليه
اثر الاستماتة عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور
ذلك عليه فتراه جليسه حالة الاتصال بخلاف الخلال حاضرا عنده مقيما معه وهو
بالحقيقة غايب عنه ظاعن الى غيره **اساره** ولعله اذا هذا الحد انما يتيسر له هذه
المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء في بعض النسخ انما يتسنى له اي يتفتح
ويتسهل عليه يقال سنا اه اي فتحه وسهله **اساره** ثم انه لتقدم هذه الرتبة
والاستوقف امره الى مشيته لكلما لحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن للاحظته للاعتبار
فسنح له تعرج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر وحتف حوله الغافلون يقال
عرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف
فالتعرج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف وحتف
حوله اي طاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر **اساره** فاذا عبر الرياضة الى ان يصير
سره مرآة مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات الحق وفرح بنفسه
لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بحد متردد ايقال درت
اللبن وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها

لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق دايما صار سره الخالى عما سوى الحق مكرما
مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت
عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظران نظر الى
الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان يعدّ فى مقام التردد بين الجانبين
اشاره ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لاحظ نفسه
من حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهنالك يحق الوصول ٥ هذه آخر درجات
السلوك الى الحق وهى درجة الوصول التام وتليها درجات السلوك فيه وهى ينتهى عند
المحو والفناء فى التوحيد على ما سياتى وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى الفصل
السابق وتتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافى
ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه من حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها
وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه
الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هى منتقشة
بالحق متزينة بزينة تحصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق
اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس واذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق
ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما لحظ النفس
بلحظ المتوجه اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهى ملاحظة النفس بالمجاز
او بالعرض ولذلك حكم بتفاوت الوصول الحقيقى وهذا شرح ما فى الكتاب ونحن علمنا ان نذكر
الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فنقول ان كل درجة فلها مبدأ
ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول
الى المنتهى لا رفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتدا وتوسط وانتها والمجموع تسعة
والشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات التسعة
الاولى التى ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت تمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض
واستقراره بحيث يزول عنه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك والتسعة التى
بعدها التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك
حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة
على مراتب وسطه والتسعة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع علم المشية
واستقراره مع علم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس جملة على مراتب
المنتهى

ثم انه يغيب عن نفسه فتلحظه آخر درجات السلوك الى الحق وهى درجة الوصول التام وتليها درجات السلوك فيه وهى ينتهى عند المحو والفناء فى التوحيد

الوجه فى عدد هذه الدرجات

المنتهى **بسمه** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس
عجز والتبختر بزينة الذات من حيث هى للذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية بالكنه
على الحق خلاص ٥ لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان
ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول بالقياس اليه فبدا بالزهد الذى هو
تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل وقال الالتفات ما تنزه عنه يعنى
ما سوى الحق شغل واذن الزهد مودّ الى ما به تحترز عنه ثم عقب بالعبادة التى
هى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتتقوى المطمئنة الى افعالها الخاصة
باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس
اى لعباد النفس لتطيعها عجز واذن العباد ايضا مودّية الى ما به تحترز عنه ثم
عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول واذن التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه
على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان
كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضى تردّدا من جانب الى جانب
يقابله وهذا يغنى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبختر بزينة الذات من حيث هى
للذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف فى هذه الدرجة من السلوك ايضا مناد الى
ما تحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص وجميع ذلك بالوصول الذى ذكر فى آخر المراتب
فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهذا ظاهر ايضا معنى قولهم والمحصول على خطر
عظيم **بسمه** العرفان مبتدأ من تفريق وتفض وترك ورفض مع من جميع هو جمع
صفات الحق للذات الحربة للصدق منتهى الى الواحد ثم وقوف ٥ قد جمع الشيخ جميع
مقامات العارفين فى هذا الفصل واقول فى تقريره انه مشهور بين اهل الذوق
ان يكمل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين بتنقيه
وتقوية الاول سلبى والثانى ايجابى وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما
درجات فالدرجات التزكية فهى التى مر ذكرها وقد رتبها الشيخ فى هذا الفصل فى اربع
مراتب بتفريق وتفض وترك ورفض والتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لترجيح
احدهما على الاخر ومنه فرق الشعر والتفض حركة شئ لينفصل عنه اشيا مستحقرة
بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شئ والرفض تركه مع اهمال
وعدم مبالاة فالعرفان مبتدأ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق
باعيانها ثم تفض الآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تحيلا لها بالتجرد

عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية هذه درجات التركية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلوا هذا الفصل فسان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي تتعلق بكل جائز علما بان الممكنات بأكمل وجود وكل كمال وجود هو صادر عنه فاذا رفض لذاته التي بها تقوم صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان مجمع جميع صفات هي صفات الحق للذات الحرية بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات في مجرى مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى ما عداها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذا لا وجود ذاتيا لغير الله فالصفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منتهى الى الواحد وهنا لك لا سقي ولا صوفي ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف اشاره من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجد بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنا لك درجات لست اقل من درجات ما قبلها اثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان تعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العيس دون النائمين للاثر العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف ومن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه مريد لغير الحق شيئا غيره وهذه حال المتبجح برؤية ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو عار لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجد بل يجد المعروف فقط وهو الحاضر لجة الوصول الى معظمه وهنا لك درجات هي درجات التخليه بالامور الوجودية التي هي الخوف الالهيه وهي لست اقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكيه من الامور الخلقيه التي تعود الى الاوصاف الحميده وذلك لان الاخلاق متناهية غير متناهية والخلقيات يحاط بها مناهيه والى هذا اشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآيه فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله وهذا سلوك في الله ومنتهى السلوك بالفناء في التوحيد ولعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي تتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم سذكر دونها ثم تفاهموا بها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غايات عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يجتزء عنها بعباره وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين والواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان وهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سنبين في النمط العاشر وهو ان العارفين واتم مشاهدة العالم القدسي فقد يترائى في خيالاتهم امور تحاكي ما شاهدوه محاكاة بعيدة جدا

قال العارف هش بش بسام يتجلى الصغير من تواضعه كما يتجلى الكبير وبسط من الخامل مثل ما يبسط من النبيه وكف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء وانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ من ذكر درجات العارف شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم فقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور وبعابله الخامل وسواسية على وزن ثمانيه اي اشباه وهي قريبة الاسقاط من لفظه سواء ووزنه فعافله او ما يشبهها ولست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يسخى لصاحبه ان كان على شيء ولا يحزن منه على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان

قال العارف له احوال لا يحتمل فيها المس الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا بلج حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول واما عند الوصول فاما شغل الحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف لباس الكرامة فهو اهش خلق الله بهجته الهمس الصوت الخفي والخفيف الفرس ذو الجري وكذلك خفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وانزعجه فانزعج اقلعه عن مكانه فانقلع وتاج له

فبيان درجاتها بالاجمال ما يتعلق بالاستغراق

قال صار الحق بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع الخ

قال هش بش بسام وصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف

العيس

وبنبغي السلوك بالفناء في التوحيد

اى قدّر وفى رواية بلج اى ظهر يقال بلج بسره اى اظهره والمعنى ان للعارف
احوالا لا يحتمل فيها الاحساس يشاهد عليه خارج ولو كان ذلك الشئ اضعف
ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون اوقات توجهه بسره الى الحق
اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدّر له حجاب اما من جهة
نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعدادها للوصول او من جهة حركة سره كما ان
يتمايل فكره فيعرض له التفات الى شئ غير الحق وبالجملة لا يتم سبب احد المانعين
وصوله بالحق بل يبقى منتظرا فيغلب عليه سبب دائم السآمة من كل وارد غير الحق
والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول فلانه
فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يحلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا تقدر
مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ
يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية
والثانى ان تكون القوة بحيث تفى بالامرين معا فلا يمل الامور الخارجية لانها لا تكون
شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق بصحبة الحق
متلقيا ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **يسره** العارف لا يعنيه التجسس
والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يحتج به الرحمة فانه
مستبصر بسر الله فى القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر واذا
جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله ٥ لا يعنيه اى لا يهمه فى الحديث مطلب
ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست من الشئ اى بحثت
خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وغيّره اى نسبه الى العار
وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس
احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متبع لعورة احد
ولا يتحسس الا قارع او خائف او غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر
بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح
لا بعنف معيّر امر الوالد ولده وذلك لشفقته على خلق الله واذا عظم المعروف
فربما ستره غيرة عليه عن غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم
المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الجسل وهو غير مطابق للمتن
يسره العارف شجاع وكف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وحوادثه وكف لا وهو بمعزل
عن محبة

عن محبة الباطل وصفاح وكف لا وفى نفسه الكبر من ان يخرج جمازلة بشر ونشأ
للاحقاد وكف لا وسره مشغول بالحق الكريم يكون اما بذل نفع لا يجب بذله او
كف ضرر لا يحب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه
وهو الجود ومما وجوديان والثانى يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو
واما مع القدرة وهو نسيان الاحقاد ومما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما دل السبر
وذكر علله **يسره** العارفون ولا يختلفون فى المهم يحسن ما يختلف فيه من الخواطر
على حكم ما يختلف عندهم من دواعى الخير فربما استوى عند العارف التقشف والترفل
تارة اثر التقشف وكذلك ربما استوى عنده التقلل والبطر تارة اثر التقلل وذلك عندما
يكون الهاجس بباله استحقار ما دخل الحق فيه وربما صغا الى الزينة واجتنب من كل شئ عقيلته
وكره الخراج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من محبة الاحوال الظاهرة
فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون
من قبيل ما عكف عليه هواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف عارف بحسب وقتين ٥
يقال تقشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه تقشف والمتقشف الذى
يتبلغ بالقوت وبالمرقع وأترفته النعمة اى اطغته وهو ترفل بين الترفل اى غير
متطيب واصغى اليه اى مال وعقيلة كل شئ كرمه وعقيلة البحر درّه والخراج النقصان
والسقط ردئ المتاع وارتاد اى طلب مع اختلاف فى مجئ وذهاب والبهاء الحسن
والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة
وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفى قوله لانه مزية حظوة من العناية
الاولى واقرب الخ ان يكون من قبيل ما عكف عليه هواه وجهان من السبب يميل الى البهاء
احدهما فضل العناية به والثانى مناسبته للامر القدسى **يسره** والعارف ربما
ذهل فيما بصاريه اليه وغفل عن كل شئ وهو فى حكم من لا تكليف وكف والتكليف لمن يعقل
التكليف حال ما يعقله ولمن اجتزح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجتزح اى كسب
والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال اتصاله الحالم القدس عن هذا العالم وغفل عن كل
ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية وهو لا يصير بذلك مذنبا لانه
فى حكم من لا تكليف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف وقت تعقله ذلك او بمن يتأثم
متى ترك التكليف لو لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم
المكلفين **اساره** جل جناب الحق عن ان يكون سريرة لكل وارد او تطلع عليه الاواخل

بعد واحد ولذلك فان ما استعمل عليه هذا الفن ضحكة للمحقل عبرة للمحصل فمن سمعه
واشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا يناسبه وكل ميسر لما خلق له الشريعة مورد
الشاربة واشمأز عنه اى تقبض بقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى
الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط هو جهلهم بما
فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض
بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر فى الاسرار والآيات

يريد ان يتبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير
والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيبة وغير ذلك عن اولياء الله على الوجه فى
ظهور الغرابة مطلقا فى هذا العالم على سبيل الاجمال **تنبيه** اذا بلغك ان عارفا امسك
عن القوت المرتزق مدة غير معتادة فاسبح بالتصديق واعتبر لك من مذاهب الطبيعة
المشهورة يقال ما رزأت حاله اى ما نقصت وارتزأ الشئ انتقص ومنه الرزية
واما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته
فى الشهوات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال
اذا سألت فاسجح اى سهل الغاظك وارفق **تنبيه** قد ذكر ان القوى الطبيعية
التى فينا اذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد
المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع صاحبها الغذاء مدة طويلة
او انقطع مثله فى غير حاله بل فى عشر مثله هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة
الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة
واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض
الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوه بسببها يعرض
العارض فى فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سبب الموضع المطلوب
فى فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذى يكون بسبب الامراض
الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واحدة لما يتغذى
بها اعنى المواد الردية وفى سائر المواضع غير واحدة لذلك واذن امكان هذا
الامساك لا يدل على امكان الامساك فى سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة
ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت مدة طويلة على الاطلاق

وهو

وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس يقادح فيه **تنبيه** الميس
قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى القوى البدنية كما قد
تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات فنال ذات النفس وكيفاتها
تعلم ما يعتريها من شعور الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز
عن افعال طبيعية كانت موانية **تنبيه** فى هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن
عن العوارض النفسانية واشار بقوله الميس قد بان لك الى ما ذكره فى النمط الثالث
وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا
اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن الجذبت خلف النفس فى مهماتها
التى تنزع بها اليها احتيج اليها اولم تحتج واذا اشتغل الجاذب اشتغل الاخذ فاشتغل
الاشتغال عن الجهة الموكى عنها ووقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى القوى
النفس النباتية فلم تقع من العطل الا دون ما تقوى حالة المرض وكفاه الدرض الحار
لا يجرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن تصرف فى الطبيعة ومع ذلك فى المرض مضار مسقط
للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من استغال الطبيعة عن
المادة وزيادة امرين فقدان محلل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة
وله مكفى بالك وهو السكون البدنى من حال حركات البدن ودلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته وليس ما نحكى لكم من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة **السبب فى**
كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسى
المستلزم لتشبيه القوى الجسمانية اياها المستلزم لكثرتها فاعيانها التى منها
الهضم والشهوة والعجز وما يتعلق بها وانما قايس بين امساك العرفانى والامساك
المرضى ولم يقايس بينه وبين امساك الخوفى لان الخوف والعرفان نفسانيان فلا غرو
يكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتحوين كون الاحوال النفسانية سببا له
اما المرضى فمخالف لهما للسبب الذى ذكرناه وهو وجدان المادة التى يتصرف العادية
فيها والشيخ بين ان العرفان بافضا الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور
يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل
المرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء
انما يكون بسبب بدل تلك المرطوبات وكلما كان التحلل اكثر كانت الحاجة اشد والثانى
راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن

واما صاح الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى توجد الامع تعادل الاركان والعزى
الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتركانت الحاجة الى يحفظها اشد والعرفان
يختص بامر يقتضى ايضا علم الاحتياج الى الاخذ وهو السكون الدائم الذى يقتضيه
ترك القوى الدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان يقتضى
الامساك اولى من الهرض فيظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء
مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة اشاره اذا بلغ ان عارفا اطاق بقوته
فعلا او بحركة او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد
تجد الى سببه سبيلا على اعتبار تلك المذاهب الطبيعية هذه خاصية اخرى للعارف قد اذعى
امكانها فى هذا الفصل وسنبينها فى فصل بعده بنبيه قد يكون للانسان
وهو على اعتدال مزاجه حد من الهمة يحصول المنتهى فيما تتصرف فيه وتحركه
ثم تعرض لنفسه هيئة ما فتحط قوته عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان
مستسلما فيه كما تعرض له عند خوف او حزن او تعرض لنفسه هيئة ما فتضاعف
منتهى همته حتى يستقل به بكنه قوته كما تعرض له فى الغضب او المنافسة وكما تعرض
له عند الانتشاء المعتدل والفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعرض
عند الفرح فاولت القوة التى لها سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة
فاستعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند غضب او طرب وكيف لا وذلك
بصريح الحق ومبداء القوى واصل الرحمة • المنة القوة والاسترسال الانبعاث
والانتشاء السكر وعن الاعتراض والهزة النشاط والارتياح واولت له او اعطت
يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح
الحيوانى والعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف يقتضى انحطاط
القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا
غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها وانما قيد الانتشاء
بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضرارهم بالدماغ والارواح الدماغية
ثم لما كان فرح العارف بسبب الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التى
تعرض له وتحركه اعنى ازاء الحق وتهيئه الهيئة اشد مما يكون لغيره كان اقتدارهم
على حركة لا يقدر غيرهم عليها امرا ممكنا ومن ذلك يسبر معنى الكلام المنسوب الى على عليه
والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية اشاره اذا
بلغك

بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما بشرى او نذير فصدق وتعسر
على الايمان به فان لذلك فى مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة هذه خاصية اخرى
اشرف من المذكورتين ادعاها فى هذا الفصل وسنبينها فى ستة عشر فصلا بعده
اشاره التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب
نيلا ما فى حال المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك فى حال اليقظة الا مكان الى زواله
سبيل ولا ارتفاعه امكان اما التجربة فالتعارف والتسامع يشهدان به وليس
احد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب الهمة التصديق اللهم الا ان يكون
احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبض فيه بمقدمات
يزيل سلطان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم
فاطلاعه عليه فى غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع الا ما نوعا ما كمل ان
نزول او يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب فى النوم فيدل عليه
التجربة والقياس والتجربة ثبت بالعرض احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للعبر وهو
السماع والثانى باعتبار حصوله للناظر بنفسه وهو التعارف واما حمل المانع من
الاطلاع النومى فساد المزاج وقصور التخيل والذكر لتخلو ما يراه النائم فى نفسه
عن المخيلة وحى حفظه وذكره بالمذكر وحى كونه مطابقا للصور المتمثلة فى المبادى
المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما حى بيانه بنبيه قد علم
فيما سلف ان الحرويات موجودة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى ثم قد تبين ان
الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات حرويه وادراكات حرويه تصدر عن
ادراك حرئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الحرويه لحركاتها الحرويه والكائنات
عنها فى العالم العنصرى ثم ان كان مانع فلوحه ضرب من النظر مستور الا على الراسخين فى
الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها كالمبادى نفوسا ناطقة حى
منطبعة فى موادها مماثل لها معها علاقة كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك
العلاقة كما لا تاما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى وذلك لتظاهر ما لى
جزوى وآخر كلى وبحكم ذلك ما بينا عليه ان للحرويات فى العالم العقلى نقشا على
هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزوية شاعرة بالوقت والنقشان
معا القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالة ما يزمه ويقظته مبنى
على مقدمتين احديهما ان صور الحرويات الكائنة مرتسمة فى المبادى العالية قبل كونها

لان الاحرام

مستورا

والثانيه ان النفس الانسانيه ان تدرك بما هو مرتسم فيها والمقدمه الاولى قد علمت
مما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الحركات مقوسه
في العالم العلوي يقتضيا على وجه كلي اشاره الى ارتسام الحركات على الوجه الكلي في
العقول وقوله قد علمت ان الاجرام السماويه الى قوله في العالم العنصري اشار الى
ما ثبت من وجود نفوس سماويه منطبعه في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئيه
هي مبادي حركاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير مغفل عن العلم
بالمعلول واللازم فان في ذلك دليلا على جواز ارتسام الكاينات الحركيه باسرها التي هي
معلولات الحركات الفلكيه ولوازمها في النفوس الفلكيه الا ان ذلك يقتضي كون الكليات
العقليه مرتسمه في شيء والحركيات الجسميه مرتسمه في شيء آخر وذلك مما يقتضي رأي
المشائين مع انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأي
حزمي واشكل الى الرأي الحاصل به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقه
مدركه للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامها معا في شيء واحد وهذا
الكلام قضيته سرطيه ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصه وما يلوحه اسمها وسائر
ما بعده الى قوله كما لا يستعلق به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماويه زيادة معنى
في ذلك تالي القضيه ومعناه ان ارتسام الحركيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات
نفوس ناطقه يكون اتم وذلك لتظاهر رأيين عند من يرى احدهما كلا والآخر جزءا منها فكل برهان
النتيجه كما في الذهن الانساني واحد مستور يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفه
لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله
ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكره
الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقه
نفوسا ناطقه بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل هذه المسله من الحكمه المتعاليه
ان حكمة المشائين حكمة بحثيه صرفه وهذه واشباهها انما تتم بمعونة البحث والنظر
بالكشف والذوق فالحكمة المستمله عليها متعاليه بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ
لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما احتمر ذكره بقوله وبحتمل ان نهتدي عليه
الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل وراي المشائين وبقوله والتقشان معا الى ما
اقتضاه رايه في بعض النسخ او التقشان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني
اما نقشا واحدا على هيئة جزوية بحسب الراي الاول او التقشان معا بحسب الراي
الثاني

الثاني اشاره وللنفس ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد
وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من
عالمه ولا ان يدل ذلك استبصارا هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمه الثانيه التي
اشر نا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانساني مشروطا
بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابليه النفس
انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد
تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانيه واجب عند حصول هذين الشرطين
لكن البحث عن هذين الشرطين مستدع تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم
الاجمالي بعلة فصول بنسبه القوى النفسانيه متجاذبه متنازعه فاذا هاج تجرد الحس
الغضب شغل النفس عن الشهوه وبالعكس واذا تحرك الباطن لعمله شغل عن الحس
الظاهر فكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر
امال العقل اليه فابنت في حركته الفكريه التي تفتقر فيها اكثر الى آلته وعرض ايضا
شيء آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركه القويه فتخلى عن افعالها التي
لها بالاستبداد فاذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن بحيث تصرفها خارت
الحواس الظاهره ايضا ولم يتاد عنها الى النفس ما يعتد به الموعود في الفصل
السابق مبنى على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس بحس
افاعيلها ممنوعها عن الاستعلاء بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانيه
متجاذبه متنازعه ومثل بالغضب والشهوه ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان
تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده لتذكر احكامه وبداء ما اشتغال النفس بالحس
الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل الذي
جعل الفكر الذي هو آله العقل في حركته العقليه مميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا
دون تلك الحركه المفتقره الى الآله وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب
العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضله في سلوكه سبيل حركيه تلك
ثم قال وعرض ايضا شيء آخر وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها
الفكر مما يدركه شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاص يعني التعقل ثم ذكر احكام
عكس هذه الصوره وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس
عن ضبط الحس الباطن بحيث تصرفها خارت الحواس الظاهره اي ضعفت فقال خار الحر

والرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حار اى تحير فى امرها والباقى ظاهر

المشاهد

بسمه الحس المشترك هو لوح النفس الذى اذا تمثل منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال النقش الحسى عن الحس وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهدة دون المتوهم وليحضر ذكر كل ما قيل لك ان القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت فى اثناء حال ارتسامها فيه المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن هذه مقدمة اخرى وهى تذكر ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا مادام مرتسما فيه وللارتسام سببان احالة اما من خارج واما من داخل والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول وبقاء صورته المستقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وبقاء مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا تتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل فمحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتى فلذلك لم يحزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده بلسه قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فليكن بقاؤها اذن من سبب باطن او من سبب مؤثر فى سبب باطن فالحس المشترك قد ينقش ايضا من الصور الخيالية فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا تنقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقد تقدم ما يحرى من المرايا المقابلة يزيد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالى من السبب الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهدها المسرسمون من المرضى والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن بعد فى الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة فى الخارج والا لشاهدها غيرهم ممن لم ترتسم فى قوة باطنه من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تاد من الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى هى ادى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة التى هى

لما يرد عليها الى الحس المشترك على ما سياتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينقش من الصور الخيالية فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى يتعلق بها افعال الوهميين الفوتس وان المتخيلة اذا احتزت فى التصرف فيها ارتسم ما تتعلق بصرفها اذ ذاك من الصور المحسوسة فى الحس المشترك كما كانت هى ايضا تنقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور اذا لاحقها فيها عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج وهذا اشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة وهذا اما فى الكتاب وقول الفاضل الشارح بحوز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج مفسطة معارض بمثله فان ادراك مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق بين الصنفين بلسه ثم ان الصارف عن هذا الاتقاش شغلان حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرتسم فيه عن غيره كانه يبزه عن الخيال بزا ويخضبه منه غضبا وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعينه مستغلا بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك والاستمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين وفى شاغل واحد فربما حرز عن الضبط وتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور المحسوسة مشاهدة ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب الباطنى بحيث ان يلوح ما دام الراسم والمرتسم موجودين لا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ فى هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما عنه القابل عن القبول وهو المانع الحسى وهو ان يشغل الحس المشترك بما يرد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور السبب الباطن فكانه يبزه عن المتخيلة بزا اى يسلبه عنه سلبا ويخضبه خضبا والى ما عنه الفاعل عن الفعل وهو العقل فى الانسان والوهم فى سائر الحيوانات عن اتمامه اذا اخذ فى النظر فى تلك الصور المحسوسة اجرا التفكر والتخيل على الحركة فيما تطلبانه وشغلاه عن التصرف فى الحس المشترك فيها بضبط المفكر او التخيل عن الاعتمال وهو العمل مع اضطراب متصرف فيه بما يخيلهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سياتى فربما حرز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور فى الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصحيح ان العكس اولى ان يقبل الصور الكبيرة عن غير تشويش اولى ان لا يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يكن استحال ان يكون الجرم الصغير كالدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بما مر مرارا ذكره فى فصل

مفرد وهو ان النفس اذا جذبت بعض آلاتها الى الجانب الاخر اساره
النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل ايضا فانها تجذب
وجهه الى الجانب الطبيعية المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات
الاخرى التي اعتادت ذلك عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها
شغلا على ما ينبغي عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى ظاهر الطبيعة
شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة
قوية السلطان وحدث الحس المشترك معطلا فلو حدث فيه النقوش المتخيلة شاغلة
ويرى المنام احوالا في حكم المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين
المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين ظاهر
غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال
النوم تستفرغ في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وبطلب الاستراحة عن سائر
الحركات المقتضية للاعياء فتنجذب النفس اليها لشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب
اليها بل اخذت في شانها لشاركتها الطبيعة على ما مر وما استحالت عن تدبير الغذاء
واختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني
ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال عرض للحيوان بسبب احتياجه الى التدبير
البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض اكثر مستعملة بمعاونة الطبيعة
في تدبير البدن ولا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغل في النوم
يسكن وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك عن ممنوع عن القبول فلو حدث
الصور ومشاهده ولهذا اقلما تخلو النوم عن رؤيا اساره واذا استولى على الاعضاء
الرئيسة مرض اخذ بتلك النفس كل الاخذ الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي
لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس
المشترك لفتور احد الضابطين بعض معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي
يكون على هذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا تنبيه
انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان ايغالها عن الجاذبات اقل وكان ضبطها للجانبين
اشد وكلما كانت الحس كان ادراكها للحس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان
اشتغالها بالشواغل اقل وكان نفوذها عن الجانب الاخر فضيلة الكبرى وان كانت
شريفة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت رياضة كان تحفظها عن مضادات

الرياضه

الرياضه وتصرفها في مناسباتها اقوى لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس
المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة
اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك
مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهو انها كلما كانت قوتها اقل منعها اشتغالها
بافعال قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالعضو واشتغالها بافعال بعض
قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت بضعفه كان الامر بالعكس فلما كانت القوة
والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان ايغالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ
كان ايغالها عن الجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تضعيف
لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تستقل عن الاشياء الى ما تناسبها من غير
توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وافعال النفس
عن محاكيات المتخيلة تشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت
قوية في جوهرها كان ايغالها عن المحاكاة قليلا بحسب لا تعارضها المتخيلة في افعالها
الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس
كلما كانت اقوى كان انفصالها عن الجاذبات الحاصلة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب
والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للحواس اشد وكلما كانت اضعف كان العكس
ولذلك كلما كانت النفس اقوى كان استغالها بما يشغلها عن فعل اخر اهل وكان يفصل منها لذلك
الفعل فضلة الكثير اذا كانت رياضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي اجرازها
عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى تنبيه اقل
اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل لم تبعد ان يكون للنفس فلتات تتخلص عن شغل
البعض الى جانب القدس وانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل واستقش في
الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض مما يشغل الحس ويوهن التخيل وان
التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه لتعذر الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى
سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش
انتزع التخيل اليه وتلقاه الضابط وذلك اما لمنبه من خارج كالطارق وحركة النخيل بعد
استراحته او وهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس البطقية
له طبعا فانه من محاورة النفس عند امثال هذه الصور اذا خيله التخيل حال ترجح

فصل

المحاكيات

الشواغل عنه انتقش في لوح الحس المشترك بكون للنفس فلتات اي فرص تحدثها
النفس فجاة وسلح اي جرى والتدرج التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت
امكن ان تحد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بحتة تخلص فيها عن استعمال التخيل
فترتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلي وتادى اثره الى التخيل فيصور التخيل الحس
المشترك صورا حزورية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احد حالتين
احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه
اما المرض فلانه يحمل الآلة اعني الروح المنصب وسط الدماغ سبب لتزه الحركة
الفكرية واما وهن التخيل بسكر فتفرغ النفس عنه وتتصل بالعالم القدسي بسهولة
فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما بعود التخيل
وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها بنبه له لكونه بالطبع
سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو استعمالها اياه ان النفس
تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل مما
تتسع متناعة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اسارة واذا كانت
النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يتعذر ان يقع لها هذا الخلوص والانتهاز
في حال اليقظة ورتما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في
الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش
فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله النوم
في المرضى والمحمورين هذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منصرا او هتافا
او غير ذلك وربما تمثل مثالا موفور الهيئة اذ كلما تحصل النظم وربما كان في اجل
احوال الرتبة مسار الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي لزاما وكلزا ومثال استيلاء الاثر واشراقه في الخيال والارتسام الواضح في
الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم
وانما يفعل مثل هذا الفعل المرضى والمحمورين قومهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف
وتفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية مع هذا واد احق
بالوجود من دال وهذا الارتسام يكون مخلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون مشاهدة
وجها او حجابا فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط بقال هتف به اي صاح
ومنه ما يكون مشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون

تتسع

ع اجل

في احل احوال الرتبة وفي بعض النسخ في احل احوال الرتبة وهو ما يحتر عنه بمشاهدة
وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة لمسه ان القوة المتخيلة جبلت
محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ
الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه سبب وللتخصيص اسباب خروجية احوالها
وان لم يحصلها لحق باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين
به في ابتغاء ات الفكر مستنيحا الحدود الوسطى وما جرى مجراها بوجه وفي تذكر امور
منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط
وهذا الضبط اما القوة من معارضة النفس اياها لشغل جلا الصورة المتنقشة بها حتى
قبولها استعداد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن اللذاذ والتردد ضابط للخيال الموصوف
ما يلوح فيه نفوذ كما يفعل الحس اضداد تلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية لمحاكاتها
الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذايل باضدادها ومحاكاتها
للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان
السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنيحا الحدود الوسطى او تضبطها
الاستنتاج طلب النتيجة منه وما جرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزو المستثنى في القياسات
الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي
ذكرها مما يقتضيه التعقل والفكر من امور الحرفية التي ينبغي ان تفعل او لا تفعل فهذه
القوة يعني المتخيلة يزعجها او يقلعها ويحركها بشدة كل سانح في حال او باطل الى
هذا الانتقال او تضبطها اي الآن تضبط والضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة
لذلك السانح وانها اذا استلذت وخفقت التخيل على ما تريده وتمنعه عن ان يجاوز
الى غيره كما يكون لاصحاب الرياضات في افكارهم وفي امر عامتهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة
في الخيال وانه صارف للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب
قداما وورآء كما يفعل الحس اضداد تلك عند مشاهدة حالة غريبة تستوفي اثرها في الذهن
مدة والسبب في ذلك ان القوة الجسمانية اذا استردت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات
الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج
بعض ما ترتسم في الخيال من امور القدسية حالتي النوم والغشية الى تعبير وتاويل كما
سيأتي اسارة فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم والمغشي عليه ولكن ضعيف

حلا يحرك الخيال او الذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى وذلك يحرك الخيال الا ان
الخيال يمنع من الانتقال ويخلع التصرف فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات
التخيل ومحاكياته وقد يكون هو ياخذ او تكون النفس عند ملقيه رابطة الحاش فيرتسم
الصورة في الخيال ارتساما جليا تكون النفس بها معنية فترتسم في الذكر ارتساما
قويا ولا تتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما يثبت
من احكام يقظان فربما انضبط فلزك في ذكره وربما نقلت عنه الى اشياء متخيلة تشبيك
مهمتك فتصاح الى ان تحلل بالعكس وتصير عن الساح المضبوط الى الساح الذي
يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر وربما افتضح ما اصله مهمته الاول وربما انقطع
عنه وانما اقتضيته بعض من التحليل والتاويل للآثار الروحانية الساخة للنفس
في النوم والنقطة فرات كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر الشيخ
منها بانه ضعيف لا يبقى له اثر بذكره ومتوسط ينقل عنه الخيال ويمكن ان يرجع
اليه وقوي يكون النفس عند ملقيه رابطة الحاش راعية رابطة شديدة الغلب
وتكون معنية بها فتحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار
فقط بل لجميع الخواطر الساخة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها
ما ينتقل وينساه وتنقسم الى ما يمكن ان يعود الى ضرب من التخيل والى ما لا يمكن ذلك
بالسبب. فاما ما لا يمكن ان يعود الى ضرب من التخيل والى ما لا يمكن ذلك
فاما ان يكون مما لا تزال النفس فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطبق على التخيل الذي فيه فا
المستمعة

وقوله

احبار

المحاط

لحان

هاتف

فالمستمعة يضبط طورا ما يلفظه ضبطا حتى يتنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل
بعض من يستنطق هذا المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر يرجرجه او
مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد يتراءى او باشياء
تترقرق او باشياء تمور وما يجري مجرى ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك
الخيال تحريكا يحيره كانه اختيال لا طبع وفي جميع ما اهتبال فرصه الخلسة المذكورة
واكثر ما يؤثر هذا فيمن هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة
اجذر كالطفل من الصبيان وربما اعان عادة ذلك الاسهاب في الكلام المخلط والايهام
لمسيس الحق وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا استند لوكل الوهم بذلك الطلب
لم يلبث ان يعرض ذلك الا لنصال قتارة تكون لمحات الخيال ضربا من قوى وتارة
تكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة تكون مع ترائي شيء للبصر
مكافحة حتى تشاهد صورة الخيال مشاهدة فتوثر اي يروى والطل الحثيث
العذو المسرع وليث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل
اذا اعيا والرعش الرعدة وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب
والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلالا كالماء ومور
مورا اي تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام
والمسيس المس يقال الذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز واعتماد
على الغير وفلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها
مما يشغل بتامله من يستنطق بمقدمة معرفة والشيء الشفاف المرعش للبصر
المرجرجة تكون كالبلور المصقل او الزجاجة المصلحة اذا ادير بخيال شعاع
الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر شفيفه تكون كالبلور
الصافي المستدير واما اللطخ من سواد يتراءى فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد
المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه
يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق كالزجاجة المدورة الملوءة ماء الموضوعة
بخيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور كالماء الذي يموج شديدا في اناء
او غيره الهاج النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقي
الكلام ظاهر الغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من
الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل

في هذا المطلوب

الترك

القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير النهامن امور عقلية فقط وان كان
ذلك امرا معتدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات المنفقة
لمجتى الاستبصار ان نوصل لهم هذه الاحوال في انفسهم او نشاهدوها مرارا متوالية
في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة تبعث اشتياقا مع حبب له كونه وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا
اتضح جسمت الفائدة واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعاند
العقل فما يزيادة منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت
جزويات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق
الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل ٥ فقال ربات القوم زيا اى زينتهم
وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهل استعارة لطيفة للعقل المطلع الى
الغيب بالقياس الى سايرالقوى وباقى الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار
عن الغيب تنبيه ولعل قد بلغك عن العارفين اخبار بكاد تاتى بقتل العادة فتبادر
الى التكذيب هل ما نقل الى عارفا استسقى لقومنا فسقوا او استسقى لهم فشفوا او
دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوبا
والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير او مثل ذلك
مما ياخذ طرق المعتاد الصرف فتوقف ولا تعجل فان امثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة
وربما ياتى ان اقتص بعضها عليك ٥ لما فرغ عن بيان الايات الثلثة المشهورة التى
تنسب الى العارفين وغيرهم ٢ اولا اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة
بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذى تلوه وانما قال يكاد
تاتى بقتل العادة ولم يقل تاتى بقتل العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها
الموجبة اياها خارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان
على وزن الطوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان
من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع تذكره وتنبيه اليس قد بان لك ان النفس
الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من التعلق آخر وعلمت
ان تحلل هيئة العقد منها وما تبعه قد تاتى لها بدنها مع مباينتها اياها بالجوهر حتى ان
وسم الماشى على جذع معروض فوق قضيب يفعل في ازالته ما لا يفعله وهم مثله
والجذع على قربه وتبعه او هام الانسان بغير مزاج مدرج او دفعة وابتداء امراض
او افراق منها فلا يستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة تعلق وتاثير ها بدنها

ويكون

وحجة ح

وذلك ه

والسعيد ا

ولكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفيته مزاجيه يكون اثرت بعد ارتسامها علاقته
اذ مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما
وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد يابس ولا تستنكر ان تكون لبعض النفوس
هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخر بتفعل عنها الفعال بدنه ولا تستنكر ان تتعدى قواها
الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شجذت ملكتها بقهر قواها
البدنية التى لها فقهر شهوة او غضبا او خوفا او غيرها ٥ التذكر في هذا الفصل
لتتبين احد امران النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها
لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات الممكنة
من النفس وما تبعها كالظنون والتوقعات مثل كالخوف والفرح وما تاتى لها بدنها مع
مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيات الحاصلة فيه من تلك الهيات المحسوسة وغيرها يولد
ذلك امران احدهما ان يوسم الماشى على جذع نزلقه اذا كان الجذع فوق قضاء ولا يزلقه
اذا كان على قرار من الارض والثانى ان ينوم الانسان قد يخيل واجه اما على السرير او
بغتة فتنبسط روحه وتنقبض وتحمر لونه وتصفر ٥ وقل سلوهذا النحو حذا
ما خذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما وما خذ البدن المريض بسببه في افراق اى برء
واستعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اى افاق واما التنبيه فهو ان تعلم هذا
انه ليس ببعيد ان تكون لبعض النفوس ملكة بحار وتاثيرها في بدن مثل سائر الاجسام وتكون
تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفيته
مزاجيه مباينة الذات لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم مبادى تحييه ما مر ذكرها في
الفصل المتقدم اعنى تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادى تلك الافعال خصوصا
في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاة اياه او اسفا قعليه فان
توهم متوهم ان ضرورة مثل هذه الافعال الاخيرة ان تصدر عن النفس الناطقة لظنه بان
العلة المقتضية شيئا يكون موجودا فيه اوله ولو كان ذلك الاثر ينفي ان تلك النفس ليست كل
مسخن بحارا فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد يابس وان صورة الماء مبردة
وليست بيابسة انما الباردة مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون
لها هذه القوة حتى تفعل في احرام غير بدنها فعلها في بدنها وتفعل في البدن غير بدنها
فتؤثر في قواها باثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شجذت ملكتها بقهر قواها البدنية
اى حدرت يقال شجذت السلك اى حدرته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقدر بها

على قهر وهوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما سهولة فمتى تقدر بحسب الملكة على قهر
هذه القوى مرة بعد اخرى هاهنا حال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم
بكون الوهم موثرا في البدن لوجب الحكم بان يكون للنفس الذي هو اشرف واتم اعظم من تاثير الوهم
وايضا التحيلات التي لاجلها اختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكل
القوى الجسمانيه موجبة للعجز اذ قاعدتهم ان يكون لبدن ما قوة يقتضي هذه الافعال
المعينة اولى من الاستدلال بها على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا يعلق لهذا
الاستدلال بالنفس والامكون بالمزاج فان كان المقصود ابطاله الاستيلاء فقط كان الحاصل انه
لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب والعلى امتناعه وهذا اقرار مغن عن هذا التطويل
واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزويات اصلا وقد مر
الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بالغضب والفرح ادراكان وهميان
يحدثان في النفس بواسطة الالات البدنيه كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل
قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية اذ قد تبين
عقليه انها هي تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والعلم بحيث الاكتفاء بالجهل وبيان الاعمال
المذكورة اشاره هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي كما يفيد هيئة
نفسانيه تصير للنفس الشخصيه تشخصها وقد تحصل عن مزاج يحصل وقد يحصل
بضرب من الكسب بحسب النفس كالمجردة الزكا كما يحصل لاولياء الله الابرار لما ثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانيه اعني القوة التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة وجب
اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون عين
ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان تكون امرا غيره اما حاصلا ما بالكسب او بالمزاج
فاذن اقسام هذا الغير وتعريف كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي
منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي
تصير النفس معه نفسا شخصية وربما حصل عن مزاج طارئ وربما حصل بالكسب كما
للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية للنفوس
البشرية عنده متساوية مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة
والجواب ان وقوع النفس البشرية تحت نوع واحد كاف في الدلالة على تساويها في
النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع عن معدودة من كتبه اشاره
فالذي يقوله هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا للنفس فهو ذو معجزة من الانبيا
او كرامة من الاولياء وتزيد تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته
فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقوله هذا ان يكون شريرا ويستعمل في الشر وهو الساحر
الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فالملحق شقاوة الانكباء فيه
الغلواء العلو والشاو والغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب
لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله
اشاره الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمراد فيه حالة نفسانية
معجزة تؤثر تمكنا في المتعجب منه لخاصيته وانما يستبعد هذا من نوض ليكون
الموثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزو او منفعلا كيفيته في واسطة ومن تامل
ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار التهلك النقصان المرض
وما يشبهه يقال تهلك فلان اي دنف وضنى وتهلكته الحمى اي اضنته ومن يوض
اي يوخر وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا
القبيل لانها مما لم يجزم بوجود بل هي وامثالها من الامور الظنية والتاثير في الاجسام
بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وارسال الحمة
كتبريد الارض والماء المعلوم مما من الهوا وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين
النار الماء الذي بين القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى المراى العاتي
تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث من عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة
النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد
بقوة تخصه وثالثها قوى سماويه منها وبين امزجة اجسام ارضيه مخصوصة
بهيات وضعيه او منها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصه باحوال فلكية فعليه
وانفعاليه مناسبه تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من اصل القسم الاول بل
المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم
الاول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبه الى الاشخاص الانسانيه
حاول ان يبين السبب لسايز الحوادث الغريبة الحادثه في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها
محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبداه النفوس على اما مر وقسم يكون مبداه الاجسام
السفليه وقسم يكون مبداه الاجرام السماويه وهي وحدها لا تكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم
اليها قابل مستعد ارضي وعاني الكتاب طاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب
الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد في جملتها وذلك

مخالف للعرف ولكلام الشيخ الا فيه نسب السيميحات وحاز المغناطيس معا الى ذكر القسم
ولم يذكر ان ذكر القسم من يحات واركان الطلسمات نصيحة اما ان يكون تكسب
وتبرز عن العامة هو ان تبرى منكرا لكل شئ وذلك طيش وعجز وليس الخرق
في ترك مالم تستبن لك بعد جليته دون الخروج في تصديق بما لم تتبين بزيادة
بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان اعجلك استنكار ما يوعاه سمعك
مالم تتبرهن استحالته لك والصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان
مالم تدرك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة
والقوى السافلة المنفعلة احتماعات على غرائب ان برزت له اوعرض لم واقبل قبله
والطيش الخرق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى انفشتها
واهملتها وذاد اى طرد والغرض من هذه النصيحة النهى عن مذاهب المتفلسفة
الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد
طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل
الواجب مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان ورود العجائب في عالم الطبيعة
ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بعزيب

خاتمة ووصية ايها الاخ الذي وفقت لكشف هذه الاسرار عن
زبدة الحق والقمت كف الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين
ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه الى الغاغة
او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء
سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وينظره
الى الحق بعين الرضا والصدق فانه ما يسأل لك منه مزرجا محرا المفرقا
يستفرس مما تسلغه لما يستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج
لها التحري فيما تؤتيه مجراك متناسيا بل ان اذعت هذا العلم او اضعته
فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا يقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد
اللبن والزبدة اخص منه والقفية الشئ الذي يؤثره الضيف وابتذال
الثوب امتهانه وترك صانته والوقاذة المشتغلة بسرعة والدربة العادة
والحراة على الامر وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون
والحدة الدرين اى خادعه وعدل والمحج جمع محجة وهي ذباب صغير يسقط
على

على وجوه الغنم والحمر واعينها يقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج
ووثق يثق بالكسر فيهما وتشرع اى تبادر والوسوسة حديث النفس والاسم
منهما الوسواس ودرج الى الكذا اى ادناه منه على الدرج والاستفراس طلب الفراسة
واسلفت اى اعطيت فيما تقلم وتاسى به اى يعزى به واذاع الخبر اى افشاه
واعلم ان العقلاء اذا اعتبروا عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم
النفيسية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما
غير مستحضرين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين
او مقلدين وهذه خمس فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون تقتر قون الى واصلين
وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والاصلون
مستغنون عن التعلم فيبقى ههنا ست فرق والشيخ اشار في هذا الفصل بصيانتها
عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها ومنهم المتبذلون والثاني
المعتقدون لاضدادها ومنهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين ومنهم الذين
لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها
ومنهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها ومنهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة
وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم
باربعة امور اشار باحجان اليهم في انفسهم احدها الى عقولهم النظرية وهو الوثوق
ببقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واشار
باحجان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو
تحرزهم من زلل الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس
الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه
الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ورسما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو خير
الفصول فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة
البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وبعذر الحال وتراكم الاشغال والتزام
الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كما لي هذا ان يصلح
ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيها بعين الرضا ويتجنب طريق
العناد والله ولي السداد والرشاد منه المبدا واليه المعاد

فرغ المصنف قدس الله روحه العزيز من تسويده في اواسط صفر سنة اربع وثلاثين وستمائة

ووقع الفراغ من تعليقه على يدي صاحبه مسوده في الناسع الى العشر من شهر سوال الخير
لسنه بلف عشرة وسبعماية
صاحبه وكاتبه العبد الضعيف الراجي رحمه ربه اللطيف محمد بن عبد الغني
يدعي بتاج التحمر والى نعمائه
مع اولاده يجمع الامانى وعفا عنهم
النقصير والتوانى بفضله وكرمه
والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله وحده ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير والصلوة والسلام
على رسوله محمد واله الطيبين الطاهرين

نجم دوان وقريه من قرى بخارا
جمعت عن آفات وكان سيد الحفاظ
سيد جمال
البخارى

(1)

[illegible] سارات الحكيم المحقق بصراً
[illegible] وطكا حق سادات لها
[illegible] به وباسناله الحق محمد و

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
وكفى عبده

٧١