

شرح الامام
شرح الاشارات للامام فخر الدين ابن
خطيب القرني والاشارات لابن سينا

قل للذين قضوا في الحرب عموهم ثم اطيعوا الله واطيعوا
الامرأ اغضض وقرضى عفوكم قد بالغ الفاسق في فراطها بلغوا

عزفت في بحر فما ان ادى له على طول المدي قعرا
وكما جيت الى الجده ارسلني الموح الى احسرا
عزفت في بحر بلا ساحل ماله في الدهر فرقعرا

بنات نخش د ايرت في الفلك طول الزمان في الضياء والملك
كم عاينت من مالك ومن ملكك وكم رأت قرنا نشاء ثم هلك

الامرأ اغضض وقرضى عفوكم قد بالغ الفاسق في فراطها بلغوا
عزفت في بحر فما ان ادى له على طول المدي قعرا
وكما جيت الى الجده ارسلني الموح الى احسرا
عزفت في بحر بلا ساحل ماله في الدهر فرقعرا

طقس حاجي به الدمج حولا راجحا ولسما من المدي
اراد سانه من الادوية لاه حمر الحيا

الاول

شرح الاشارات للامام
فخر الدين بن حبيب المري والاشارات
لابن سينا

T. C.
MILLI EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KÜTÜPLÜĞÜ
MÜBÜRÜ
Sayı: 75

انتظم في سبط ملكات العرش والملك السعوي
في ذم الحرام له لربيع والبربر والكعبة

RAĞIP P.
Ka. N.
840



تقد بفضل الله تعالى ومنه والطفه الشامل
عبيد القوم لله الملك الحكيم
بجانبه ورزقه علما نافعاً وعملاً صالحاً
بإمره الجليل وجاهه الموقر

٨٤٢

٨٥١

النطق لسان الملايكه ليس لهم قول ولا لفظ بل النطق بهم خاص وهو ادراك
بلا حسي وفهم بلا قول فانطق به الانسان في الملكوت بالنطق وهو كشف الحقائق وادراك
مغاي الدقائق وادراك المعقولات والفكر الصافي

كمال الانسان في ان يعرف الحق لاجل العلم به ويعرف الخير لاجل العمل
به والمعلوم له فالاميرين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وما توفيقي إلا بالله
أما بعد حمد من سبحوا بحمده لزانة وهو بينه ويتوجب الشكر لخاله الهينه وينفاس
الأوهام عن إحاطة بكبريائه وعظمتهم ويخبر برؤسها في لطائف الآيه ورافقه
والصلوة على محمد سيد صفوته وعلى آله واصحابه وعترته فان العقول منطابفة
والابواب متوافقة على ان العلم افضل السعادات واكمل الكمالات والدرجات وان
اصحابه افضل الناس شعارا ولجتزم دنارا واطهرهم عورا ونجارا واعمالهم
منصبا وفخارا لاسما العلوم الحقيقية والمطالب اليقينية التي لا تخلف باختلاف
الامكنة والارمان ولا بتغير بتغير الشرايع والردبان واعضائها العلوم بالموجودات
المحرومة عن المواد البعيدة عن العيون والاسعداد فان تفاوت العلوم في الدرجات
سبب تفاوت مراتب المعلومات ومما كان المعلوم اجل وارفع كان العلم الكامل
به في الدارين نفع واشك ان ذات الله تعالى وصفاته اكل الموجودات بل لا شبه
له تعالى الى شئ من الممكثات في شئ مما سعلق في الذات والصفات فلا حرم صار
العلم به اعلى العلوم تبيانا واطهرها بيانا واقواها اركانا وادونها برهاننا
ولما كان كتاب الاستارات والتنبهات من كتب الشيخ الرئيس المشتمل على هذا
الفن وان كان صغيرا بحجم الا انه كتب العلم عظيم الاسم من تعلق النظم من تصعب
على الفهم مشتمل على العجايب منطوقا لبارك كلامه في الابواب منضمات للكتبت
العجيب والفوائد الغريبة التي خلقت عنها اكثر المتسوطات والوجود في شئ
ورايت الشرا الحلق مقبلين على تحقيق معانيه باحثين عن اسراره ومبانيه
منفصرا عما فيه من العوامض والمشكلات مصفحين ما فيه من الفوائد والنكات
ثم رايت بعضهم يرجعون عنه مخفي حسن وبصرفون للا ما وراهم بدون قوه عين
ولس قد صرفت طرفا صالحا من العمر الى تتبع نصوصه وتفهم نصوصه واستكشاف

اسراره

وفصليتها وذاتيتها وعرضيتها وموضوعيتها ومجوليتها واما البحث عن حفايق تلك
تلك الامور وطبايعها وكيفيه انقسامها الى انواعها وعن خواصها فذلك خارج عن
المنطق بل لا ينفع به المنطق اصلا الا من حيث انه يقوي على ايراد الامثلة الكثره
في الابواب وذلك ايضا مما لا يتوقف على تعلم كتاب المفولات بل له ان يصرح بالامثال
سواء كانت صحيحة او باطله لتفهيم الغرض **قال** ولذلك ما لوجح المنطق
ان يراعي احوال من احوال المعاني المفردة ثم ينقل الى مراعاة احوال التاليين يعني
بتلك احوال ما عدناه **اشارة** والاشارة في اللفظ والمعنى علاقه ما **الشرح**
للاشياء اربع مراتب في الوجود الوجود الخارجي والذهني واللفظي والذاتي والكتابة والكتابة
دالة على اللفظ لانا لو اجمنا على ان نضع بازا كل حقيقة مصونة نفسا مخصوصا لكثير
النفوس وتجاوزت عن الحد الذي يتمكن الانسان من ضبطه بل جعلوا بازا للاصوات
البيسطه التي هي مواد الكلم نفوسا بسيطة وجعلوا تركيب تلك النفوس مجازية
لتركيب تلك الاصوات لعلون المونة اخف واما اللفظ فانه عر دال على الخارج بدليل
انك اذا رايت انسانا من بعيد وطننته صخرة سميته بذلك ثم اذا دنوت منه وعرفته
حيوانا لكنت ظننته طيرا سميته بالطير ثم اذا ازداد القرب وعرفته انسانا سميته
بالانسان فاختلف التسميات عند اختلاف الصور **القول** على ان الاشياء دالة على
الصور الذهنية لعل الامور الخارجية ومن عادة القوم ان يسموا الصور الذهنية
معاني فظهر بهذا صحة قوله ان بين اللفظ والمعنى علاقه ما اى اللفظ له دلالة
بالذات اى بالصدق ودول على المعاني الذهنية **قال** وربما اثر احوال
في اللفظ في احوال المعنى **القول** ذلك مثل ما صدق الالفاظ فرادي
والصدق على الجمع وقد يكون العكس وعرض ذلك من الوجوه المعصوده في باب
العصايا المشهورة من المنهج السادس والاصالى المنهج العاشر **وقول**

ويلزم المنطقي ان يراعى جانب اللفظ المطلق معناه ظاهر وكنت اليه واجله
وقال انه ذكرت في شاير الكتب ان المنطقي من هو منطقي ليس له شغل اول اللفظ
وذلك منافض للعلم المذكور هاهنا فاجاب انه يجوز ان يكون البحث عن
الالفاظ واحبا على المنطقي لكن لا بالفتور الاول فان الالفاظ اذا كانت حاربه مجرى
الادوات والالات فان برأشغالها واجبا لمن لا يكون ذلك مقصودا بالقصد
الاول **قال** مر حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم الا فيما نقل
اقول معناه ان البحث عن اللغات قد يكون عقليا عاليا مثل قولنا الالفاظ
مثل قولنا الالفاظ الدالة اما اسم او فعل او حرف ودلالها اما المطابقة او التضمن
او الالزام فامثال ذلك الحاث عامة في اللغات كلها وقد يكون خاصا بلغة (يونان)
لغة والاول ما يجب على المنطقي التعرض له والثاني خارج عن المنطق **وقولهم**
الا فيما نقل معناه ان المنطقي قد يلزمه في بعض المواضع القليلة البحث عن احوال
لغات خاصة وذلك اذا كان لفظان دلان على معنيين قريبين واحد منهما من آخر
كثما يعرف الفرق الذي بينهما الا احوال فحينئذ تعرض للظهور ان يتعلموا
دل واحد منهما مقام الاخر لظنهم انه لا تفاوت بينهما المعنى وعند ذلك يجب على المنطقي
التكلم بتلك اللغة ويحصل مفهوميهما واطهار الفرق بينهما اللادع العلط مثل ان اذا
قلنا الانسان حيوان وقلنا ان الانسان هو الحيوان فطرح الظاهر انه لا فرق بينهما
وفي الحقيق الاول بقيد الحمل فقط والساني بقيد حصر الموضوع فلا جرم وجب
على المنطقي الفرق الى يشير الى الفرق وكذلك اذا قلنا الاشئ من روح وقلنا
روح مادام ب فيظن انه لا تفاوت بينهما وليس في الحقيق لذلك فعند ذلك
لا بد من اطهار الفرق بين مفهوميهما واكثر ذلك المذكور في الاشارة التي قبل الاشارة
الاحيرة من الهمج الثالث وكذلك لفظ الغير بالعدول وليس بالسلب **اشاره**

ولان

ولان المجهول باثنا المعلوم **الشرح** اعلم ان الجهل قد يكون بسيطا وهو عدم العلم
وقد يكون مركبا وهو ان حصل عدم العلم مع اعتقاد مضاد له ودل واحد منهما مقابلا
للعلم الا ان الاول يقابله نفايل العدم والملاكة والساني يقابله نفايل التضاد والشيخ
اراد هاهنا بالمجهول الجهل البسيط فان صاحب الجهل المركب استحال ان يطلب العلم
لانه يعتقد ان العلم حاصل له ومع هذا الاعتقاد لا يمكنه طلب العلم **قال**
فما هي التي قد يعلم تصورا شاذجا مثل تصور المعنى اسم المثلث **اقول**
التصور الشاذج هو ان يقع في الدهن صورة والاحتم عليها بشئ لان حكم عليها بالسلب
فان عدم الحكم معاير للحكم بالعدم لان الحكم بالعدم الحكم ثابت والمعلوم عليه غير ثابت
وفي عدم الحكم لا يكون الحكم ثابتا وانما **قال** معنى اسم المثلث ولم يقل معنى المثلث لان
التصور على قسمين تصوم بحسب الاسم وهو منقذم على التصديق فان من لا يعلم معنى
اسم المثلث لا يمكنه التصديق بوجوده ولصور بحسب احقيقه وهو مناخر عن التصديق
فان ما لا وجود له لا حقيقة له في نفسه ولما قدم السخ ذكر الصور عرف منه انه اذا
الصور المتقدم على التصديق وذلك هو التصور بحسب الاسم فلماذا قال مثل تصورنا
لمعنى اسم المثلث **قال** ودر علم تصورا معه تصديق فيه لطيفه وهو ان
بعض القوم يقولون للعلم اما تصور واما تصديق وذلك مساهلة لان كلمة اما للعتاد
والاعتاد بين التصور والتصديق فان التصديق مشروط بالتصور فليفت يعانده
بل المعادة بين حصول التصديق في التصورات وعدم حصوله الذي هو عبارة عن
ساذجيه التصور فلماذا صرح الشيخ ههنا بذلك **قال** كذلك قد جهل من طريق
الصور فلا يتصور معناه الى ان يتعرف مثل ذئ الاسمين والمنفصل لفايل ان يقول
لما فاس الشيخ المجهول على المعلوم في انقسامه الى القسمين ولولم يقل المجهول قد يكون
مجهول التصور وقد يكون مجهول التصديق فنقول لانا بينا ان المراد بهذا

المجهول الجمل البسيط وهو امر عديم فلا يمكن ايراد القسمة عليه الا بالقياس الى الملكة المقابلة له واما ذوالاسمين والمنفصل فاعلم ان الحطوط المنقمة اما ان يكون مفردة وهي التي يعبر عنها باسم واحد كقولك ثلثة واربعه ولذالك حذر خمسة وجذر عمانية او مركبة وهي التي يعبر عنها باسمين كقولك ثلثة وجذر خمسة واربعه وجذر عشرة والمرتب لاجلها اما ان يكون ذلوا احد من قسميه اصم واما ان يكون احد قسميه منطفا والآخر فان كان احد قسميه منطفا والآخر اصم فاما ان يكون السطوح اطول او الراسم اطول فالمنفصل هو الفصل الاعظم يسمى والاسم على اصغرهما فاما الاقسام الستة لئلا يسمي في مذكورة الهندسة **قال** وقد يحمل من طريق التصديق الى ان يتعلم مثل كون القطر قويا على صلبي القائمة **اقول** هو ان مربع وتر الزاوية القائمة مساو للمربعين الاسمين من الصلبيين المحيطين بذلك القائمة والنسبة اطلاق اسم القوى على هذا المعنى ما دلره في باب الشفا وهو ان لفظ القوة وضعت اول شيء للمعنى الموجود في الحيوان التي يمكن ان يفعل افعالا شاقة وصد الصعق م انه لما كان لذلك المعنى مبداء ولارم اما المبدأ فهو القدرة واما اللازم فهو ان لا يتفعل من الافعال لان الذي يراول تلك الحركات الشاقة يعرض لان يتفعل عنها وانفعالها يصدره عن اتمام فعله فكان ان الفعل انفعالا محتمسا قويا لضعف ولبست له قوة وان لم يتفعل قيل ان له قوة فكان ان لا يتفعل دلل على المعنى الذي سمياه اولا قوة فاجل ذلك سمو القدرة وعدم الانفعال قوة ثم انهم لما استعملوا لفظ القوة في القدرة والقدرة وصف اعتمها وهي انها مبداء لتغيير من لغيره من حيث انه آخر استعمال لفظ القوة في ذلك المعنى حتى سمو الحركات قوة لكونها مبداء من اخرى في اخرى من حيث انه آخر وايضا للقدرة لزوم اخرى وهو حاصل لاجلها اما ان الفعل والترك فنفقوا بهذا السبب اسم القوة الى الامكان وسموا الذي بالامكان ووصوه متهاد موجودا بالقوة ثم سمو حصول ذلك

ذلك الشيء فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا فانه لما كان المسمى بالقوة اولا وهو القدرة يسمي ما يقابله فعلا كذلك لما سموه بالامكان قوة سمو ما يقابله فعلا ثم ان الهندسين لما وجدوا بعض الحطوط من شأنه ان يكون ضلع المربع وبعضها ليس يمكن له ان يكون ضلع ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر يمكن فيه خصوصا وقد حمل بعضهم ان حدوث ذلك المربع هو محرك ذلك المخلع على نفسه وهذا هو السبب في استعمال لفظ القوة في هذا المعنى على ذكره الشيخ **قال** والسلوك الطلبي من اهل العلوم وخوها اما ان يتجه الى تصور مستحصل واما ان يتجه الى التصديق مستحصل معناه انه لما كان المجهول الذي يطلب العلم به منقسما الى قسمين احدهما الطلب فهما **قال** وقد جرت العادة بان يسمي الشيء الموصل الى التصور المطلوب فولا سار حافته جذومه رسم وحقه **اقول** القول الشارح اسم عام لئلا يفيد تصور مجهول عم انه ان كان من الذاتيات سمي جدا وان كان من العرضيات سمي رسميا وبالواجب خصصوا هذه الاسماء لتلك المسميات الجدي في اللغة هو المنع وانما سمي الجدي لكونه مانعا ان يدخل فيه ما ليس منه او يخرج عنه طاهومنه وهذا المنع لا يتحقق الا بمقومات الشيء فاما العوارض فانما يعرض بعد علم الماهية ومتى تحققت الماهية بعد تحقق ذلك المنع فلا يكون لشيء من العوارض تاثير في ذلك المنع فطاهوان اسم الجدي يجب تخصيصه بالمركب عن الذاتيات ونعم ما خصصوا بالمركب عن العرضيات لان ذلك لا يفيد حقيقة الشيء بل انما يفيد رسميا منه وظلا وخيالاً **قوله** ونحوه يشير الى ما عدا الحد والرسم من التعريفات السردية كالتعريف بالمثال مثل ما يقال الطعم موجود شبيهه الى الذوق كقوله اللون الى البصر والتبديل للفظ الحفي باللفظ الاوضح منه **وقوله** وان يسمي الموصل الى التصديق

المطلوب حجه فمنه قياس ومنه استنفراً فاعلم انه يقال حجة اذا غلبه وكل ما يصلح لاعادة ذلك فانه يكون حجه فالواجب ان جعلوا اسم الحجة مشتركاً بين القياس والاستنفراً ويقولون اما ان يستدل بالكل على الجزوي او بالجزوي على الكلي او بالجزوي على الجزوي فالاستدلال بالكل على الجزوي هو القياس انا اذا طلبنا ان الجسم هل هو محدث ام لا ادخلناه تحت المولف والمولف تحت المحدث فتسندك بثبوت المحدث للمولف المشتمل على الجسم على بثبوت الجسم واما الاستدلال بالجزوي على الكلي فهو الاستنفراً لانك اذا قلت كل حيوان مجرول فانه الاسفل عند المضع واستدللت عليه بصح الحيوانات الجزوية فقد استدللت تلك الجزويات على الكلي واما الاستدلال بالمجرى على الجري فذلك انما يتم عند اندماجهما تحت كلي آخر وهو التمثيل فان قيل القياس في اللغة عبارة عن التسوية يقال قاس النفل بالنقل اذا ماثل به فاطاؤه على المقدمتين والسمة يكون جيعاً عن قانون اللغة فنقول ليس الامر كذلك انا اذا استدلنا بثبوت الحدوث للمولف وثبوت المولف للجسم على حدوث الجسم فقد قابلنا ملك النسيب المجهولة وهي ثبوت الحدوث للجسم بالنسبة للمذكورين فصح استعمال لفظ القياس فيه لغة **وهو** وخواه يريد به التمثيل **وقوله** اسبيل الى ذلك مطلوب مجهول الا من حاصل معلوم **اقول** انه لا يمكن حصول العلم بشئ من المجهولات الا بالعلم بمقدمات سابقة عليها فانا قد ذكرنا ان المقين عبارة عن اعتقاد ان الشئ كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا اذا كان ممنوع التغيير فان اعتقاد المقلدان كان في نهاية القوة التي يمكن التغيير فاما اذ كان مستنداً الى علوم سابقة مثل العلم بحدوث العالم اذا كان مستنداً الى ان العالم مولف وكل مولف محدث فانه يكون ممنوع التغيير وظاهر ان الكشاف بالمجهولات لا يمكن الا من مقدمات سابقة عليها

وقوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل للمعلوم الا بالنفط للجهة التي صار لاجلها مودياً الى المطلوب **اقول** النظريات مساعده من الضرورات فلو كانت العلوم الضرورية كيف كانت دافيه في حصول العلم بالنظريات لكان كل من علم القضايا الاولى يجب ان يحصل له جميع العلوم الكسبية ولكن ليس كذلك فعلمنا ان العلم بالمقدمات لا يعرض العلم بالتفصيل بل لا بد من الشعور بكيفية ترتيب تلك المقدمات وادراج بعضها في بعض فان الانسان اذا علم ان كل بقعة عاقرة ثم يرى بقعة منتفخة البطن اعلم ان يتوهم انها حامل وذلك عند الترتيب العلمان في الدهن ولم يقع الشعور بل يفهم ذلك الانفساب فاما مع الشعور تلك الاندراجات والترندات فانه مسمع وقوع الشك في كونها حاصل الا **قال** والمدعى ناظر في الامور الموزونة المناسبة لطالبي مطالب **اقول** لا يعني بذلك المطالب الجزوي فان المنطقي من حيث هو مطلق لا ينظر في الامور المناسبة كحدوث العالم ووجوه الفاعل بل يعني بذلك المدعى القانون الذي منه يتفاد الامور المناسبة للحدود والرتب والامور المناسبة للاقتناء البرهانية والجريه والخطابيه والامور المناسبة للاستنفار والتمثيل **وقوله** وفي كيفية تاديبها بالطلاب الى المطلوب اشار الى ما سبق انه لا بد من البحث عن تلك الامور مع البحث عن كيفية دلالتها **وقوله** واول ما يقع فاما نفع من الانشياء المفردة التي منها منافع الحد والقياس لا يشير به الى الماهيات المفردة بل الى العوارض العارضة لها من حيث انها في الدهن مثل الحلية والجرية وبما يحمله مطالب كتاب ايساعوجي وهي المذكورة في هذا المنهج من هذا الكتاب وبعض المنهج الثالث **اشارة** الى دلالة اللفظ على المعنى **الشرح** اللفظ الذي جعل دلالة المعنى الخلو اما ان تعبير دلالة الله على ذلك المعنى او على

ما يكون داخلية او على ما يكون خارجا عنه فالاول هو المطابقة والساني هو الضمن
 والثالث هو الالتزام واعلم انه لما سبق الى الفهم ان اللفظ اذا كان دال على معنى
 دلالة على جز ذلك المعنى كيف حاس هي دلالة الضمن وهو باطل اذ من الجائز ان يكون
 اللفظ دال على المعنى وعلى جزه المطابقة على الاشتراك مثل لفظ الممكن فانه دال على
 على الممكن الخاص وعلى الممكن العام الذي هو جزه ومن مفهوم الممكن الخاص ودلالتهم عليهما
 بالاشتراك للاسم بل بشرط دلالة الضمن ان لا يكون اللفظ دلالة على جزء المعنى اذ لا
 وبالذات بل بالبناء وبالعرض يعني يكون دلالتهم على الشكل مثل دلالة لفظ المثلث
 على الشكل فان المثلث لا يدل على الشكل بالذات بل دلالة عليه لا تدراجه تحت المثلث
 فاحصل ان دلالة الضمن عما دلالة اللفظ على معنى لا اجل تدراجه تحت ما وضع
 اللفظ يازايه **وقولهم** واما على طريق الاستنباع **اقول** اللفظ اذا افاد
 مسماه وكان لذلك المسمى لازم فاستغل الدهن من المسمى الى لازمه فان ذلك دلالة
 الالتزام بم اللام فدلون وصفان اوصاف ذلك الشيء وقد لا يكون مثال لراول
 دلالة الانسان على قابل صفة الكفاية ومثال الساني دلالة الشف على الحايط
 فلاجل ذلك اورد الشيخ هذين المثالين **واقول** دلالة المطابقة هي الوضعية
 واما دلالة الضمن والالتزام ففعليتان فان اللفظ اذا وضع ما زام مع امتهع ان لا
 يكون دلالة بالتبعية على اجزايه ولوازمه وظاهر من هذا انه ليست العلة في مجوريه
 دلالة الالتزام كونها عقليته والا لوجب ان يصير الضمن ايضا مجورا بل السبب في
 ذلك انه لو اعتبر دلالة لفظ الشيء على لوازمه كان الخلو اما ان يعتبر ان يدل على
 جميع لوازمه على اللوازم البينة والاول محال والا لزم ان يكون اللفظة الواحدة
 دالة على معان غير متناهية لكون اللوازم غير متناهية والساني ايضا باطل اذ من
 الجائز ان يكون اللوازم الذي يكون بينا عند شخص لا يكون بينا عند غيره ولما اختلف

ذلك باختلاف الاشخاص وبتراحوال اجرم الاصلح للتعويل عليه بخلاف دالة الضمن
 فان اجزا الماهية متناهية ومع كونها كذلك امتنع العلم بالماهية الا عند العلم
 بجميعها وطهر الفرق **وقولهم** لما كان الضمن والالتزام دلالتهم على المعنى
 حصولها الا عند حصول المطابقة وقد يكون توجد عند عدم الضمن اذا كان المعنى
 بشيئا خاليا عن التركيب لكن لا ينقل عن التزامه فانه لا تخلوا شي من الماهيات
 عن اللوازم وان كانت ثلثية **اشارة** الى المحمول اذا قلنا الشكل محمول على المثلث
الشرح لفي ان يقول انا اذا قلنا المثلث شكل مفهوم المثلث هل هو
 مفهوم الشكل او مغاير فان كان المفهوم واحدا فلا جد والوضع الا في الالفاظ
 وذلك عدم الاشر في المناحت العقليم وان كان المفهوم من متغايرين فالشيء كيف
 يعقل ان يكون هو غيره **وقولهم** ان الموهو يشد على الثغائر من وجه
 والاحاد من وجه وهما مفهوم الثلثية متغاير لمفهوم الشكليه لكن الذات الموصوفه
 بها واحده فلاجل ذلك صح الموهو **واما قوله** سواء كان في نفسه فمعنى مالنا او كان
 في نفسه احدهما فحقق القول فيه ان استعداد الذات للموضوعه ليس كونها
 ذاتا مطلقا والا لاستعدت كل ذات لما استعدت له كل ذات بل الشيء انما تحقق
 حقيقته وتحصل ماهية عند بقيد ذاته بقيد مخصوص لاجل ذلك يكون مستعدا
 لموضوعه ساير الاوصاف والاشك ان ذلك الوصف لا يمكن ان يكون مشتركاً
 بينه وبين غيره والا لكان هو غيره فاذا ذلك الوصف يخص به فظاهر من هذا
 ان الاوصاف العامة بطبيعتها محولات فالوصف الخاص الذي بقيد ماهية الشيء
 وذاته وهو الذي يحق بطبعه ان يجعل الذات معه موضوعه فاذا فرضنا ان
 الانسان كذلك وقلنا الانسان حيوان دل الحكم والوضع في اللفظ مطابقتهم الامر
 في نفسه واذا قلنا الحيوان انسان بلون المحمول في اللفظ موضوعا في المعنى

وبالعكس فاما اذا قلنا اننا ضا جك فمننا الموضوع بالحقيقة لهما شئ ثالث
 لان الذات انما صلح وينعد لوصوحيه الكاتب التقييد بقيد التابته بل التقييد
 بقيد الانسانيه فان للانسانيه هي الامر الذي يتحقق الذات باعتبار الموضوعية
 وهو امر ثالث مغاير للضاحك والاثنية **اشارة** الى اللفظ المفرد والمركب
 اللفظ قد يكون مفردا **الشرح** قيل في العلم يراد اللفظ المفرد هو الذي لا يكون لجزوه
 دلالة اصلا واعتضوا بعبد الله وما جرى مجراه فانه مفرد مع ان جزوه دلالة عامية
 فاجابوا عنه بان دلالة اللفظ وضعيم ومعلوم ان عبد الله حين ما جعل علما
 فانه لا يكون لشي من جزويه دلالة اصلا فانه فاما مقام الاشارة فاما اذا جعل نعنا
 فانه يكون لكل واحد من جزويه دلالة ويكون عند ذلك مركبا فقبل عليه بان وضع اللفظ
 المفرد بازا المعاني امر وضعي فلا يجرم جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاوضاع واما كونها
 مفردة ومركبة فذلك امر عقلي لا يمكن ان يتغير فكيف يمكن ان يصير عبد الله
 مفردا فاجابوا عنه بانما تيقينا كل واحد من جزوي عبد الله على مفهوميهما
 كان التركيب واجبا لئلا عند جعلناه علما اخر جناسا لواحد من جزويه عاين لهما
 من الدلالة فلا يجرم صار مفردا ثم ان هو لا المعرض رسموا المفرد مانه الذي لا يبدل جزوه
 منه على جزوه معناه وورعوا ان عبد الله وان كان لكل واحد من جزويه دلالة لئلا على
 جزوه معناه بل على امر من خارجين والشيخ اخبر في هذا الكتاب رسم المعلم لرول
 ونقول في الشفا ان الزيادة التي رادها محتاج اليها للتفهم والتفهم وبعض فضلا
 الساخرين وعم ان اللفظ اما ان لا يكون لشي من اجزائه دلالة ذلك هو المفرد او يكون
 اجزائه دلالة فلا يحلو اما ان يكون دلالة اجزائه ليست على اجزائه معناه وذلك هو
 المسمى بالمركب مثل عبد الله ومعنى كرب اذا جعلت اعلاما واما ان يكون دلالة اجزائه
 على اجزائه معناه وذلك سمي بالمركب **قال** والمركب بخلافه **اقول** افرق

الاجزاء

من

من المركب والمولف على راي الشيخ فهذا جعل كل مخالف المفرد مركبا ونقول
 كل لفظ مفرد دل على معنى فاما ان يكون مستغلا بان يحبر به او يحبر عنه او لا يكون
 فان كان مستغلا فاما ان يكون له دلالة على رمان جزوه او لا يكون فالذي لا يكون مستغلا
 بدلالته هو الحرف والذي يكون مستغلا وله دلالة على الرمان المحصل لمعناه
 هو الفعل والذي يكون مستغلا وليس له دلالة على الرمان المحصل لمعناه هو اللفظ
 ولما كانت المفردات هي هذه فالمركبات اما مركب عنها والمقيد من جمله هذه
 الاقسام بثلاثة اسم وفعل وحرف مع براسم او مع اللمة او مع اللمة او مع اللمة ثم ان الاسم
 والكلمة قد يكون المفهوم منهما مستغلا بالمفهوميه ومد لا يكون فان كانا متثقلين
 كان التركيب منهما تاما وان لم يكونا كذلك فهو مثل الروابط اما الاسماء فكلها وما يقوم
 مقامه ومن اللمة مثل كان ويكون الناقضين وما في الحقيقة مثل الحروف
 والتركيب احاصل من ذلك يكون ناقضا واما الحرف فان اذ مع الفعل كان تركيب
 الاسم معه تركيبا تاما مثل ما في النداء والالان **بافصا** فطاهر ان كل ما يتركب عن براسم
 واللمة فهو ليس سام بل اللام لا يتركب عنهما فان قيل قول الشيخ او جعل وهو
 الذي سمي المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما سمى في العربية فعلا فهو عند المنطقين
 كلمة وقد ذكر في كتب البيضة ان لفعال الدلالة على الحكايات وعلى الخطاب
 وباجله لا محتمل الصدق والكذب مثل مشي ومشيت ومشيتنا ليست عند
 المنطقين من الكلمات لاجل انها ليست من المفردات فنقول انه جعل الفعل
 المفرد الذي عنه يتركب المركبات كلمة وما ذكرته من افعال فهو من قبيل
 المركبات فليس بين قوليه تناقض فان قيل لماذا ذكرنا اشياء الكلام جد اللمة
 دون الاسم فنقول لان الاسم واللمة يشتركان في صفات ثبوتيه ثم ان
 الفعل عنصر بصفات اخرى ثبوتيه والاسم يتميز عنه بسبب تلك الصفات

عنه وقد ثبت في الكتب البسيطة ان الملكات اذا عرفت عرفتها اعلامها وبيان ذلك ان الاسم لفظه مفردة بالواطن على معنى هذه صفات اربع مشتركة بين الاسم والفعل والحرف اما لونه لفظا مفردا فقد عرفته واما لونه دالا فلان المتكلم من الحروف قد يكون له دلالة على معنى ذهني وقد لا يكون ثم ذلك المدلول قد يكون مستندا الى الخارج مثل السماء والارض وقد لا يكون مثل العنقا واما لونه بالنو والظلال والفاظ الدلالة قد يكون دلالتها بالطبع لا بالاصطلاح كمن يقول اخ قد يدل على الوجود وهو الوجود عند السعال فبدل على اذى في الصدر وليس ذلك على سبيل ان الناس يتولطون على استعمال ذلك عند السعال مستعملين اس لنفهم معنى اذى الصدر فهذه وان كانت اصواتا فهي ايضا الفاظ مركبات من الحروف فهذه الصفات الاربعة مشتركة بين اللفظ فاذا اردنا قيدها اخر مستاويا وقلنا على معنى منتقل بنفسه خرج الحروف ويكون امتياز للرو عن الآخرين بقيد عدمي وعدم استنفاله بالدلالة وبلون هذه القيود الخمسة مشتركة بين الاسم والفعل فاذا اردنا قيدها سادسا وقلنا الموضوع معين خرجت اسما الاجناس وبقيت الاسماء المشنقة والالمامات ويكون امتياز اسما الاجناس عن الاسماء المشنقة والالمامات بقيد عدمي فاذا اردنا قيدها سادسا وقلنا مع الدلالة على الرومان المحصل لذلك المعنى خرجت الاسماء المشنقة وبلون امتيازها عن الالمامات بقيد عدمي فظاهر من هذا ان التعاقب بين الفعل وبين الآخرين قوس من تعاقب عدمي والملكة وناليف تعريف الملكات بصم تعريف الاعلام فلا جرم اسما الشرح الى تعريف الملكة لما فيه من تعريف الآخرين بالقوة فان قيل قولكم الاسم لا يدل على الزمان المعنى منقوض باليوم والغد والامس والمنقذ والمنقذ والمناخر والاصطباح والاعتباق وحمله ان اللفظ قد يكون سماه نفس الزمان مثل اليوم والامس والغد وبلون جزءا من مفهومه مثل الاعتباق

والاصطباح

والاصطباح وقد يكون الزمان خارجا عن مفهومه ويكون مدلولاً عليه بتصرف اللمعة ومعنى التجريد عن الزمان هو ان لا يكون للفظ دلالة على الزمان التي للحقة كما ان التجريد من البياض هو التبريد من البياض الذي لولم يرد عنه كان لاجقابه والتجريد انما يكون عما الالوان داخل في الذات فان الشيء لا يقال انه مجرد عن ذاته او جزؤه ذاته فمعنى قولنا مجرد عن الزمان هو انه لا يدرك معه على زمان بلحقة فاما لفظ الزمان فهو يدل على معنى هو نفس الزمان ولفظ الاصطباح والاعتباق دال على معنى جزؤه الزمان فطهر الفرق **وليس مرجع الى التفسير ونقول** قوله مثل قولك حيوان بلحق معناه ان مثال المركب السام الدلالة هو كقولك حيوان ناطق **وقوله** ومنه ما هو مثل قولك في الدار والاشنان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزوين اداة لا يتم مفهومها الا بعينه مثل لا ومثل في فان العاقل يدل في او زيد لا الالوان قد يدل على كمال ما يدل عليه في مثله مالم يفعل في الدار او الانسان لان في ولا اذا كان ليستا كالا سماء والافعال **قوله** الحرف اذا اذا انضم الى الاسم فقد يكون ذلك المجموع فام الدلالة وقد لا يكون اما الذي يكون مثل ان الاسامي المحصلة فالعالم والبصير اذا قرن بهما حرف التلب فانه يصير ذلك المجموع دالا على خلاف معنى المحصل مثلا الاعلم والابصير وليس هذا التركيب من الفاظ منتقلة بالدلالة بنفسها فان حرف التلب اداة لا يدل الا معقونه بشيء اخر ولفظ الروايات كان للتسلب فلم يدخلها هنا للتسلب فانه ليس لها هنا سلب واليجاب بل يصلح ان يوجب ويسلم وان يوضع للتسلب واليجاب معا واما الذي لا يكون تام الدلالة كما اذا قلت زيد لا وارادت بكلمة لا سلب شي عن شيء فاذا لم يتم الا اذا انضم اليه ذلك المطلوب مثل ان يقول زيد لا بصير فان قيل ما فائدة قوله في مثله مع انه لو ترك هذا القيد فاقصر على قوله ولا يكون قد دل

على كمال ما يدل عليه كان الكلام ظاهرا فنقول **قال** لا نأفلنا ان حرف التثنية فيعرف
بالاسم ويكون المجموع تام الدلالة واذلك اذا لم يعصد سلب شي عنه فاما اذا قصد به
سلب شي عنه فانه لا يتم الا بذكر المطلوب فعوله في مثل معناه اذا قل ريد لا
يكون قد دل على كمال مدلوله في مثل هذه الدلالة وهي الدلالة على سبيل سلب شي عنه
الا اذا ضم اليه غيره **اشارة** الى الكلي والجزوي والجزوي هو الذي **الشرح**
انما اعتبره الجزوي امتناع وقوع الشركة ولم يعتبر امتناع وقوع الشركة لان
الجزوي فيه كثرة محسب الاجزاء ولكن يمنع ان يكون فيه كثرة محسب الجزويات
بيانه انا اذا اشرفنا الى الانسان الواحد ففيه كثرة من جهة انقسامه الى النفس
والبدن وانقسام بدنه الى العضو والمخلط وغير ذلك فالشخص الواحد فيه كثرة محسب
الاجزاء ولكن يمنع ان يكون فيه كثرة محسب الجزويات ولما كان كذلك اعتبره الجزوي
امتناع الشركة الذي هو عبارة عن امتناع الشركة في الجزويات ولم يعتبر امتناع الشركة
ولغا بل ان يقول **الشرح** جعل اسم الجزوي بانه الذي نفس صور معناه يمنع من
وقوع الشركة فيه علة لان يرسم الكلي بانه الذي نفس صور معناه لا منع من وقوع
الشركة فيه بالسبب لذلك فنقول **قال** بعض الناس اعتبروا ان الكلي ان يكون مشتركا
فيه بين كثيرين بالفعل اما في اكارج واما في العقل والشرح ذلك بل المعتبر ان الامنع
نفس مفهومه من الشركة سواء كانت الشركة بالفعل او لا بالفعل ولا بالقوة
وبنه هذا التعليل على مذهبه وبيانه وهو ان الجزوي مقابل الكل فلا بد وان يكون
بين حديهما تقابل ولا شك انه لا يكفي في كون شي جزويا شخصيا امتناع وقوة الشركة
فنه كيف كانت بل ان يكون نفس تصور معناه مانعا عن الشركة فان الشخص المعين
انما يكون ذلك المعين اذا امتنع تصور تلك الشخصية لغيره فاذ ثبت ان الجزوي هو
الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة ثبت انه لا يعتبر في كون الكلي كليا حصولا

الكثرة

الجزوي

الكثرة بالفعل او بالقوة **قال** فبعضه مشتمل فيه بالفعل اعلم ان الذي
لا يمنع نفس تصور من الشركة لا محلو اما ان يكون الكثرة حاصلة فيه او لا يكون حاصلة
لها تكون ممكنة الحصول او يكون ممنوعة الحصول للنفس المفهوم فان المفهوم من
ولجب الوجود يستحيل وقوع الكثرة فيه للنفس هذا المفهوم والالما احتياج
الى البرهان في معرفة وحدته فهذه هي الاقسام الثلاثة التي ذكرها الشيخ ويشبه ان
يكون هاهنا قسم رابع وهو الذي لا يكون الواحد من مفهومه حاصلا في الوجود مثل العنقا
وباجملة الالفاظ الدالة على اثار نفسانية عمر سيدة الوجودات خارجة فانها كليم
وان لم يوجد الواحد من ذلك التصور في الوجود واعلم ان الجزوي وتدير اذ به معنى
مع اخر وهو اذا كان معنيين احدهما خص بغيره فبني ذلك الخاص جزويا لدلالة العام
وذلك مثل الانسان فانه جزوي بالنسبة الى الحيوان واعلم ان المفهوم من الجزوي
بالاعتبار من مختلف وذلك لان الجزوي بالمعنى الاول ليس بالاضافة الى شي واما
الجزوي بالمعنى الثاني فان جزويته بالقياس الى ما فوقه وايضا فان الجزوي بالمعنى
الاول يمنع ان يكون هليا وبالمعنى الثاني لا يمنع واعلم انهما مختلفان اخلافا
الاحص والاعم فان كل جزوي بالمعنى الاول جزوي بالمعنى الثاني ولا ينعكس
اشارة الى الذاتي والعرض اللام والمفارق واعلم ان المجموعات الى اخره
الشرح من الماهيات ماهي بسيطة ومنها ماهي مركبة والابد من الاعزاف
حقائق بسيطة اذ لو كانت كل حقيقة مركبة لزم التسلسل وان يكون كل حقيقة
مركبة من اجزاء متشابهة ويكون كل جزء منها ايضا اجزا غير متشابهة فيكون في الشيء
الواحد كثره غير متناه لامة واحدة بل مرات كثير غير متناهية وذلك باطل
ومع بطلانه لوجب الاعزاف بالبسيطة فان كل كثره فلا بد منها من الواحد فان لم يوجد
الواحد لم يوجد الكثرة فظاهر ان من الحقائق ما يكون بسيطة بعيد عن التركيب

الجزوي

وكل ما كان كذلك فانه لا يكون له شئ من المقومات والذاتيات فاما الخفايق المركبة
المختلفة من عدة امور فانها لما يتحقق عند اجتماع تلك الامور واداء تحققت فرما
يلزمها من اللوازم الحقيقية وكل ما يتوقف كحقق الماهية على اجتماعه فهو الذاتي والذاتي
سوقف كحقيقه على حقق الذات فهو العرضي واداء عرفت ذلك فنقول **للكائنات**
الماهيات متوقفة في حقيقها على الذاتي كان الذاتي منقدا على الماهية في الوجود
اعني الذهني والخارجي وفي العدمين الصافيا على حقق القول في الذاتي واعلم ان الحكماء
يذكرون للذاتي خواص ثلثا **الخاصة** الاولى هي ان الذاتي اذا خطر بالبال واخطر
ما الذاتي له لا يمكن ان يتصور الذات الا اذا تصور الذاتي اولا وهذا الكلام محتمل
وجميع احدهما ان الذاتي يجب ان يتقدم تصور الذات الثاني ان
الذاتي ان يتصور تقدمه في الوجود الخارجي على الذات ودلا الوجهين حق فاما بيان
انه يجب ان يتقدم تصور ذلك لان حقيقة الشئ اذا كانت مركبة فهي لا يتوهم
في اللذهن الا كذلك ومعلوم ان حصول المركب مناخر بالذات عن حصول مفرداته
فلا جرم وجب ان يكون تصور مفرداته الحقيقية المركبة متقدما على تصور تلك
الحقيقة واما سان انه يجب ان يتصور تقدمه في الوجود الخارجي فلان تقدمه اذا
كان لازما من لزوم حقيقه ذلك الذاتي وقد ثبت انه لا يتصور العلم بتلك الحقيقة
المركبة الا بعد العلم بمفرداتها وجب من العلم بتلك المفردات العلم بتقدمها واعلم
ان هاهنا اشكالان احدهما ان اجزا الحقيقة على الحقن على كحقيقه والحقيقة
متقدمة بالوجود على المعلول فاجزا الحقيقة متقدمة بالوجود على كحقيقه والحقيقة
المجردة عن الوجود ليقف يكون موصوفه بالوجود وهذا خلف فنقول **الذاتي**
متقدم على الذات لاجل انه مني وجد كان وجوده متقدما على وجود الذات فهذا الحكم
صادق في حال الوجود وقبله وبعدة فان يقول المغناطيس هو الذي يحذب الحديد

التفصيل

اداء وجده فان هذا الخلق صادق سواء ان جاذبا بالحديد او لم يكن **الخاصة** صيته
الذاتي فالوا الذاتي هو الذي لا يحس في حصوله للذات الى علة اخرى فاجعل الانسان
هو الجاعل للحيوان وجعل الانسان هو جعل للحيوان اذ لو كان جعل الانسان غير جعل
للحيوان لا يمكن جعل الانسان مع جعل للحيوان وذلك محال فالوا ان بعض اللوازم
الماهية يشترك الذاتي ذلك فان جاعل الالبعه جاعل للزوجيه اذ لو كان جعل
آخر لا يمكن ان توجد الالبعه مع عدم الزوجيه ما قالوه ولست هذا الكلام لا ينبغي وذلك
لان الذاتي جزئ من الذات وجزء الذات مغاير للذات ومعلوم ان التشبه الى الشئ
مغاير للتشبه الى غيره لا سيما عند من يقول الشئ البسيط لا صدر عنه الا معلول
واحد والبلزم من امتناع جعل الذات الا مع جعل الذاتي ان يكون جعل الذات هو عين جعل
الذاتي فمن الجائز ان يكون جعل الذات ان كان مغايرا لجعل الذاتي لانه سوف عليه مناخر
عنه بل لا يمكن جعل الذات عارضا عن جعل الذاتي بل الحق ان جعل الذاتي مقدم
على جعل الذات وجعل الذات متقدم على جعل اللازم لان الماهية هي العلة للوازم فهذا
هو الحق ولعل مراد المنقذين بذلك ان علة الذات بواسطة تلك الذاتيات فانه
متى تحققت الذاتيات امتنع خلف حق الذات لان الذات معلول اجتماع الذاتيات
ومتى تحقق الذات امتنع خلف لازم الماهية لان لازم الماهية معلول الماهية فهذا
ما عدى في هذا الموضع **الخاصة** الثالثة هي ان الذاتي ما يمنع رفعه عن الشئ
وجودا وتوهميا وسببنا ايضا ان بعض اللوازم كذلك اذ قد رد لنا ما اردنا ذكره
فان رجوع الى التفسير **فبقوله** لست اعني بالمقوم المحمول الذي ينقصر اليه
الموضوع في كحق وجوده بل الذي ينقصر اليه الموضوع في ماهيته **معناه** ان الذي
يكون الماهية معلوله له ومحاحة في حقيقها اليه هو الذاتي لا غير **وقوله** ولهذا
لا ينقصر تصور الجسم جسمان ان يمنع عن سلب المحلوقية عنه من حيث تصور جسمان وينقصر

في تصور المثلث مثلثا الى ان يمنع عن سلب الشكليم **اقول** الامساع عن
السلب هو الاعتراف بالثبوت فكانه قال الذاتي هو الذي يجب اثباته للشيء لكنه عدل
عن هذه العبارة لدقيقة لطيفة وهي ان الانسان ربما كان عالما بالانسان ولا يخطر
بباله في ذلك الوقت جميع ذاتياته من الحسية والنمو والنغزى وادام محض دهنه تلك
تلك الذاتيات لصف مملنة للحكم باثباتها للموضوع ولو انه قال الذاتي هو الذي يجب
اثباته للموضوع بطل ما ذكرناه **واما قوله** بحسب مسع عن سلبه عنه **فمعناه**
انه متى حضرت تلك الذاتيات في الدهن فانه مسع عن سلبها عن الذات فان الامتناع عن
السلب مشروط بحضورها فيجيب ان يتوجه عليه ما ذكرناه من الاشكال وهاهنا
مواضع لفظية وهي ان السمع على وجوب الامساع عن سلب الوصف يكون الوصف
داسا للموضوع ثم انه من بعد ذلك ان من اللوام ما يكون لذلك وتعليل الحكم العام
بالعلة الخاصة منه نظر فان مساوي الزوايا بالغا متميز من المثلث المتساوي
الاضلاع لسبب لونه متساوي الساقين فلوان الساننا فاك المتساوي الساقين
لونه متساوي الساقين متساوي زوايا بالغا متميز فان دلامه خطأ فذلك تغلك
وجوب الامتناع عن السلب بلون الوصف ذاتيا مع ان الحكم ثابت في الذاتي وغيره
يكون ذلك خطأ ويمكن ان يجاب عنه بان تعليل الحكم المتشابهة بالعلة المختلفة
جائز **اشارة** الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء الى آخره **الشيخ** في
هذا الكلام نظر انا قد بينا ان من الحقائق ما هو بسيط بعيد عن لينا التركيب
واذا لم يكن كذلك احققه ش من الاجز استحال ان يقال انه يجب حضور اجزائها معا
بل الصحيح ان يقال كل شيء له ماهية مركبة فانها لا ينفق الا عند حضور اجزائها
اللهم ان يقال ان لفظ الماهية محصن بالاصطلاح مما يكون فيه تركيب فيجيب ان
بلون الكلام مستهما وهذا الاصطلاح مما يحري في كلام الشيخ **قول** وان كانت

له

له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير مقوم به فالوجود خارج عنه **اقول**
لسايل ان يسأل فيقول الموجود اما واجب واما ممكن اما الواجب فقد ثبت ان
وجوده عين ماهيته واما الممكن فقد ثبت ان وجوده خارج عن ماهيته واما القسم
الثالث وهو ان يكون وجوده جزا من ماهيته فهو محال لسبب له وجود ثبوت فلماذا اورد
الشيخ فنقول انه وان لم يكن له في الوجود حصول الا انه من جملة الاقسام وايضا
فان الاشياء اذا اخذت مع اعراضها صارت تلك الاعراض من معومات ذلك المجموع
فعل هذا اذا اخذت الماهية من حيث هي هو وجوده فان الوجود مقوم لها فعرفنا ان
لهذا القسم من الاحور نظيرا **قول** فالوجود بمعنى مضاف لازم او غير لازم **اقول**
اما الذي يكون الوجود خارجا عن ماهيته لكنه يكون لازما له فذلك مثل العقول
والافلاك وباجمله الممكنات الابدية الوجود واما الذي يكون الوجود عن لازم ماهيته
فذلك مثل الصور والاعراض في عالم اللون والفساد **قول** ان اسباب وجوده
غير اسباب ماهيته **اقول** ان اسباب الماهية هي المادة والصورة باعتبار
والجنس والفصل باعتبار واما اسباب الوجود فهي الفاعل والغاية **قول**
مثل الانسان فانها نفسا حقيقة الى آخر الفصل **اقول** انه احتاج في تعريف
الذاتي ان يميز بين مقومات الماهية وبين مقومات الوجود حتى لا يشبه احدهما
بالآخر وذلك انما يناتي ببيان ان الوجود مغاير للماهية فايد عليها واحس على ذلك
بان الماهية قد تكون معلومة حال ما يكون وجودها مشكوكا فيه والمعلوم غير
المشكوك والوجود لا يدعل الماهية فان قيل هب ان الماهية امكن تعقلها
عند عدمها في الخارج حتى يجب ان يكون مغاير لوجودها في الخارج لكن يحل ان
تعقل الماهية عند عدمها في الدهن فلف بوجب هذه الحجة ان يكون الوجود الذهني
وايدعل الماهية فنقول انا اسد لنا صحة علمنا بالحقيقة مع الشك في

الوجود للخارج على تغيرهما فكذلك يمكننا ان نعقل الماهية مع الشك في الوجود
الذهني لها ولذلك فان بعض الناس زعم ان الفعل عبارة عن اضافة القوة العاقل
الى ماهية المعقول وليس للماهية المعقولة وجود في الدهن الى ان ثبت ذلك
بالبرهان فثبت ان الماهية قد نعقل عندما يلون الوجود الذهني ملوكا فيه
فيكون الوجود الذهني زائدا **قول** انا الانسان نفسي ان لا يقع في وجود
الآخره **اقول** ان من الحقائق ما ساعد الشك في وجودها الا ان العلم بخفايتها
نصف العلم بوجودها بل اجل ان الاحساس بحصول جزويتها في الخارج يمنع الشك
في وجودها ولكنها حال لو لم تكن تلك الجزيات لصح الشك في وجودها وعل هذا
يلون البرهان المذكور مطردا فيها ايضا والشك انما فرض الالهام في الانسان لانه
وما جرى مجراه موجه فيه هذا الشك فادان ان هذه الحجة مستمرة فيه كان سائر
في سائر الاقسام اظهر فان قيل ما انا علمنا ان نعقل حقيقة الماهية مع الشك
في وجودها فكذلك ان نعقل حقيقة الوجود مع ان الشك في الوجود هل هو حاصل
في الخارج ام لا فيلزم ان يلون للوجود وجود آخر فنقول عنه جوابان اول
ان الوجود وحده مما لا يستقل بالمعقولية ولا بالمحكومية معناه ان الوجود لا يمكن ان
يحل عليه وحده باحصوله واللا حصول بل المحكوم عليه بذلك انما هو الماهية
ولما لم يكن الوجود محالوما عليه هذه المحكومية اندفع الشك الثاني هو ان الشك
في حصول الوجود ليس شك في انه هل حصل له وجود ام لا بل هو شك في انه هل حصل
هو للماهية ام وبيان ذلك هو ان الوجود يمنع ان يصير موصوفا بالوجود والا
وجب ان يلون الشيء الواحد من اقسامه الواحدة موجودا مرتين ولمنع ان يصير ايضا
موصوفا باللا وجود والاعراض ان يكون الشيء من جهة ما هو موجود لا يكون موجودا
وذلك محال فعرفنا هذا ان الشك في حصول الوجود ليس في انه هل حصل له الوجود

البرهان

شك

ام

ام لا هو شك في انه هل هو حاصل للماهية ام لا وذلك لانواع فيه بل الذي تمسكنا به
في ان الوجود رايد على الماهية فهذا تفرقة هذه الحجة وقد ذكرنا حجة اخرى على ان
هذا المطلوب في كتابنا المسج نهاية العقول منها ان الحد التفرقة من قولنا الجوهر
موجود ومن قولنا الجوهر جوهر وذلك يوجب التفرقة من كونه جوهر او من
كونه موجودا ومنها ان الشيء اذا شرط وجوده يمنع ان يعرض له امكان العدم
واذا شرطه عدمه يمنع ان يعرض له امكان الوجود وهو عند قطع النظر
عن الشرطين يعرض له الامكانان فادن حقيقته مغايرة لوجوده ولعدمه
ومنها هو ان الحقائق غير معللة والا لكانا اذا قدرنا عدمه السواد وجب
ان لا يبقى السواد سوادا والوجود وجودا معلل فادن الحقائق عن الوجود ومنها
ان الفصل لا يكون علته لماهية بل للوجود فالماهية غير الوجود ومنها ان الوجود
مشترك بين الماهيات الموجودات والماهية غير مشتركة من وجوه لرد ذلك
ان السلب يقابله امر واحد وهو الثبوت فالثبوت واحد في الامور والاشياء
الثاني ان الثابت مورد القسمة بالامكان والوجوب ومورد التقسيم مشترك
بين القسمين مفهوم الثابت مشترك بين الواجب والممكن الثالث ان الشيء
الواحد لا يكون واجبا وممكنا في وجوده ولو كان للوجود مفهومات مختلفة لصح ان
يكون باحد مفهوميه واجبا وبالمفهوم الثاني ممكنا الرابع ان الوجود بتن
التصور عن تعريف لعمومه وخصوصيات الماهيات ليست لذلك فهما
متغايران الخامس من قال بان الوجود مشترك كان حكمه بعدم الاشتراك
نعم كل وجود وذلك بما يتم لو كان الوجود مشتركاً السادس اذا عرفنا انه وجب
شيء ثم علمنا بعد ذلك انه سواد او بياض او جوهر او جسم لاختلف العلم الاول
ولو ان المعلوم مشترك بين هذه الاقسام والامامح ذلك فبذو الوجوه وغيرها

البرهان

ما اشققيناهما في ذلك الكتاب دالة على ان الوجود ذاب على الماهية **قال**
فجميع مقومات الماهية داخله مع الماهية في التصور وان لم يحط بالبال مفصلة
كالاخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمتلقت مفصلة
اقول فديننا ان الحقيقة لما كانت مركبة استحالة حصولها سواء كان
في الخارج او في الذهن الا مع حصولها اجزاها ولكن ذلك مشكل من حيث اننا نسا
عرفنا حقيقة الانسان وغيره وان كنا في تلك الحالة غير متخضرين لكل ذاتياته على التفصيل
والجواب انها وان لم يكن حاضر على التفصيل الا انها اذا اخطرت بالبال تمتلقت
واعلم ان هذا الكلام كمثل وجهين الاول هو ان الحكماء يقولون ان التعقلات
على بلغة الحسام الاول العقل الذي يكون بالقوة مثل ما اذا لم يكن للانسان عالما
بشي الا انه يمكنه حصول العلم بذلك الثاني التعقل الذي يكون بالفعل على التفصيل
كلا انسان العالم بمسئلة من المسائل المتخضرة لكل مقدماته بالفعل الثالث
العلم البسيط وهو اذا كان للانسان عالما بمسئلة من المسائل لكنه ما يورن ذاهلا
عنها فان شئيل عنها حتى الجواب عنها في ذهنه دفعة واحدة ثم انه ياخذ بعد ذلك
في تفصيل ذلك الجواب والذي حضره ذهنه اولا ليس عالما بالقوة لانه يجد تفرقة
من تلك الحال وبين الحال التي قبلها فان الانسان كان قبل السؤال جاهلا عن تلك
المسئلة وحتى ما يسأل عنها فلا شك انه قد حضر الجواب عنها في ذهنه والذي يوجب
القطع بذلك انه عندما يسئل عن تلك المسئلة يعلم قدرته على الجواب عنها والعلم
بالقدرة على الشئ فرع العلم بالمقدور لان العلم باضافة امر الى امر يندفع العلم
بلا المضايق ولو لا علمه بالجواب والا لا يمنع ان يحصل له العلم باقتداره على الجواب
فظهر ان علمه في تلك الحالة بالجواب على تلك المسئلة ليس عالما بالقوة وهو ايضا ليس
علما تفصيليا لان التفصيل انما حصل بعد ذلك فظهر ان ذلك العلم حاصل بالفعل

لكن

لكنه ليس على التفصيل بل هو العلم البسيط الذي يكون مبدأ ما يحصل بعد ذلك من
التفصيل فاذا ثبت ذلك فنقول للانسان العالم بماهية من الماهيات ربما يكون
علمه باجزئ تلك الماهية بشريطا ويكون بحال متى حاول استحصار تلك الذاتيات
فانها حضر على سبيل التفصيل وقبل ذلك التفصيل لم يكن خاليا عن العلم بتلك الذاتيات
بل كان عالما بها على الوجه البسيط فهذا احتمال واحد وهو عندي ضعيف لان العلم
عبارة عن حصول صورة المعلوم في ذهن العالم ومعلوم ان الاجزاء الداخلة في قوام
ذلك المركب مخالفة بالحقيقة فنقول لا حلوا ما ان حصل في الذهن من تلك
الذاتيات صورة اولا يحصل فان لم يحصل صورة من تلك الذاتيات لم يحصل العلم بتلك
الذاتيات وان حصل فلا حلوا ما ان حصل صورة واحدة مطابقة لكل تلك الذاتيات او
حصل بحسب كل ذاتي من تلك الذاتيات صورة على حدة والاول باطل لان الصور الذهنية
مطابقة للصور الخارجية ولو حصل في الذهن صورة واحدة مطابقة لجميع الذاتيات
لزم من ذلك ان يكون تلك الصور مساوية في الحقيقة لحقائق كثيرة فلو لم يكن
الواحد ماهيات مختلفة وذلك محال فبين ظاهرا انه لا بد وان حصل في الذهن صور
مختلفة كل واحد منها مطابقة لواحد من تلك الذاتيات والامع للعلم التفصيلي الا ذلك
فظهر ان الذي ادعوه من ان العلم البسيط قسم ثالث كلام باطل واما العلم بالمسئلة
اذا سئل عنها فان علمه بتلك الجواب يكون بالقوة الا انه يكون اقرب الى الفعل
من القوة التي كانت قبل ذلك ومن الجائز ان يختلف مراتب القوة بحسب القرب
والبعد من الفعل واما علمه بقدرته على الجواب فهو علمه برفع ذلك السؤال
واما حقيقته ذلك الشئ فهو مجهول غير معلومة واما الاحتمال الثاني فهو انه
ليس من شرط العلم بالحقيقة حضور العلم بمقوماته من شرطه انه اذا حصل
تصور ذاتياته فانه يقع التصديق بثبوتها لتلك الذات وبقدمها عليه في الوجودين

وحاصله راجع الى ان الذاتي لا يحب ان لعدم لصوره بل ان تصور عدمه لكننا بيننا
ان الذاتي يحب ايضا ان يقدم بصورة لان العلم به عبارة عن حصوله في الدهن وتحويل
ان يكون له حصول الا عند حصول اجزائه وقد اعترف به الشيخ في قوله دلالة ماهية
فانها انما توجد في الاعمال والاراديات اذ كانت اجزاها حاضرة معها فطامرين من
هذا ان العلم بتمام حقيقة الشيء لا يحصل الا عند العلم بذاتيانه اجمع على التفصيل بل من
الجائز ان يعلم الشيء بلازم من لوازمه وان لم يكن ذاتيانه معلومة مثل ما اذا علمنا
من النفس انها جوهر محمول للبدن فان كونها محركة البدن امر لازم لما هيته خارج عنها
لاجرم يلزم من ذلك العلم بتلك المفومات فاما العلم بحقيقة الشيء وما هيته فانه تمتنع
الحصول الا عند حصول العلم بتلك المفومات على التفصيل وهذا ما عندي في هذا
الموضع ودما يكون عند غيره ما هو احسن منه **قال** ولان الطبيعة الاصلية
لا تحلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية فانها مقومة لشخص شخص لحنها ويفصل الشخص
لخواصها فهي ايضا ذاتية فهذا هو المقوم **اقول** المسمى بالطبيعة الاصلية
حقيقة الشيء وما هيته التي هي معرضة للعواض واللوازم وقد اختلفوا في ان ذلك
من قبيل الذاتيات ام لا تمتنع بعضهم ذلك من حيث ان الذاتي ما يلون منسوباً
الى الذات فلو كان للانسان مثلاً ذاتيات كانت ذاتية اما تحقق بالنسبة الى الاشخاص
الداخله فيه فلا تخلص اما ان يكون نسبته بالذاتية الى حقيقة الشخص وما هيته وذلك
هو الانسان فيكون للانسان ذاتياً للانسان ويكون الشيء منسوباً الى نفسه هذا
خلف واما ان يكون ذاتياً لتلك الاشخاص من حيث هي اشخاص لكن الشخص ليس هو ذلك
النفس لاجل انسانيته فقط ولجل شخصيته مثل لونه وقدره فيكون تلك الشخصيات
ذاتية لتلك الاشخاص محتمل ان يكون للانسان من كونها ذاتية للشخص الا لتلك الشخصيات
م ان الشيخ احاب عن ذلك وقال المعنى من الذاتي هو الكل الذي يكون ارتفاعه

سبباً

سبباً لارتفاع ما حثه من الجزويات واما الذي لا يكون الارتفاع تلك الجزويات سواء
هنا مسموع لارتفاع اللوازم او ممكن الارتفاع كالعوادض العبر اللازمه فاننا لا نسيم
ذاتياً واذا ثبت ذلك فنقول ان ذاتية الانسان اما يلون بالنسب الى الاشخاص
ولا يلزم من كون الانسان ذاتية له ان يكون الشخصيات الصا ذاتية لها لان
ارتفاع الانسان سبب لارتفاع الاشخاص فاما ارتفاع تلك الاعراض الشخص
فانه لا يكون سبباً لارتفاع تلك الاشخاص بل منها ما يكون ممكن الزوال عن الاشخاص
مع بقاها ومنها ما لا يكون مملنا ولا يكون ارتفاعه سبباً لارتفاع الاشخاص
فطهرانه ليست نسبة الاشخاص كنسبة الشخصيات لها هذا ما ذكره الشيخ
وان كان فيه موضع حث كثير واذا عرفت ذلك **فقول** ولان الطبيعة
الاصلية مقومه لشخص شخص معناه انه لما كانت الانسانية مثلاً مقومه للاشخاص
التي لحنها حثت يكون عدمها سبباً لعدم تلك الاشخاص ثم ان للشخص وراي تلك
الماهية صفات اخرى زايدة عليها وهي العوارض محتمل ان يكون الماهية جزواً
من الشخص والجزء مغاير للكل فلاجرم صح نسبة الانسانية الى الاشخاص بالذاتية
فظهر ان الدال على الماهية معدود من الذاتيات والتحقيق عندي انه
ليس لتلك لان كون الانسان ذاتياً للانسان اما يلون بالقياس الى القدر
المشترك من الاشخاص للانسان فيصير المعنى ان الانسان ذاتي للانسان
واما ان يكون ذاتياً بالقياس الى الجزويات الداخلة لحنه لئن ماهية ذلك
الجزء لا تكون من الانسانية التي هي مجرد ما به يراى تراكب انما سلون منها وما
به الامتياز عما سادته في الانسانية واذا كان كذلك لم يكن الانسانية تمام
ماهية تلك الجزويات بل جزاء من تلك الماهية باكمال ان الذي يكون للانسان تمام
ماهية استحالة كون الانسان ذاتياً له لا استحالة كون الشيء منسوباً الى نفسه

والذي لا يكون الا سمانيه عام ماهينه لان لون براسانيه بالنسبه اليه دالة على الماهيه
 فاذا ن الشيء الواحد بالنسبه الى الشيء الواحد يحمل ان يكون ذاتيا ومع ذلك بلون دالا
 على ماهينه **اشارة** الى العرضي واللازم عن المقوم واما اللازم عن المقوم مختص
 باسم اللازم وان كان المقوم اصلا اما هو الذي يصح الماهيه والالون جزوا منها
السرح دل صفة فلما ان يكون وجبه الثبوت للموصوف او لا يكون فان
 ثابت غير واجبة الثبوت للموصوف فانه لا يكون لازما له اذ لا معنى لللازم الا مالا
 ينفك الشيء عنه ثم ان اللازم اما ان يكون جزءا من الملزوم واما ان لا يكون فالاول
 هو الذاتي والثاني هو العرضي فيظهر من هذا ان الذاتي ايضا لازم لكن الاصطلاح
 قد قرر على تخصيص اسم اللازم بالوصف الذي لا ينفك عنه الذات والالون دخلا
 فيها والشيخ رسمه بانه يصح الماهيه ولا يكون جزوا منها واعلم انه يجب
 حمل الصفة على دوام الصفة والا فينقض بالعرضي المفارق فانه صاحب
 للماهيه وغير جزوا منها مع انه ليس من قبيل اللوازم فاما اذا حملنا الصفة على
 دوام الصفة حتى يصير الرسم هكذا اللازم هو الذي يكون دايما الثبوت للماهية
 ولا يكون جزوا منها لا يتوجه ذلك النقص وفيه عت آخر وهو ان الشيء قد يكون
 واجب الثبوت مع الشيء انقافا ولا يكون لازما له فان لون براسان ناطقا
 لا ينفك عن كون الحمار ناهقا ومع ذلك لا يحصل احدهما لازما للاخر فعلى هذا اما
 ان يحكم بان امثال ذلك من قبيل اللوازم او حمل كلام الشيخ على اخص ما يفهم
 طامرة وهو ان اللازم هو الذي لا ينفك عنه الشيء لامر عايد اليه والالون جزا منه
 واما قلنا الامر عايد اليه لان اللوازم منها ماهو من لوازم الماهيه ومنها ما يكون
 من لوازم الوجود ولاما فديون بوسط وقد يكون غير وسط ولو قلنا اللازم مالا
 ينفك عنه الماهية لنفسه بالزم ان يخرج عنها لوازم الوجود واللوازم ذات
 الاوساط

الاوساط فاما على العبارة التي اجتزناها فانه لا يوحده شيء من ذلك **قال**
 مثل كون المثلث متساوي الزوايا لقائمتين **اقول** دل ذلك مسالا لللازم
 عن المقوم وانما اورد هذا المثال لان الصفات منقسمه الى ما لا يحتاج بحققها للموصوف
 الى اعتبار شيء من الخارج والى ما يحتاج الى ذلك فالاول مثل لون الذات اسود واسود
 وصلحا ومنعجا فانه لا يحتاج هذه الصفات الى الغرض والاعسار والتاني
 مثل لون المثلث متساوي الزوايا لقائمتين فان هذه الصفة لا يهتق للمثلث الا بالقياس
 الى شيء خارج عنه وهو الرابضان القائمتان من هذه الصفات الاعتبارية غير منهاهيه
 فان ذوايا المثلث مثل قائمتين وصورا ربع قوائم وملت ست قوائم وهلم جرا الى مالا
 نهاية له من المراتب فظاهر بين ان امثال هذه الصفات غير منهاهيه ولما كان مراد
 الشيخ ان من الصفات اللازمة مالا يكون ذاتيا لاجرم اورد هذا المثال للصفا
 الاعتبارية التي غير منهاهيه حتى يمكنه ان انها ليست من المقومات بما ذكره من
 من انها لو كانت من قبيل المقومات لزم للشيء مقومات غير منهاهيه فهذا هو الفايده
 في ايراد هذا المثال وهاهنا اشكال وهو ان الصفات الاعتبارية لا وجود لها في
 الخارج واللازم ان يجمع في الذات الواحد صفات موجودة غير منهاهيه وذلك بحال
 بل هذه صفة ذهنيه لا وجود لها الا في برادها ان اذا لم يكن لها وجود خارجي امتنع
 ان يكون لوازمها للماهية في الخارج فان لزوم الشيء للشيء في الخارج فرع على ثبوته في
 الخارج بل هذه الصفات استحصار تلك النسب الغير منهاهيه على التفصيل
 دفعة واحدة وظاهرا ان ما يوجد من تلك النسب منهاهية فلا يلزم من بقوم الماهية
 بامثال هذه الصفات المقومها بالامور الغير منهاهيه وينقدح في حله ان يقول
 كل ما كان مقوما للماهية وجب حصولها في الذهن وفي الخارج ولما عرف انفك الماهيم
 عن هذه الصفات في الخارج عرفنا انها غير مقومة لها اصلا لكنها لازمة لها في الذهن

اللازم

فقد وجدنا ان الماهية لا يكون من قبيل المقومات ولكننا اذ ذكرنا هذه الحجة نلون
دليل اعراضا عادلا لمسكبه الشيخ في سان هذه ليست من قبيل المقومات فان قيل
ما البرهان على ان الماهية لا تقوم بما لا نهاية له فنقول ان الدهن لا يقوى
على استحصار امور غير مشابهة على التفصيل فلو تركبت الماهية من امور غير مشابهة امتنع
العلم بها لان العلم بها لا يحصل الا عند استحصار امور غير مشابهة وذلك محال وهو اقناع
ببرهان آخر هو ان تلك الاحتمالات ان بعد بعضها بعض بقيد طبيعيا اولا فاما القسم
الاول فهو ان يكون احد جزويه عاما ولا يفرقا خاصا فينقيد العام بالخاص
مثل نقيد الحيوان بالناطق ولو كان للشيء اجزا لانهاية لها وجب ان يكون هناك
علل ومعلولات غير مشابهة وذلك محال واما القسم الثاني وهو ان لا ينقيد
شيء منها بالآخر بل يكون كل جزاء في وجوده وحقيقته متغنيا عن الآخر فينبذ لا يكون
لذلك المجموع وحده حقيقته طبيعيه بالفرض وليس كلامنا فيه بل في الاول **والثاني**
وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبه اللزوم وذاك ممنوعه
الذرع في الوهم مع لونها غير مقومه **الاول** المقصود من هذا الفصل بان
ان ما ليس باني قد يكون ممنوع الذرع عن الذات الوهم ولما سن ان من اللوازم ما هو
عبر اخل في الماهية بنى على ذلك عرضه **فقال** وذلك اللان اما ان يكون لزومه بوسط
او بغير وسط فان كان لزومه بغير وسط لان بيبا ثبوته لتلك الماهية وكان ممنوع
دفعه عن ذات الوهم والبرهان على ما يكون لزومه بغير وسط كان بينا هو ان الماهية
لمعنى مفضية لذلك اللان فاذا عطلنا الماهية وحب ان يعقل منها انها لما هي هي
مفضية لذلك اللان والا فاعقلنا بما هي هي واداعقلنا حرمانها مفضية للان
العلماني وجب ان يعقل اللان الفلاني لان العلم باضافه امر الاخر ضمن العلم بالاضايف
هذا ما قيل في دفعه بحث لا بد من ذكره فان لقائل ان يقول ان لزوم من العلم

على الوهم

بالمهيم

بالمهية العلم بلازمها القريب ثم ذلك القرب عله فوسه اللان الثاني فيجب
ان تعلم اللان الثاني وان تعلم من ذلك الثاني اللان الثالث فحان يجب ان يكون العلم بالمهية
بعض العلم بجميع اللوازم القربة والبعيدة وذلك محال فثبت ان العلم بالمهية لا يفضي
العلم بلازمها واما قلان ماهية العلة غير مقولة بالقياس الى المعلول وعلية العلة
مقولة بالقياس الى المعلول فادن ماهية المعلول معايرة لعليتها فاذن لا يلزم من العلم
بماهية العلم بذلك المعلول اذ ليست حقيقة الحكم معلقة اصلا بالمعلول
والان لم يكن عله **فقال** هذه الشكوك وان حللناها في كتابنا الكبير لكننا نقول
ها هنا العلم بماهية العلة لا يفضي العلم بماهية المعلول الا بشرط آخر وهو
حصول تصور المعلول وسانه هو ان تصور ماهية العلة وحدها لا يلقى حصول
العلم لان العلية امر اضافي والامور الاضافية لا يلقى حصولها الا بالاشياء الواحدة لا بالبد
من حصول كلا المضافين واذا لم يكن ذات العلة مستقلة فانفصا حصول صفة العلية
لاجرم لم يكن العلم بذات العلة موجبا حصول العلم بالمعلول واما ذات العلة
ودات المعلول فاللهما لهما نفسان الوصف وهو العلية وللعلوية فلا حرم عند
حصول تصورهما بحصول التصديق بانتساب احدهما الى الآخر فطاهر من ذلك
ان العلم بحقيقة العلة وان كان لا يقتضي العلم بوجود المعلول لكن تصور حقيقة العلة
وتصور حقيقة المعلول يقتضيان التصديق بكون احدهما علة والآخر معلولا وهذا
هو المعنى بقولنا ان اللان الذي يكون بغير وسط يكون بين الثبوت اى متى تصورنا
حقيقة العلة وحقيقة المعلول امسح عند ذلك ان لا يصدق صوت احدهما للآخر
واذا ثبت للتصور العلة انما لوجب التصديق بثبوت المعلول القرب له عند تصور
المعلول ثم من الحائز انه لا يحصل تصور المعلول عند تصور العلة لاجرم لا يلزم من العلم
بحقيقة العلة العلم بثبوت كل اللوازم القربة والبعيدة واما الشك الثاني فهو ايضا

حاج لاننا لم ان العلية مغايرة لحقيقة ذات العلة لمن يدعى ان تصور حقيقة
العلة تصور حقيقة المعاول العرب بوجوب العلم بكون العلة علة لذلك المعاول
كما بينا برهان آخر على ذلك هو اننا اذا عطلنا ماهية فانه سعى بعض لوازمها مجعولة لنا
ويمكننا تعرف تلك اللوازم المحجولة فلولا وجودها لم يكن الثبوت للشيء واللازم التسلسل
او عدم تعرف تلك اللوازم ولاما كما باطل فان قيل بتعرف تلك اللوازم المحجولة
بواسطة الذاتيات فنقول ولو ان ذلك اللوازم ماهو من الثبوت لتلك
الذاتيات واللازم المحال فاحاصل ان امكان طلب المحجولات بل على ان من اللوازم ماهو
محجول ومنها ماهو بين الثبوت للماهية حس بطلب بتلك المعلوم تلك المحجولات وهذا
البرهان كاف في بيان اصل المقصود **قال** وان كان لها وسط من بد علمت
واجبة **هو** انه لما ذكر في اول التفسير ان لزوم اللازم اما ان يكون بوسط
او بغير وسط احاج الى تعريف الوسط فقال الوسط ما يقرب معلونا لانه حين يقال لانه كذا
وحقيقة ان العلم صور مطابق للمعلوم فان كان الشيء منوقف الوجود على وجود الآخر
ويكون الآخر موثرا فانه علة له فلهذا معنى تلك الحاجة في العلم مثاله الانسان فان
يكون صفة الضحك له معاول ثبوت صفة التعجب له فاذا نسب الضحك الى الانسان
بدون اعصار صفة التعجب لم يكن الضحك واجب الثبوت له ولذلك لا يجب من العلم بكونه
انسانا العلم بكونه ضاحكا ولما كانت صفة الضحك علة الضحك متى علم وجود التعجب لا بد
من ان يحصل العلم بوجود الضحك حين ان قايده لو قال لبراشان ضاحك فليلم فقال
لانه معجب فاذا ذلك العلم بوجود الضحك والمعجبية اما قرب لصنعه التعليل
لانما كانت هي العلة للصاحك لانه ان العلم بوجودها علة العلم بثبوت الصاحك
ولذلك ان التعجب بوسط من الانسان ومن الصاحك في الوجود للحاجة كذلك في العلم
به بوسط منهما في الثبوت الذهني وهما احاب كسره وشكوك صعبه للثبات غير
لايقه

لايقه بهذا الموضوع واد اعرف بحقيقة الوسط وانه لما ذى تعرف به صنعه التعليل
وهو **هو** اللازم بوسط فاما ان يكون معلولا للذات او لشيء داخل فيه او لشيء خارج
عنه فان كان لزومه لنفس حقيقة الملزوم فلا يكون لزومه لتلك الحقيقة بواسطة
شيء آخر وقد فرض انه بواسطة هذا شيء داخل فحقيقة الملزوم فذلك هو ان يكون
المتوسط منه ومن الملزوم مقوما للملزوم وهو **هو** بواسطة لما كانت مقومة
للملزوم فاللازم اما ان يكون مقوما للمتوسط او لا يكون فان كان اللازم مقوما للمتوسط
والمتوسط مقوم للملزوم فان اللازم مقوما للمقوم اي داخل فيما هو داخل في الذات
فيكون هو ايضا داخل في الملزوم فاكارج عن الملزوم غير خارج عنه بل داخل فيه هذا
خلف واما ان يكون اللازم غير مقوم للمتوسط فاما ان يكون لزومه بغير وسط فيكون بينا
او بوسط فيعود التفسير الاول من الراس ويتسلسل بل لا بد وان ينتمى الى ما يلزم المقوم
بغير وسط وهو المطلوب ولما ان كان المتوسط من اللازم والملزوم شيئا خارجا
عن الملزوم غير مقوم له فحسب ينقل اللزم الى ليقه لزوم ذلك المتوسط للذات الملزومة
فاما ان يكون بواسطة مقوم او بواسطة لازم ويتسلسل الى غير النهاية بل ينتمى الى لازم
يلزم الذات بغير وسط او يلزم ما يقوم الذات بغير وسط وذلك هو المطلوب واقول
علم بحري هذا البرهان بحيث يكون اقرب الى المقوم هكذا الماهية لما هي هي هل يفيض
شيئا من هذه اللوازم او لا يفيض فان افترضت شيئا من تلك اللوازم فذلك اللازم يكون
معاول نفس الماهية فلا يكون منه ومن الماهية واسطة اذ لو كان هنالك واسطة
لكان الموثر في ذلك اللازم تلك الواسطة لا الماهية وقد فرض الا كذلك هذا خلف
وان لم يكن منها ما يفيض الماهية لما هي هي كانت الماهية من حيث هي غير واجب
الاتصاف بشيء منها فلا يكون شيئا منها لازما لتلك الماهية وقد فرضناها لازمة هذا
خلف فهذا البرهان القاطع بوجوب القول بملزوم لازم بغير واسطة سواء جوزنا

عنه

التسلسل او لم تجوز فظهر وجود لازم بين الثبوت جماع الدفع فبطل بهذا قول
من قال الذاتي ما يكون بين الثبوت جماع الدفع واعلم انه لم يقع البرهان على ان من الصفات
الغير لراضا فيه ما هو خارج عن الماهية بل انما يجب ذلك الصفات باعتباريه الاجرم
في الصفات الاعتبارية اورد المثال من هذا الباب ايضا وهو كون كل عدد اما متساويا
لاخر او مفاوئا فان المساواة والمفاوئة انما يكونان بالقياس الى الغير واعلم انك لو تمسكت
بهذا المثال ابطال قول من يرسم الذاتي بانه الذي يمنع رفعه عن الشيء وجودا وتصورا
كفان لانه هذه صفة منه الثبوت للشيء ثم انه غير مقوم لما ثبت ان الصفات الاضافية
لا يكون داخلية في يقوم غير لراضا في وعند هذا لا يحتاج الى بيان ان ثبوتها للمقوم بواسطة
او غير واسطة ومن الامثلة التي تمسك بها في ابطال ذلك الرسم ان الزوجية للاربعية
ليست من الذاتيات لانها اما ان يكون ذاتية للاربعية ومختصة بها او يكون مشتركة بينها
وبين غيرها والاول باطل لان غير الاربعية تشارك الاربعية في الزوجية والثاني باطل
لان الزوجية لما كانت ذاتية للاربعية وجب ان تكون ذاتية لكل عدد زوج ولو كان كذلك
لا مجال ان يعقل عدد زوج الا اذا عقلت زوجيته وليس كذلك فان الانسان ربما
عقل عدد كثيرا ارواحا وان كان يشك في زوجيته الى ان يعرف ذلك بعد النظر والفكر
ولو كان ذاتيا لما كان كذلك فبطل ما قالوه **اشارة** الى العرضي الغير اللازم الى اخره
التشريح لما كانت الصفات الخارجة عن الذات من الاحاب المتعلقة
باللازم قدر ما راه لا يقاها بهذا الموضوع ثم عدل الى المفارق وهو الذي يتفك الذات
عنه ونسب ذلك بنوعين من القسمة **الاولى** بالبطي والسريع وذلك مثل
كون الانسان شابا وشيخا والسريع مثل للقيام والفقور **الثانية** بالسهل
والعسر والفرق بينه وبين الاول ان الشيء قد يكون سهل الزوال لكنه يبقى مدة فلا يكون
سريع الزوال ولذلك قد يكون عثر الزوال لكنه لا يدوم الا قليلا من امراض الحياة

فانها

فانها سريعة الزوال الحركات والامراض المزمنة المنطاوله الحركات بطيئة
الزوال **اشارة** الى الذاتي بمعنى لغز ودراما والواذاتي في غير هذا الموضوع الى اخره
التشريح تمام الموضوع انما حصل بتقسيم هكذا بل على كل موضوع فاما
ان يكون دلخلافية وهو المقوم او خارجا فلا يخلو اما ان يمنع انفكاكه او لا يمنع فان
امكن انفكاكه عنه فليس دلائما فيها وان امسح انفكاله فالموت شرفيه اما الماهية
واما صفة من صفاتها واما شي خارج عنها ومجال ان يكون الموت حارحا والاعريت
الماهية عن ذلك الوصف عند فرض عدم ذلك الخارج وذلك مجال فبقي القسمان
الاولان وهو ان يكون الموت نفس الماهية او صفة من صفاتها واما الذي
يكون الموت شرفيه نفس الماهية فهذا الذي تقتضيه الماهية لذاتها وحقيقتها
واما الذي يقتضيه صفات من صفات الماهية فملك الصفة اما ان يكون مساوية
للماهية في العموم والخصوص او لا يكون فاما التي يكون مساوية للماهية في العموم
والخصوص مثل ان الانشائية تعني العجب الموحى للضحك ولما كانت براسا فيه
علة الضحك صح ان يقال انشائية لجوهرها تعني الضحك ويجب ان يقال قول
قول الشيخ العرضي الذاتي هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهره عام اعم القسمين
اعني ما هو شرفيه الماهية بواسطة او بواسطة الا يكون اعم منها حتى يتنقح قوله
واما الذي مخالف هذه الذاتيات هو الذي يلحق لاجل امراهم او لخصه والافضل الجائز
ان يكون الذي لا يلحقه بسبب ماهيته لا يلحقه بسبب وصف آخر اعم او لخصه بل بسبب
وصف يساويه والذي يلحقه بسبب لا يساويه فذلك الوصف اما ان يكون اعم
منه كما اذا قيل الابيض متحرك فان المتحرك لم يحركه لرايبض لكونه ليس بل لكونه جسميا
واما ان يكون لخص من الموضوع كما اذا قيل الحيوان يضحك فان الضحك لم يحركه الا
على ما هو لخص منه وهو الانسان واذا ظهر ذلك فنقول الوصف الذي

يلحق الموضوع لامرأع منه فاما ان يلحقه لمعرض الموضوع او الجنس موضوعه او
موضوع جنسه على ما ذكرناه وكذا ذلك سيجع عرضا ذاتيا لكن بشرط ان لا يكون اعم من
موضوع الصناعة كما بيناه بهذا التقسيم ينضح به المقصود واعلم ان المتقدمين
كانوا يقولون العرض الذاتي ما لوخذ في حله الموضوع وما يقومه مثل الفطوسه
للانف والشيخ اورد هذا الكلام بهذه العبارة في الشفا وسعه على ذلك مقلدة
للساخرين لكن في الجملة المشرفيه من ان ذلك باطل لان الموضوع متميزه الماهيه
والوجود عن ماهية العرض ووجوده فكيف لوحد في حله وايضا لان المراد عرض
عمر معلفه في ماهيتها لموضوعها بل يعلقها بالموضوعات لعرضها والعرضيه لست
من المقومات بل من اللوازم وظهر انه لا يجوز ان يقال الموضوع لوخذ في حله العرض
والا حل هذه الدقيقه عدل عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى قوله هو الذي يلحق الموضوع
لجوهره **واما قوله** فدعك ان يرسم الذاتي يرسم بما جمع الوحد من جميعها
اقول ذلك الرسم ان يقال الذاتي ما يعلق على الشيء الماهو هو الذي يفضيه
الشيء الماهو هو وذلك لان الماهيه بعضه المقومات افضا المعول للعله وبعضه
الاعراض الذاتية افضا العلة للمعول وعلى هذا يقول **المجول** الذي يفضيه ماهيه
الموضوع لما هو هو اما ان يكون من المقومات او العوارض فاما المقومات فاما ان
يلون اعم او اخص او مساويا اما اعم فهو الجنس القرب لان افضا الانسانيه للحيوانيه
الانتبيه وصف اخر اعم منه وان كانت الحيوانيه اعم واما افضل الجنس القرب فذلك
سبب الجنس القرب فلا يلون من هذا الباب واما المتساوي فهو الفصل المقوم
واما الاخص فهو لا يمكن ان يلون من جمله الذاتيات الداخلة في ماهية الشيء والاما كان
اخص بل يكون من جمله الدراسات الداخلة في ماهيات انواعه واما العوارض فاما ان يلون
اعم او اخص او مساويا فالاعم مثل كون الزايفير للشيء من جهة واحدة مساويه لفا مثير

فانه اولي للخط الواقع على خطين المتماثلين راوتى جهة واحدة متساوية والآخر المتماثل
اياما مختلفين لكن المتبادلتين متساويتان واما الاخص فهو العوارض الخاصة للجنس
ما التي لا يعمه ولا يحاج الى ان تصير النوع معينه لينتهي القبول ذلك مثل ان الجسم لا يحاج
في ان يكون منحركا او ساكنا الى ان يصير حيوانا او انسانا لكنه يحاج في كونه صامحا الى ان
يصير او لا انسانا فهذا ما يتعلق بهذا الباب **اسماء** الى المعول جواب ما هو
وكان المنطقيون الى آخره **التشريح** ان بعضهم لم يفرق بين الذاتي وبين الدال
على الماهية وبعضهم جعل الدال على الماهية ما كان مع ذاتيته اعم ولا يجب ان يفهم من
هذا انهم يوجبون ان يكون الدال على الماهية اعم الذاتيات كلها بل يوجبون ان يكون اعم
من نوعيته ويكون مشتركا بينه وبين غيره وهذا المذهب باطل لان صيغه
ما وضع ما را الطلب عن كنه حقيقه الشيء وليست الماهيه هي القدر المشترك بينهما وبين
غيرها والا كانت هي غيرها بل ماهية الشيء عبارة عن مجموعها حاصل مما به لا يشترك وما
به التماثل ولا جرم ويجب ان يكون ذلك الجواب بتمام تلك الماهية بكل واحد من تلك
الاجزاء داخل في الجواب ليس بتمام الجواب والا لان الكل عن كل واحد من اجزائه وذلك
بحال فان قيل هل من الداخل جواب ما هو ومن المعول في طريقه فاهو فرق قلنا
الفرق بعوان كل واحد من الاجزاء اذا صادف مدكون بالمطابقه فهو يلون بصولا في طريق
ما هو والبرهان مدلوله لا بالمطابقه بل بالصحة من يلون داخله في جواب ما هو واعلم
ان ماهية الحجية على بتقيده صغفه ما هو على معنوها اللغوي وهو كونها طالبة
للمحققه فاما اذا ادعى مدعى اصطلاحا جديلا بذلك على ان ما هو لا يطلب تمام الذات
بل الموصف المقوم المعام فانه لا يصح محوجا هذه الحجية ولان محب عليه اثبات
ذلك الاصطلاح مع انه لا حاجة الى تغيير الوضع الاصلى اصلا وما يبطل من ذهبهم
على ان فصل الجنس لا يصلح ان يلون مقولا في جواب ما هو مع انه من الذاتيات العامة

فانه

وطل ما ذهبوا اليه وضح ان الدال على الماهية هو الدال على جميع مقومات ما سبقت
عنه اما بالمطابقة او بالنضمام **المشارة** الى اصناف المقول في جواب ما هو
الشرح اعلم ان المطلوب اما ان يكون ماهية شخص واحد او ماهية اشخاص
كثيرة **والاول** هو الدال على الماهية بالخصوصية المحضة وهو كما اذا قيل زيد
ما هو فان هذا لا يكون طلبا لعوارض بل ماهية زيد بخلاف ما اذا قال زيد من هو
فانه يكون طالبا لعوارضه وبتخصيصه واما الثاني فاما ان يكون المطلوب
ماهية اشخاص مختلفة للحقائق او غير مختلفة للحقائق فان المطلوب ماهية اشخاص
مختلفة للحقائق كان الجواب ذكر جميع المقومات المشتركة بين تلك الكثرة وهو
الدال بالشركة المحضة اذ لو لم يكن ذلك هو الجواب لان ذلك الجواب لما ان يكون اعم
من تمام المشترك او اخص منه او متساويا له فان كان اعم من تمام المشترك لم يكن كل
المشترك المذكورا وان كان اخص منه لم يكن ذلك مشتركا وان كان متساويا فلا خلاف انما
ان يكون مساويا في العموم او في الحقيقة فالساوي في العموم مثل الفصل فانه مساوي في النوع
لكنه لا ساوي في الحقيقة فان النوع يسمي الجنس والفصل اسم منه فان كان الجواب
مساويا لتمام المشترك في العموم لا في المفهوم فحينئذ يبقى بعض الذاتيات غير مذكورة
بالمطابقة او بالنضمام وهو غير جابر وان كان متساويا لتمام المسئلة في المفهوم فهو تمام
المشترك ان يسمع ان يكون جوابا بنسبا بيان دلالة ما يدل على تمام المشترك من الارات
وان كان المطلوب ماهية اشخاص غير مختلفة بالحقيقة فذلك هو الدال بالشركة
والخصوصية بان ماهية تمام ماهية كل واحد عينه مشترك بينه وبين غيره
اذ لو كان لكل واحد منهما ذاتي ورا المشترك لان امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات
وقد فرضناه انه ليس كذلك هذا خلف هذا الذي ذكرنا تفصيلا جاصر بوضوح
المقصود من هذا الباب من غير تعرض لشي من الامثلة ومع ذلك فانه يجب عليها

تفسير

تفسيرات كليات هذا الباب من الالفاظ **فقوله** فاصناف الدال على الماهية
من غير تغير العرف بل انه يريد به ان لا يكون غيرنا المفهوم من صيغة ما هو واصطلاحنا
على تخصيصه بطلب الدال العام فانه لا ينقسم الى الاقسام الثلاثة فانه لو كان طالبا
للذات العام فانه استحالة ان يكون ذلك بالخصوصية المحضة او بالشركة والخصوصية
بل يكون دلالة بالخصوصية المحضة **وقوله** اجدهما بالخصوصية المطلقة
مثل دلالة الحد على ماهية الاسم **اقول** يريد به ان المدلول عليه بالاسم
والحد واحد لكن دلالة الاسم اعم من دلالة الحد على ماهية الاسم كيف كانت
دلالة بالخصوصية المحضة بل الصحيح ان يقال دلالة الحد على ماهية اسم
النوع والطاهر ان مراد الشيخ ذلك **وقوله** واما مثل الحساس والمتحرك
بالارادة طبعاً وان ابرئناهما مقومان متساويان لنلك الحكمة فليس بينهما
بالشركة **اقول** انما قال وان ابرئناهما مقومان لان المشهور انهما
فصلان مقومان للحيوان في درجة واحدة وهو باطل فيكون كل واحد منهما مقوما
وغير مقوم هذا خلف او يكون الواحد منهما متفلا بالمقومية دون الآخر فيكون
الفصل هو ذلك المتفلا لا غير او لا يكون واحد منهما متفلا فلا يكون المجموع
ايضا مقوما لانه متقوم بكل واحد منهما وكل واحد منهما يجب ان يكون مقوما
بجمله لان الصفة للحالة اذا لم يكن مقومة للجمل فلا بد من بقومها به فاذن يكون
الجمل مقوما لمقوم ذلك المجموع فمتنع ان يتقوم به وظاهر ان الشيء الواحد
لا يكون له فصلان في درجة واحدة فاذن الجنس والحركة الارادية ليسا مقومين
بل هما الزمان من لوازم نفس الحيوانية التي هي المقومة للحيوان **قال** لان
المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة تحت المطابقة **اقول** حاصل الكلام
هو ان الحساس وان كان لازما للحيوان طرفا وعرضا لانه غير دال على الجسمية

في المجموع

بالنظم فقد انصرف في بيانه على قوله الحساس معنومه انه شئ ماله حس واما ان
يكون ذلك الشئ جسما او ليس لجسم فمادل عليه اللفظ بل ذلك انما يعلم بطريق
آخر فعلمنا ان الحساس لا دلالة له على الحسية ولغايل ان نقول والحيوان
اصاحه مومه انه شئ ماله الحية فاقول ان يكون ذلك الشئ جسم فانما يعلم بطريق
آخر لا من اللفظ وكل ما يعال في الحيوان اولى ذكره ايضا في الحساس فيجب ان يكون
هذه الحجة افناعية والبرهان ان يقول كل حقيقته متساوية في بعض الدائيات
ومختلفة في بعضها فانما يقطع بان الذي به الاشتراك غير ما به الاختلاف مثل
الانسان والفرس استركان في الحيوانية واختلاف في الناطقية والصاحكية والصاهلية
فمن المعلوم ان الحيوانية معارفة للناطقية والصاهلية والانسان عبارة عن
مجموع الحيوانية التي بها يسارك الفرس والناطقية التي بها يخالفه فيكون اللفظ
الدال عليه دالا عليها بالمضمرة ولما كانت للحيوانية معارفة للناطقية وتخالفه
لها بالحقيقة لا جرم لم يكن اللفظ الدال على احدهما دالا على الآخر بالنظم بل ربما
يظن ان احدهما لا وما للآخر فيكون اللفظ الدال على الملزوم دالا على الاخره بالانضمام
وظاهر بين ان اللفظ الدال على الحقيقة دال على جسمها وفصلها بالنظم واما اللفظ
الدال على فصلها فانه لا يكون دالا على جسمها الا بالانضمام فان قيل اذا قلت
حساس فقد اشرت الى طبيعه الجنس لانه اذا قلت حساس عيئت به انه ذو
حساسة وحد النفس الحساسة هو كمال جسم الى من شأنه احوال الجزويات
فاذن الحساس مضمرة الدلالة على الجسم فنقول ان النفس لها ذات وحقيقة
ولها اضافة الى البدن لانها كماله فاذا احدثنا النفس هذه الاضافة كان ذلك اسما
لها لا جدا وانما حصل للجسم الفصل الجاعل له نوع الحيوان بانضمام ذات النفس اليه
م يتبعه التوابع واللواحق بعد ذلك والحيوان من جملة تلك اللواحق بخصوص

جواب

فانما

بج
بج

بج
بج

لا يفصود

ولجن لعمرنا عن تحديد القوى البشيرة فحتاج ان يرسمها وعند ذلك يحتاج ان نلنفت
الى موضوعاتها ولوازمها في الوجود واما القوي اذا اخذت مع تلك الاضافات
فان ذلك المجموع لا يكون فصلا لان الفصل متقدم على تكون النوع وتلك النسبة
مناخبة عن تكون النوع فاذا ثبت هذا فنقول الحيوان اسم موضوع
بازا ما به يشارك الحيوان غيره وما يمتاز عن غيره واما مجرد ما به الامتياز فهو
احساس فلا جرم كانت دلالة الحيوان على الحسية بالنظم ودلالة الحساس عليها
بالانضمام واما بيان ان المدلول عليه بالانضمام غير معتبر اما اول فلانه غير مضبوط
فايضا واما ثانيا فلانه لو اختلف ذلك لكانت الخواص والاعراض صلحة للدلالة على
ما هو ولما لم يكن كذلك ظهر ان دلالة الانضمام عرضة قال واما الذي
يكون بشركه وبخصوصية الى اخره اقول المرط المذكور ايضا صيغة ما هو
على الوضع الاصل قال فاذا سئل عن ريد وحده الى اخره اقول
اذا فرضنا ان الاشخاص الواقعة تحت برسان لا يخالف الابدان وحب ان يكون
الاسانية دالة بالشركه وبخصوصية اما بالشركه فلانها كمال الدائيات المشتركة
من الاشخاص واما بخصوصية فلان تمام ماهية كل واحد منها هو ذلك اذ لو كان
لش منها وصف ذاتي وراء الاسانية لكانت الاشخاص الواقعة تحتها تخالفه بالذاتيات
وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف هذا مثال مطابق للغرض لو ثبت ان جزويات
الانسان لا تخالف بشئ من الذاتيات ولا احاحه بالمنطقي الى سان ان الامر هل كذلك
ام لا فان المقصود هو التمسك بذلك حاصل اذا فرضنا الامر كذلك سواء كان
المزوم حقا او باطلا لكن الشيخ لم يقصر على ذلك بل حاض في سان ان الانسان
وان كان ينقسم بالانوثه والذكورة لكنهما ليسنا من العصول المنوعة بل من العواض
المصنفة ولما الحيوان الذي صار انسانا فانه من المستحيل ان يوجد ولا يكون انسانا

بل ان وجد كان الشاننا وان لم يكن الشاننا استحجال وجوده وبيان ذلك ان
 لراستان انما صار ذكرا لاجل سخونة عرضت لمادته فصار ذكرا وكان يجوز ان يعرض
 له بعينه انفعال بتردد في المزاج فيكون انثى ولم يكن ذلك موثرا في تنوعه فانالو
 نومهناه لاذكرا ولا انثى لتمام نوعا ما تنوعه فقطع النظر اعم تنوعه والاشارة
 اليه لا يفيد تنوعه وايضا بل ان الذكورة والارثوية هي في حال الآلات التي يكون
 بها التناسل والتناسل لا يحال امرها في بعد الجبوة بعد تنوعه وبعده في ورتة
 شيئا محصلا بالفعل بل ان الاحتمال بعد تنوع النوع نوعا فلا يكون ذلك مقتضيا
 اختلاف النوع وانما **الشرح** في قوله في ذلك ان الحيوان ينقسم بالناطق والاعمى
 وبالذكر والانثى وليس عرضا لحد القسمة بواسطة عرض الآخر فان الحيوان
 قد ينصف بالذكورة حث الاطون وبالناطق حيث لا لورة فاذن ليس قبول
 الحيوان في احد القسمة بواسطة بل هو له ادرجة واحدة فلو كان
 مقومين لكان للانسان الذكر فصلا من معومان في درجه واحدة وذلك محال
 فاذن المقوم لهما دون بل اخر لكن الناطقية مقومه فالانثى غير مقومه
 فثبت ان الذكورة والارثوية ليشتمل من قبيل الفضول المتوعدة بل من جملة العوارض
 فاما الحيوان الذي يكون انسانا فاما ان يتم حيوانيته فلا بد وان يكون انسانا
 وان كان لا يكون انسانا فهو ايضا لا يكون حيوانا بل بحسب الغدامة اصلا وهذه
 برحاث وان كانت غير لائقه بهذا الموضوع لكننا ذكرنا ها لتصح ما في الكتاب
وقولهم في اخر الفصل ان يجعل حيوانا مقومه كجعل انسانا موضع شك
 لان الحيوان موضع حزن وراستان وللجن من عدم بالحوادث فلا بد وان يكون جعل الحيوان
 مقوما على جعل انسان وكان يجب ان يقال الذي جعل انسانا مقومه فجعل حيوانا
 والشيخ فلو الامر فعال الذي جعل حيوانا مقومه فجعل انسانا وجعله انما قد

بيننا

بيننا ان الحيوان لا بشرط شي غير الحيوان بشرط شي وان الحيوان بشرط لا بشي غير المحمول
 بل هو كالجذر المادي له اما الحيوان لا بشرط شي له فهو المحمول وليس له وجود منفصل
 عن وجود انسان بل وجوده وجود انسان على ما حققنا في كتابنا الكبير فظاهر
 ان وجود انسان مقدم على وجود انسان الحيوان المحمول وان كان وجود الحيوان
 للجزء مقدا على وجود انسان ولما كان كلام الشيخ في الحيوان المحمول جعل وجود
 انسان مقوما على وجود الحيوان **والشرح** من يريد الاطاب في تحقيق هذا الامر
 الى المقالة برولي من مرهان الشفا ولحم هذا الفصل ببيان ترتيب فصوله وهو
 اللفظ دلالة اما بالمطابقة او بالنضمن ولها اما مفردة واما مركب والمفردة اما كلي
 واما جزئي والكلي اما ذاتي واما عرضي والذاتي اما ان يكون بالا على الماهية او لا يكون
 والدال على الماهية اما بالخصوصية المحضة او الشكره المحضة او بالخصوصية والشكره
 معا والعرضي اما لازم واما غير لازم واللازم اما للماهية او للوجود والذاتي للماهية اما بالواسطة
 واما بغير واسطة والمفارق اما بطل الزوال او شريعته فهذا كله معا فذا لشرح برولي
 وبالله التوفيق **النهج الثاني** في اجسده المفردة والحد والرشم **اشارة**
 الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع
الشرح كل كلي مقول على ملحته في جواب ما هو اما ان يكون براسيا الداخلة
 متخالفة بالماهية او لا يكون فان كانت متخالفة بالماهية فان ذلك الكلي المقول في
 جواب ما هو يكون جنسا وان يكن متخالفة بالماهية فان ذلك الكلي يكون نوعا حقيقيا
 وقد يطلق النوع على معنى آخر فان الحقائق الداخلة تحت الجنس نوعا بالاضافة
 الى ذلك الجنس والنوع بهذا المعنى مغاير للنوع بالمعنى برولي اما اول فلان النوع بالمعنى
 برولي يتجهل ان يكون جنسا فان الكلي الذي يكون حقايق ملحته غير متخالفة بالحقيقة
 يتجهل ان يكون جنسا وبالمعنى الثاني علم ان يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع **للجنس**

وحسب الانسان واما ثاني فلان الشئ لا يكون نوعا بل المعنى الاول الا اجل شبيه
 الى الاشخاص التي تحتم واما النوعية بالمعنى الثاني فانما تحقق بالنسبة الى الجنس الذي
 فوه واما ثالثا فلان النوع بالمعنى الاول لا يحتاج الى الفصل لان الماهية اذا اشتركا
 في بعض المقومات واحلقتنا في بعض محيئذ يكون الحقيقة مركبة لان ما به من اختلاف
 غير ما به للامتياز ويكون ما به من امتياز هو الفصل فاما اذا كانت الحقيقة غير مشاركة
 لشئ من الحقايق في شئ من الذاتيات لمسدا يجب ان يكون تلك الحقيقة مركبة بل
 يكون بسيطة وليس من شرط الماهية والحقيقة ان يكون مركبة واذا لم يكن مركبة
 لم يكن مشاركة لما عاقلها في شئ من المقومات فظهر ان احتياجه الى الفصل انما يكون
 لاجل اندراجه مع غيره تحت الجنس وهو بهذا الاعتبار نوع مضاف وانه باعتبار
 كونه نوعا حقيقيا لا يحاج الى الفصل فظهر ايضا ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا
 والحقيقي لا يجب ان يكون مركبا وهذا فرق رابع واعلم ان من الناس من اعرف
 بذلك لكنه راعى ان النوع الحقيقي احصى من النوع المضاف فالنوع الحقيقي هو النوع
 لا يشغل ابدوان يكون مضافا والمضاف فلا يكون حقيقيا مثل انواع المنوشطة
 واعلم ان هذا الكلام غلط من الاول **ان يقال النوع الاضافي جنس للنوع**
الحقيقي الثاني انه ليس بحسب له لكن الارم اعم منه والذي يدل على بطلان الوجهين
جمعا ان النوع الاضافي قد يوجد مع عدم النوع الحقيقي والحقيقي ايضا يوجد
مع عدم الاضافي كالحقايق البسيطة مثل النقطة والوحدة فان لها حقايق
وماهيات وهي معوله على الاشخاص الداخلة تحتها وايضا فالمركبات انما تتوكلت
من البسائط وتكون لكل واحد من تلك البسائط حقيقة نوعية بالمعنى الاول
واللون لها نوعية اضافية والا لما شئ مركبة من الجنس والفصل فلا يكون
البسائط بسائط هذا خلف وما يدل على النوعية الاضافية ليست جنسا

للتوعية

للنوعية الحقيقية خاصة ان الذاتي كما بيناه يجب ان يكون بصوره منفردا ذهنا
 ونحن علمنا ان العقل النوع الحقيقي مع الشك انه هل هو نوع اضافي فضلا فانما
 تعلم ان الانسان المقول على الاشخاص له انه نوع حقيقي وشك انه هل هو جنس
 ام لا ويكون ذلك شكلا لكونه نوعا اضافيا وظهر بهذا سهو من قال النوع
 في الموضوعين لم دلالة واحدة وسهو من قال انهما مختلفان بالعموم والخصوص
 ويجب ان يعلم ان النوع السافل له انه نوع حقيقي وله انه نوع الانواع واعتبار
 انه نوع الانواع وغايه لا اعتبار انه نوع حقيقي فان كون نوعا نوعا اعسار له
 بالاضافة الى دخوله تحت جنس هو نوع لما فوقه فاذا كان النوع مراضا في جنس نوع
 الانواع فيكون اسم النوع مقولا عليه لاجل المفومات الثلثة اعني كونها نوعا حقيقيا
 وكونه نوعا اضافيا وكونه نوعا نوعا ويكون ذلك بالاشتمال **والرسم** ثم ان
 الاجناس قد ترتب من صاعدة **الاول** اما ان الاجناس منهاهية فقد
 بيناه من حيث ان الجنس يتقوم بالفصل فلو كانت الاجناس غير منهاهية فاسم الفصول
 غير منهاهية فلو كان هناك علم ومعلولات غير منهاهية فاما ان البحث عن حقايق
 تلك الاجناس العاليه عز واجب على المنطق تقديره ايضا فيما تقدم وبما في
 الفصل ظاهر **اشارة** الى الفصل واما الذاتي الذي لا يصلح **الشرح**
 الذاتي كل وكونه كليا امراضا في لا تحقق الا بالنسبة الى الجزويات فان الحل لا يدل
 على جزوياته التي اما تحقق كليته بالنسبة اليها فانه يجب ان يكون صالحا للتغيير
 هذا لعسر اللفظ او الرفعان عليه هو ان الذاتي الذي لا يصلح ان يعال في جواب
 ما هو لا يتلو اما ان يكون اعم الذاتيات او يكون مساويا او اخص فان كان اعم
 الذاتيات فان مقولا على المشتركات منه في جواب ما هو واما ان كان مساويا
 لها فانه يكون صالحا للتمييز عما شاركه في الشئ والوجود وان كان اخص كان

مثلا

الحقايق

صالحا لتمييزه عما شاركه في الجنس فان قيل اعم الذاتيات يجب ان يكون شريطا
اذ لو كان مركبا لكان تركبه عن الجنس والفصل فخلينا لا بلون اعم الذاتيات واذ لان
بشيطا يمنع ان يكون هناك ذاتي يساويه في العموم لان الذاتي المساوي في العموم الفصل
فاذن الذاتي المساوي لاعم الذاتيات ما لا وجود له اصلا فاقول **من الجائز**
عقلا ان يكون اعم الذاتيات مركبا لا من الجنس والفصل بل عن امرين لا يكون احدهما
للاخر ولا فصلا له ثم انه يصير تلك الحفصة المركبة جنسا عاليا ونوع فيه لانواع فعلي
هنا يكون احد جزويه عر صاخر لان يكون مقولا في جواب ماهو واصالحا للتمييز
عما شاركه في الجنس اذ ليس فوقه ذاتيات اخر فخذ بلون صالحا للتمييز عما شاركه
في الوجود والشيئية **قال** ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شئ
هو فان اي شئ اما يطلب به المصدر المطلق عن المشاركات في معنى الشئ مما دونهما
وهذا هو المعنى بالفصل **اقول** السائل عن حقيقة معينه بانها اي شئ
هي طالب الامر الذي لاجله يمتاز عن مشاركاته في الشيئية وهما هنا سر وهوان
جواب ماهو وجواب اي شئ هو واحد لان الشيئية من قبيل العوارض لا من
المقومات فالطالب باي شئ هو يطلب ما وراء الشئيه فهو اذن طالب لكل المقومات
التي هي المطلوبة بما هو **قال** ويدلون فصلا للنوع الاخير **اقول**
الفصل له اعتباران احدهما تقسيم الجنس والاخر تقويم النوع ومن الواجب علينا
ان نحقق العلام في هذا الموضوع فنقول **الفصل** له اعتباران بالقياس الي
النوع واعتبار بالقياس الى الجنس واعتبار بالقياس الى النوع هو انه جزء منه
داخل في ماهيته وليس فصلية هذا الاعتبار فان الضاحك اذا اخذ من حيث هو
صاحك فان الضاحك داخل فيه ومقوما له ومع انه ليس من قبيل الفصول واما
اعتباره بالقياس الى الجنس فهو انه يفيد لانقسام والخاصة ايضا شاركته في ذلك

لكن

لكنه يثمر عنها بان الفصل يفيد قوام الجنس ولكن ليس مقوما لماهية الجنس والا
لما كان مفك عنه فلم يكن مقسما له بل هو مقوم لوجوده لا مطلقا بل للمقدر الذي
هو حصة النوع فالناطق هو علة للحيوان الذي هو علة للانسان وسبب لوجود
ذلك القدر وهما هنا اشكال **صعب** وهوان الفصل يفيد العوام
لكل الحصة بعد امتيازها عن غيرها او قبل الامتياز فان كان بعد الامتياز وذلك
الامتياز لا بد له من سبب بمن فيلون ذلك المميز سابقا على الفصل فلا يكون
الفصل هو المميز هذا خلف وان العلام في ذلك المميز كالعلام في الاول فيتسلسل
واما ان كان العموم قبل الامتياز فالناطق مثلا بلون هو ما للحيوان في وجوده المطلق
لوجب ان لا يحصل للحيوان وجود اصلا الا مع الناطق وذلك لمرجه عن ان
يكون جنسا فنقول **فنه** معارضة وجعل اما المعارضة فهو ان
لر انسان من حيث هو هو لا يتغير بل بلون بعينه معلولا للعللة ولعل ان
يقول **ان** ذلك المعنى لحقه قبل تعيينه او بعد تعيينه فان كان قبل تعيينه
فالمعنى بلون لسان من حيث هو هو انسان وكل انسان هو ذلك المعنى
هذا خلف وان لحقه بعد تعيينه لم يكن بعينه لاجل ذلك المعنى وقد فرض لذلك
هذا خلف واما الحل فهو ان الفصل بالجنس قبل امتياز حصره انواع بعضها
عن البعض لكن لذلك الاقتران حكما ان احدهما التمييز والثاني التقويم
وبما معا واذا كان التقويم مقارنا للتمييز ارفع الاشكال واذا عرفت ذلك
فبقول **قوله** فله يكون فصلا للنوع الاخير يريد به الفصل
المقوم لان النوع الاخير يحتمل ان يكون له فصل مفهوم **واما قوله** وقد يكون
لنوع المتوسط صلوا لجنس النوع الاخير **فم** اسكال لانه ليس
هنا ما كان فصلا للنوع المتوسط فانه فصل لجنس النوع الاخير فان الجسم

النوع الجوهر بل السامي نوع الجسم وليس فصل واحدهما فصل الجنس النوع
 الاخير اذ الجسم والنامي ليسا جنسين للنوع الاخير وبما جملته اللوام اما يصح
 اذا المراد بالمراتب على الثلثه فاما اذا كانت الرماده عليها فليس بل على الطلوه
 صحيحا ولفلان بحيب عنه ما لم يقل فنكون فصلا للجنس للنوع الاخير
 بل قال هو فصل للجنس النوع الاخير والجسم والنامي جنسان للنوع الاخير
 لكن لا قربين بل بعيدين فاندفع الاستدلال **قال** وكل فصل فانه
 بالقياس الى اخره **اقول** انك قد عرفت ستر هذا الكلام وبحب ان تعلم
 ان القسم من النجوم وكيف والفصل شيط لا يصدر منه فعلا ان الاعلى
 الرتب وبحب ان تعلم ان مقوم الجنس مقوم للنوع لان جزء الجزء جزؤ فلا يكون
 مقسم الجنس مقوما للنوع واعلم ان البحث عن الجنس والنوع والفصل يندرج
 كلاما اصغى واشقى مما ذكرناه لتخليص المقصود ولكن لما كان العرض شرح
 ما في الكتاب لاجرم اقتصرنا على هذا العذر سر الاجاث **قال** الخاصه
 ما كان من اللوام الى اخره **اقول** اخاصه فديكون للنوع الاخير
 والموسط وقد يكون للجنس العال والصا فديكون لارمة وقد يكون مفارقة وايضا
 فديكون عامه للافراد الموضوع وقد لا يكون وايضا قد يكون مطلقه وهي التي لا يكون
 حاصله لغير ذلك الشيء وقد يكون مقيد وهي التي يكون حاصله له ولغيره الا انها لا يكون
 حاصله لشيء ثالث فكون خاصه بالنسبه الى الشيء العارى عنها مثل ما يقال عدم
 قبول الاستداد والضعف خاصه للجوهر المطلقا بل بالنسبه الى البعض لاعتراض
 وباقي الفصل طاهر الى قوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كل خاصه وبالقياس الى ما
 هو اخص منه عرضا عاما فان الشيء والاكل من خواص الحيوان ومن العوارض العامه
اقول اللون جنس السواد ونوع اللب وفصل للجسم الكثيف وخاصه
 للجسم

للجسم وعرض عام للانسان وانما حاز ذلك لان الحيوان في كونه حيوانا شيء
 وذلك الشيء يسمى الجنس الطبيعي وفي محرد كونه جنسا شيء اخر ويسمى الجنس
 المنطقي والمجموع الحاصل من لهما من شيء الاخر ويسمى الجنس العقلي ومحرد الجنسيه
 والنوعيه والفصليه وكون الشيء خاصه وعرضا عاما هي من مقوله المضاف
 فالجنسيه نوع من اوصافه وكذلك النوعيه واذ افلنا الاضافه جنس هذه الامور
 فقد حملنا النوع على الجنس جملا غير ذاتي فحمل الجنسيه على الاضافه وجملا
 النوعيه على الجنسيه حمل غير ذاتي وجملا الاضافه على الجنسيه والنوعيه حمل
 ذاتي واذ اثبت هذا اعني كونها امورا اضافيه لاجرم صح اختلافها باختلاف
 الاضافات **تنبيه** فانه لفظ الخمسة وهي الجنس الى اخره
الشرح لقال ان يقول السمع صدر جميع هذه الفصول لهذا الكتاب الى
 هذا الموضع بالاشارة وهذا الفصل صدره بالنسبه فما الفايده فقوله
 لان من الاشياء ما يكون حاصله في العقول بالقوة القريبه من الفعل ولا يحتاج في استحضارها
 الى اكثر من نوع تذكير وتنبيه ومنها ما لا يكون كذلك بل لا بد من مجسم التساب
 في تحصيله وهذا الفصل من القسم الاول فان من عرف حقيقه هذه الخمسة فانه
 يكون عالما بانها تعطى للجرويات الواقعة تحتها اسمها وحدودها فانه كما يصح ان
 ان يقال زيد انسان صح ان يقال انه حيوان ناطق ولذا القول في البوائق والزاهل
 عن ذلك يكفيه ادنى تذكير وتنبيه فلهذا الفصل جعل هذا الفصل تنبيها لاشارة
 واعلم انه قد حوت بحم هذا الباب بذكر مشاركات هذه الخمسة ومبايناتها
 والسمع اقتصر في هذا الكتاب على هذه المشاركة الواحدة **اشارة** الى رسوم
 الخمسة للجنس يرسم بانه كل **الشرح** الرسوم ها هنا هو للجنس المنطقي
 يعبر مجرد المفهوم من الجنسيه لاما هو معرض الجنسيه المستحقا طبيعيا

الشرح

عقوله كل شئ ترك المحسنة المفردة وقوله على اشياء مختلفة للمعاني كحرج النوع للاخير
ووصله وجلسه وقوله في جواب ما هو حرج العوض العام وفصل الجنس والاول
جنس والقيدان الاخيران فصلان قربان فيكون ذلك حد الجنس ارساما له
والشخ جعل رسما ونسبه ان يقال لوز الجنس جنسا ليس هو نفس مقولته
على كثيرين بالوجه المذكور بل هذه المقوليم من لوازم الجنسية فلا جرم ان ذلك
العرف رسما ومن الناس من يزيد فيه قيما اخرى وهو ان يكون اوليا وذلك
غير جائز لان الجنس اعم من الجنس القريب الذي يكون مقولا في جواب ما هو
قولا اوليا هو الجنس العري لا غير وطهرانه لا يمكن ايراد ذلك القيد في تعريف
الجنس المطلق **قال** والعصل برسم بانه كلي **اقول** قوله في جوهره
اي ماهيته وانما اجتاح الى ذلك لان الخواص سوا كانت لازمه او مفارقة فانها
صلحة لان يقال في جواب اي شئ هو لكن لا يكون ذاتيا وجوهرا بالمسؤول عنه
قال والنوع برسم باحد المعينين **اقول** لعابيل ان يقول
ما المعنى بالاوليم ثم لماذا اعتبرها في احد الرسمين دون الثاني فنقول ان
الاول هو الذي لا يكون بينه وبين الموضوع واسطة وانما شرط الاوليه في الرسم الثاني
لان لوز الحيوان نوعا ليس الا بالقياس الى الجنس القريب له فلا جرم اعتبره بر اوليم
واما الرسم الاول فانه من المنع ان يكون مصفاة فهو كذا على كثيرين مختلفين بالعدد
فقط في جواب ما هو ثم يكون احدهما اوليا دون الثاني لانه انما يكون مقولا في
جواب ما هو اذا كان مصمنا لكل الذاتيات وحسبنا لاسمى هناك شئ آخر
لكون الاعمال ماهية تلك الاشياء وبقا الاشارة معلوم **اشارة** الى الحد
الحد قول دال على ماهية الشئ **الشخ** عليه اشكال وهو انه لو كان للحد
جدا كان الحد جدا آخر ولزم التسلسل وجواب ان حد الحد داخل في الحد
المطلق

المطلق فيكون الحد المطبق لحد الحد بالحد بالقوه القريبة من الفعل
فرسم الحد هو انه قول يقوم مقام الاسم في الدلالة على الذات **قال** والاشك
انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون الاحمال مركبا من جنسه وفصله ان مقوماته
المشتركة هو جنسه والمفهوم الخاص هو فصله وما لم يجمع للمركب ما هو مشترك وما
لهو خاص لم يتم للشئ حقيقته المركبة **اقول** المركب من ذاتيات الشئ
المميز عن غيره قد يكون مصمنا لكل ذاتياته وقد لا يكون مثل قولنا الانسان جسم
ناطق فان الناطق ايدل على التغذية والنمو والحس والحركة الا بالالزام ومن المعلوم
ان هذا التعريف ليس من قبيل الرسوم لان الرسم يعرف الشئ بخواصه واعراضه
وهذا التعريف ليس الا بالذاتيات فاذن هذا التعريف جدا ناقص واذا كان الحد
قد يكون تاما وقد يكون ناقصا والحلم على الحد بوجوب اشتماله على كل الذاتيات
يلون مشدرا او يقال بان هذا النوع لا يسمي جدا وهو ناقص ما نص عليه في
حدوده واليسى ايضا رسما بل هو قسم ثالث وحسبنا لفظ الكتاب **وقول**
ويكون الاحمال مركبا من جنسه وفصله فاعلم ان هذا الالزام مسهور والشخ
رجع عنه في الحكمة المشرقة وقال هذا حكاية لفظه واما المحدورات التي التركيب
في معانيها طاهر منها ما يتالف حقايقها من حقايق اجناسها ونصولها وهذا فانها
تدل بها على ذاتها والامور المركبة عن هذا النحو من المركب فقد حد لها حدودا ولكنك
لا حد لها مركبة من اجناس ونصول اما انك لا تجد لها حدودا فانك تجد في الاشارة
ليس مفهوم الاسم ومن مقوماته واما انك تجدها مركبة من اجناس ونصول
فلان تركيبها ليس من اجناس ونصول ومحب ان موقع من الحد ان الاعمال الماهية
ومطابقا لمفهوم اللفظ ليس ما خودا من امور لازمه والحقه لمفهوم اللفظ وما
عليك بعد ان تفعل هذا ان لا يكون اوردت جنسا وفصلا فما لا يكون له جنس وفصل

ومن الذي فرض عليك ذلك واما امثال هذه المركبات فمثل حدنا بالجسم المأخوذ
مع البياض فانك تحتاج ان يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض لما انه يعرف به في
دانها ويدل على وجود البياض فيها للجسم فاذا فعلت ذلك برال ضرب في الدلالة علي
حقيقة الشيء واحرفت عنها الى تعريفها بلوازها كالاصاف المركاب التي من هذا
القبيل كثير فرما مع التركيب للشيء مع اخذ عمله واما الفاعل فمثل العطا فانه اسم
لفاعله مقرونه بالفاعل واما المادة فمثل الفرجة فانه اسم لبياض مقرونه بموضع وهو
حسن واما الصورة فمثل الاظفر فانه اسم للانف المعصر واما الغاية فمثل الخاتم
فانه اسم لحلقة معدنه مما هو كلال لها وغاية من العمل بها في الاصبغ وبحب الآن ان الاناش
الامثلة اذ انكشف جليها حال فيها عن خلاف ما قلنا واما مع التركيب مع العلوات
مثل الخالق والرازق وغير ذلك وقد يكون ضرب من التركيب من الاشياء الالهى على
بعض البعض والاعلوات واما كانت منسبته كتركيب العدد من اعدادها واما
كانت محله كتركيب اللثم من السواد والبياض واما كان التركيب من اولياتها
نقطة استضافه بركب اخر معنوى الاله مثل التركيب لاجزاء السرى فانه اسم السرى
بركب اجزاء الخشب مالم يكن معها ترتيب ومثل تركيب الاستفصات في الكائنات فانه
لا تم الكائن منها تركيب لاجزاء الاستفصات مالم يكن هناك استحالة وامتزاج واذا حقت
كان مثل ما اوردناه من الترتيب والاستحالة لاجزاء المركب المفهوم وان لم يكن
جزءا او اقاما بنفسه بل كان من توابع لاجزاء الاولى القائمة في نفسها وهذا الفصل
الاهمنا نقلناه بعبارة الشيخ واما علينا ذلك لان بعض المتأخرين لما عثر على هذا
اللام اوردته في نهاية وجعله استنادا على ذات اشارات ولو انصف لا عرف
بانه اما احده من السخ واسفاده حليلهم وكان يتحيز ان يسهه الى نفسه لكن
باجال الحكمة السوية اذ لم يحسن واصنع ما شئت **قال** ومالم يكن للشيء
تركيب

تركيب حقيقته لم يدل عليه بقول فكل محدود مركب في المحدود **اقول**
فدعنا ان من الحقائق بالبلون بسطة فلا يكون لها شئ من اجزاء والمفومات
فادن تعريفها بالبلون بلوازها القرسه اليه فلا يكون لها شئ من المقصود من
التعريف هو ذات تلك البساط اولونها تلك اللوازم فان كان المقصود بالتعريف
هو ذات تلك البساط فلا يكون لها شئ من تلك اللوازم انتقال الى تصور الذات
حتى يكون بصورها بوحب اسفال الدهن الى تصور الذات التي لها تلك اللوازم فيكون
هذا التعريف تعريفا يعرّفها يقوم مقام الحد وبالحكمة بلون دلالة على معنى ذات الشيء
بوساطة احوال من لحواله فلا يحتمل ان يعترض عن الدلالة على ذاته بتوسط الفاظ
موضوعه لمقوماته لانه لا يفرق بينهما في توصل الدهن الى ذات الشيء وما كمله فالعرض
من الحد هو ان يحصل في الدهن صورة مطابقه للامر بنفسه فاذا كان الشيء في نفسه
له ماهية مخصوصة ثم يكون لها لازم قريب وحصل الصور على هذا الوجه كانت الصورة
الدهنية مطابقه للاس كارجح فيكون القول الدال جدا واما اذا لم يقع به فعل
الى بهم الذات وانما يكون تضارى البيان فيه ان يعرف الشيء بما يتميز به عن غيره
والا يريد من تعريف ذاته الاعمال المعلوم من شئيته وانه مخصوص بلوازم واما خاصيته
في ذاته ولا تعلم بذلك ولا يتوقف عليها وهي التي سغن ان تعلم حتى يعلم الماهية فهذا من قبيل
الرسوم هذا اذا كان المقصود بالتعريف كون ذلك البسيط ذات ذلك اللازم كان
ذكر تلك اللوازم بالقياس الى هذا المقصود جدا كما امر انا ان شرطنا في الحد ان يكون
قولا الاعمال اجزاء المحدود والبسيط ليس له حد وان لم يعتبر ذلك بل المعترف ان
يفيد بصور حقيقة كاش كما هو امكن ان يكون للبساط حدود **قال**
وبما ان تعلم ان الغرض في التحديد **اقول** الغرض من التحديد هو ان يحصل في
الدهن صورة مطابقه لحقيقة الشيء وماهية ذلك يحصل الا عند تصور جميع الذاتيات

في الذهب وكان الجفائق تكون اولاً ثم يلزمها امتيازها عن غيرها فالطالب لتصورها
الماهرة لابلون مطلوبه بالذات الامتياز بل المطلوب اسعاس النفس كنه تلك الماهية
ثم ذلك الامتياز يحصل على طريق السعيه **قوله** واذا فرضنا ان شيئا بعد جنسه
فصلنا بينا ويانه تشي به الى ان الماهية الواحدة ليس لها فضلا عن سائر اقسامها في الحقيقة
وفي المشهور ان ذلك جائز ولو قدرنا جواز ذلك وجب دلرهما جميعا لان الذات انما حصلت
منها فالافتضال على احد ما لا يكون مفيداً للتصور الحقيقية كما هي **قوله** ولو كان المرض
في الحد هو التمييز لان قول الانسان جسم ناطق مايت حد له هذا تصرح بان امثال ذلك
لا يسمي حدودا ولكن في رسالة الحدود سماها حدودا ناقصة واعلم انه لو التزم ملتزم
تسميته دلل الحد لم يمكننا ابطال كلامه الابان يقول للحد هو الذي يفيد تصور ماهية
الشيء وهذا غير مفيد لذلك فلا يكون جدا واذا كانا اخر الامر نحتاج الى هذا الكلام لم يكن لما ذكرناه
من انه لو كان العوض من الحد هو التمييز بالذاتيات كان قولنا الانسان جسم ناطق
مايت حدا فائدة واعلم ان ادخال المايت في الحد كلام مشهور وليس محققا انه قال
في الشفا في فصل رسوم النوع واذا قيل بلطق للانسان والملك لم يكن الا باشتراك
الاسم والناطق الذي هو فصل مفهوم الانسان غير مقول على الملايكة واذا كان كذلك
لم يكن احق الناطق جنس الانسان والملايكة فلم يكن ادخال المايت فضلا يقسم
للحيوان الناطق الى الانسان وغيرهما اليه ثم ذكر بعد ذلك ان الحد يدل على ان شرطه
ذو كل المقومات استحالة ان يكون للشيء اكثر من حد واحد وامتنع بطولبه والجازه
لان اسم الجنس القرب يدل على كل المقومات المشتركة بالتضمن وتم الامر بعد ذلك بالبراد
الفصول المقومه شواذات واحدة او كثيره ولو انه ذكر بدل اسم الجنس حده كان ذلك
ايضا جائزا اذا عني ما يجب رعائته من تقدم للجنس على الفصل والعام على الخاص ثم ذكر
انه كثيرا ما سفع في الرسوم بزيادة يدل على الكفاية وذلك لان الرسم تعريف الماهية
بلوازمها

بلوازمها واماها ومهما كانت المعرفات المشتركة المعرفة احاصله ثم واعلم
انه لم يحصل الزيادة ما فعه دائما بل في الاكثر والسبب فيه ان من اللوازم ما يقتضيه
الماهية بغير واسطة ومنها ما يكون بواسطة الدلالة لا يكون بواسطة امتنع ان يريد
على الواحد الماهيات البسيطة لان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه الشر من الواحد
واذا عرفت البسيط بلا رفة القرب استحالة ان يكون لضم سائر اللوازم مدخلا
في زيادة التعريف لان لزوم سائر اللوازم انما يكون بواسطة اللوازم لاول فاستحال
ان يكون لها افاده في زيادة المعرفة فاما في الماهيات المركبة وفي التعريف باللوازم البعيدة
فلا شك ان اللوازم الكثيرة اقوي في التعريف من اللوازم الواحد فلماذا جعل الشيخ
حكمه اكثر **قال** ثم قول القائل الجد قول وجيز **قوله** كون الشيء
وجيزا امراضا في ذلك يحلف بلحلاف الاضافات ثم الاضافات وابلون مضبوطة
وقد لا يكون والاول مثل النصف وعز ذلك فان للشيء نصف واحد وسجل ان يزداد
ويبقى والثاني للجزء والعض والاصعاف والاجزاء فان جزء الشيء غير معين بل هو
بمحل الرباد والنفصان وللدلالة اصعاف ولرجزا واذا سمى ذلك فنقول لا يمكن ان يجعل
الوجيز جزءا من الحد لو جهن لولا **قوله** هو ان الحد امراضا في الوجيز امراضا في
وحدده ما لا يكون اصنافيا بالاضافة بل لطل للشيء ان الوجيز مع لونه اضافيا
ليس من امراضات المضبوطة المعروفة بل طبيعة محولة اذ ليس للوجيز حد معين
فلاجرم الحوزا استعالمه في التعريف الذي للحد **قال** فاما اذا عرف الشيء
بقول موافق من اعراضه **قوله** تعريف الشيء بالخواص واللوازم رسم لكن
ليس كل رسم فانه يكون تعريفا بالخواص بل التعريف بالخاصة الواحدة ايضا رسم بل الحق
ان تعريف الماهيات البسيطة لا يمكن الا باللازم الواحد ثابت ان اللازم القرب
للبيسط ليس الشر من واحد واعلم ان هاهنا محثا لادمنه وهو ان اللازم المعرف

لشيء لا يمكن ان يكون اعم من الشيء ولا اخص بل يجب ان يكون متساويا وذلك اللازم مما لا يعرف
الا بواسطة اللزوم الذي هو علمه فيتوقف معرفه كل واحد منهما على الآخر **وحكمة** انا
ماخذ من اللوازم ما هو اعم من الشيء ثم يقيد البعض بالبعض فصير متساويا للشيء والاي لوزم
الدور ومثاله انا اذا عرفنا الكيفية بانها هييه فانه لاوجب تصورها بصور شي غيرها
خارج عنها ولا قسمة ولا نسبة الى اجزا جملها وكل واحد من قيود هذا التعريف اعم من
الذات فلا يكون العلم بها متفادا من العلم بالكيف ثم انها بعد تفيد بعضها بالبعض يصير
متساويا للكيفية فاذا ذكرناها لتعريف الكيفية لم يلزم الدور وهذا فانون شريف
ما في في التعريف وباقي الفصل ظاهرا **اشكال** الى اصناف من الخطا عرض في تعريف
الاشياء بالحد واللزوم اذا عرفت نعت بانفسها ودلت على اشكال لها في غيرها **الشرح**
يوجد به انه اذا عرفت نعت بانفسها ودلت على سائر المواضع المشاكلة والمثابته لها
قال من الفصح ان يشتمل في الحدود **اقول** المجاز كما ذكره في الباب
النجاة هو الذي يطلق في الظاهر على شيء والمطلق عليه في الحقيقة غيره لقوله تعالى واسئله
القريبه والمستغفار هو الذي للشيء من غير اسم من غير ان ينقل اليه بالكليم وان كان في
الحال يريد به ذلك كقول القائل الارض ام البشير ثم قال من الفصح ولم يحكم حكما ان
ذلك غير جائز لاجل ان الامور المدلول بتلك الالفاظ المجازية والغريبه وان كانت متجمعه
لشرائط صحة التعريف كان ذلك صوابا في نفسهم بل في نفس المعنى خلل ولكن من جهة
انه حرج الى الاشتكاف عن مقدماته من اخرى كان صحيحا واعلم ان الواضعين للالفاظ
انما يصعون الالفاظ على معان يعرفونها في الناظرين في العلوم على معان وامور لا يعرفونها
واضعوا اللغات ويحتاجون الى استعمال تلك المعاني والبحث عنها ولا حرم لخاصون
الى وضع اسامي دالة عليها ولما استقصوا وضع الاسامي ابتداء طلبوا اشياء
متشابهة ومثابته للمعنى الذي ارادوا تسميته ثم نقلوا الاسم ذلك المعنى المناسب الى ما
ارادوا

ارادوا تسميته وذلك مثل ما ذكرنا في اول هذا الكتاب من استعمال لفظ القوه في معاني
كثيرة على الترتيب الذي ذكرناه ثم بعد هذا النقل والنواطو شتملون ذلك اللفظ في ذلك
المعنى فيكون كالنقص الصريح ثم انه اشتمل بعد ذلك بدر المواضع المشتركة بين الجسد
والرسم من اصناف الخطا والحلل ولم نورد ما يحصر كل قسم وتوثيقه على ما اقوله المعرف
ان كان مغايرا للمعرف وكان اعرف منه كان التعريف صحيحا وان لم يكن اعرف فلا خلوها
اما ان يكون متساويا او كان اخفى ودلالتها باطل اما المتساوي في الاعمال الزوج ما ليس
بفرد واما الاخفى فهو على قسمين لان معرفه ذلك لا يخفى اما ان يكون موقوفه على معرفه
ذلك المطلوب الذي هو اخفى او لا يكون فان لم يكن فهو مثل قولهم النار هو لا سطر
الشبيه بالنفس وان كانت اخفى من النار لكن ليس تعريفها بالنار فاما الموقوف فهو التعريف
الدوري وهو على قسمين لان ذلك الدور اما ان يكون بواسطة او بواسطة والذي بواسطة
مثل تعريف بردتين بانه زوج اول وتعريف الزوج بالمنقسم بالمشاويين وتعريف المتساويين
بالشئير وتعريف الشئير بالاشئير والذات لا يكون بواسطة مثل قولهم الكيفية ما لها بالمشابهة
وخلافها ثم تعرف للمثابته بانها العاقبة في اللذات هذا اذا كان المعرف مغايرا للمعرف
واما اذا لم يكن معارفا له فكما قال الحركة هي الثقله واذا عرفت ذلك فنقول اذا عرف
الشيء عما هو اعرف منه كان تعريفا صحيحا وبعد ذلك التعريف المتساوي وهو اول درجات
وبليه التعريف بالاخفى وبليه تعريف الشيء بنفسه وانما تاخرت هذه المرتبه لان ذلك
الاخفى لما كان مغايرا للشيء امكن من بعض الوجوه حصول العلم به متقدما على العلم بذلك
المطلوب وحينئذ يصح ذلك التعريف فاما الشيء الواحد فانه يستحيل حصول العلم به متقدما
على العلم بنفسه ولهذا تاخرت هذه المرتبه وبلي هذه المرتبه تعريف الشيء بما لا يعرف الا به
وانما تاخرت هذه المرتبه عن تعريف الشيء بنفسه لان تعريف الشيء بنفسه يقتضي ان يكون
العلم به متقدما على العلم به مرتبه واحده واما السان الدوري فانه يقتضي تقدم العلم

بمعرفة فاما اذا جعلنا المشابهة معرفة للكيفية فان العلم بالمشابهة مفيد ما على
العلم باللفظية ثم اذا جعلنا الكيفية معرفة للمشابهة بلون العلم بالمشابهة على العلم بالمشابهة
بله حيث يكون هذا ادخل في الاستحالة واعلم ان الشيخ ذكر في مثال تعريف الشيء بما
يساويه في المعرفة تعريف الزوج بانه ليس بفرد وفيه اشكال لان الثقابيل من الزوج
والفرد يعادل العدم والملكة والملكة اعرف من العدم فهما ليسا عتسا وينبغي للعرف
وايضا سفدير ان يكون الفرد امرا وحوديا مقابلا للزوج ولكن المعرفة للزوج ليس
هو الفرد بل ما ليس بفرد وهو امر عديم غير مساو للزوج في المعرفة اللهم الا ان يقول
فايل العدم امر عديم فالالفرد به سلب للسلب فيكون امرا بتوتيا وهو الروحانية
لكننا نقول فعند ذلك تعريف الزوج بانه ليس بفرد بلون يعرفا للشيء بنفسه لانهما
يساويه في المعرفة فهذا المثال وان كان في هذا النوع من البحث لكن لما لم يكن تحقيق
الامثلة على اللطفي لم يكن ذلك قادرا في الغرض والمثال المطلق وهو تعريف الاضافات
بعضها ببعض **قال** ودرسهوا المعروفون فيكرزون الشيء **اقول**
ان تكرير المحدود في الحد اما ان يكون لحاجة او ضرورة او الحاجة ولا ضرورة اما الذي يكون
فيه الحاجة فهو في تحديد المركبات مثاله انك اذا حدثت الانف لم يفتس فجب ان
ياخذ منه مرانف لا محالة وياخذ فيه مرانف فليكون قد اخذت فيه حد مرانف فطس
لكن مرانف هو انف عميق وليس هو العميق وحده فانه لو كان العميق وحده
هو مرانف لان العمق ايضا فطسا بل يجب ان ياخذ الانف في حد مرانف فطس فاذا
حدث مرانف الا فطس يكون قد اخذت فيه مرانف مرتين فهذا التكرير ليس
صوابا في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن مرانف فطس وحده لم يكن هناك
حاجة الى التكرير لكن المحاج الى هذا التكرير ليكون جوابه مطابقا للسؤال واما
حدود الاضافات فانها بلون فان ذلك انما بلون بذكر اسبابها ما استعلم من نوعه

تكرير

من

من حيث هو كذلك فقوئك من حيث هو كذلك بل هو ضرورة لا استحالة
تعريف الاضافات الا كذلك واما الذي لا يكون التكرير في محل الحاجة والضرورة
فانه لا يخلو عن احد الوجهين اما ان يكون التكرير بنفس الشيء او بعض مقوماته فاما التكرير
بنفس الشيء فهو لا اذ قيل العدد كثر مولفه من الوحدات والكثرة هي عينها الملتحمة
من الوحدات واما التكرير الداخل فمثل قولك الاسنان حيوان جسماني ناطق
فان الجسماني داخل في الحيوان فذكره بعد ذلك كالتكرير الحيوان يكون تكريرا **قال**
وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن
الاعتبار مختلف واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم
المكررين للمحدود في الحد **اقول** هذان المثالان ليس للمحدود فهما متكررا
بل اجزا للحد فهما منكرة واما تعريف الشيء بنفسه او بما لا يعرف الشيء الا به فهو
تكرير للمحدود في الحد لانا اذا عرفنا الكيفية بالمشابهة وعرفنا المشابهة بالتحاد
في الكيفية فكانا قلنا الكيفية فانها الاتحاد في الكيفية فطهران هذين المثالين
وان كانا يناسبان تعريف الشيء بما لا يعرف لکن الاعتبار مختلف فان في المثالين
التكرير في اجزا للحد وفي تعريف الشيء بنفسه التكرير للمحدود **قال**
انه يظن انه لما كان الى آخره **اقول** المتضايقان هما اللذان وجودهما
معاً لذاتهما مثل الوه والنبوه فانه لا ينقرر لوجودهما ثبوت الا عند ثبوت
الثاني سواهما في الدهن او في الخارج فالمضايقان اذن يعلمان معا وطفن بعضهم
انهم يجب من ذلك ان يكون كل واحد منهما معرا للآخر وذلك باطل لان المعروف يجب
ان يكون معلوما قبل المراد تعريفه فلو كان كل واحد منهما معرا لصاحبه لزم ان لا
يكون العلم بواحد منهما مع العلم بصاحبه بل دل واحد منهما بلون قبل صاحبه هذا
حلف فطهران بعبارة العلم بهما لكون احدهما معرا للآخر ومن الفصح الفاحش

ان يسأل الانسان عن الاب فيقال هو الذي له ابن فنقول العلم بالابوة
والنبوه معا فلو كنت اعلم النبوه لما كنت احب ال السوال عن الابوة بل الاضافيات
اما تعرف باسبابها فيقال الاب حيوان مولد من بطنه شخص آخر من نوعه من حيث
هو لذلك ولهذا الوجه لا يلزم منه الدور اصلا **قال** ولا يلتفت الى ما هو له صاحب
ايساغوجي في باب اسم الجنس بالنوع **اقول** اول من ذهب الى ان المضافين
تعرف كل واحد منهما الآخر هو فرغوريوس صاحب كتاب ايساغوجي وذلك لان ارسطو
ذكر في رسم الجنس انه الكل المقول على لسين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ثم ذكر
في رسم النوع انه الكل الذي يقال عليه وعلى غيره للجنس في جواب ما هو فلما نظر
صاحب ايساغوجي في هذين الرسمين وجد كل واحد من الجنس والنوع ما خوداني
في حد صاحبه حاول حلة في دفع هذا الدور وزعم ان الجنس والنوع امران اصافيان
يعلمان معا فينبغي ان يكون كل واحد منهما مع صاحبه لكننا قد بينا ان العلم
بهما لما دانا معا استحالة ان يكون احدهما مع الآخر واما الجواب عن ذلك اشكال
ما قد بينا ان النوع قد يراد به حقيقة الشيء وما هيته وقد يراد به المعنى المضاف
الى الجنس فالمعلم الاول حد النوع الاضافي للجنس وحد الجنس بالانواع الاضافي بل
النوع الحقيقي فعلى هذا يدفع الدور **النهج الثالث** في التركيب الخبري
اشارة الى اصناف الفضايا هذا الصنف من التركيب **الشرح**
الشيخ رسم الخبر بانه الذي يقال لغايه انه صادق او كاذب ومعلوم ان ذلك
لا يعرف حقيقة الصدق والكذب وما لا يعرف ان الا بالخبر فان الصدق هو الخبر
المطابق والكذب هو الخبر غير المطابق والصدق هو المطابقة على هذه المطابقة
والكذب انكار هذه المطابقة فاذا كان الكذب والصدق بهن محيل تعريفهما
الى الخبر ولو عرفنا الخبر هما لكنا قد عرفنا الشيء مما لا يعرف الابيه والذي علم ان
يقال

لا يعرف

يقال في حقه هو ان الشيء دعما لان احق من غيره من وجه واعرف منه من وجه
آخر وعند ذلك يصح تعريف كل واحد منهما بالآخر لكن من وجه مختلف ولا يلزم منه
البيان الدوري لكن بقول الناس قد جرت عادتهم فيقولون في بعض الاقوال لغايه
صدق او كذبت ولا يقولون ذلك بل الاقوال وحسب تعريف الخبر بانه الذي جرت
به العادة بان يقولوا لغايه صدقت او كذبت فلو ان تعريف الخبر لا يحققه الصدق
والكذب بل ربما جرت العادة باستعمال هاتين اللفظتين فهما او نقول وهو
الاول ان للشيء لم يذكر ذلك ليكون رسما للخبر وبلون معرفه بل لم يذكر خاصه من
خواصه ولا زمان لوازمه والصحيح ان يقال الخبر هو القول الذي يدل بصره
على سوت شيء او ثبوت شيء او سلبها **قال** واما ما هو مثل اليمين
والالتماس **اقول** الخاضع الى القول من الدلائل على ما في الفسر والدلالة
اما ان تتراد لغاها واما لشيء آخر فتوقع من مخاطب لبلون منه والتي يراد لغاها هي
الاخبار اما على وجهها واما حرفه لحرف التمتي والترجي وغيرها فانها كلها يرجع
الى الاخبار والتي يراد لشيء بوحده من مخاطب فانها ان يكون دلالة او دعلا غير
الدلالة فان اردت به الدلالة فلو ان مخاطبة استعلاما واستنفاها وان اردت
علم من الاعمال وفعل من افعال الدلالة فيقال انه من المساوي التماس ومن
الاعلى امر ونهي ومن يرادون تضرع ومستلة واذا عرفت ذلك فنقول
ما عدل الخبر لا يكون محتملا للصدق والكذب بصرحها فانك اذا قلت
اعط كتابا لم يجد ظاهره محتملا للصدق والكذب وان كان منه بقرينه امثال اخبار
عركونه مريدا للكتاب وذلك محتمل وهكذا القول في جميع الاقسام المعدود **قال**
واصناف البرلنت بلثم **اقول** ان خبر لا بد له من جزئين محالوم به
ومحالوم عليه ومما اما ان لا يكونا قصيرا كان انتساب احدهما الى الآخر اما بانته هو

العلم

يقال

لكن كل ما كان ذا شئ امكن ان يشق منه اسم يحمل عليه بانه هو فلهذا السبب لم
تعرضوا لهذا التفصيل واقصر على ما ينسب الى الشئ بانه هو وليس دسموه
الحكي واما ان يكون كل واحد من جزويه خبرا وقد عمل بهما ما خرجا به عن الجزئية
فلا بد ان يكون بينهما شبهة وتلك الشبهة اما الملازمة واما المعاندة واول
هو الشرط المصل والناهي هو الشرط المنفصل واعلم ان تسمية العضم المنفصل
بمطامعه للعه العربية واما تسمية المنفصله بذلك فعلى سبيل الفعل فانهم لما
سموا المنفصله بشرطيه واثبتت هي مركبه عن خبرين فعلا وهذا الاسم الى دل خبر مركب
عن خبرين وان لم يكن فيه شرط وجزء وسمي المنفصله ايضا شرطيه لئلا يبقى
الفصل طاهر **اشارة** الى الاحباب والسلب الاحباب الحكي **الشرح**
اذا قلنا الانسان حيوان عسابه ان الذي يوصف بانه انسان سوا كان موجودا
او ليس موجودا يمكن الوجود او يمنع الوجود بعد ان يحصل بالفعل انه انسان
من غير زيادة كونه دائما انسان او غير دام فذلك الشئ موصوف بانه حيوان من
سان ان هذا الحكم ثابت في وقت مخصوص او بشرط مخصوص او ببيان معادل التوقيت
وهو الدوام او معادل المقييد وهو عدم الاشتراط اما الثابت في وقت مخصوص
فهو اما معين كالفعل القرمحسيف او غير معين كالفعل الانسان منفس واما الثابت
بحسب قد مخصوص كالفعل دل ابيض فهو ذلون مغرق للبصر فان هذا المحمول
ثبوته مشروط بثبوت الابيضيه واما مقابل الوقت فهو الدوام اما بزل ولا
بزال كقولنا انه حي او مادام موجودا لذات كقولنا الانسان حيوان واذا عرفت
الوقت والمقيد ومقابلهما فنقول **كل ملك الاقمام مشترك في ثبوت**
المحمول فاما للموضوع فان الدائم والوقت والمطلق والمقيد مشتركة في اصل
الثبوت فاما اختلافها في امروا الثبوت نفسه والمفهوم من قولنا الانسان ثبوت
الحيوانيه

الحيوانيه اعنى القدر المشترك من غير عرض لشئ من خصوصيات تلك الانسان
واعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان فزيدا به ماله وصف الانسانيه حال
هذا الحكم وقد يراد به معنى اعم من ذلك وهو الذي له وصف الانسانيه سوا
لان ذلك فعل هذا اللحم او عده او معه او دائما او في وقت او مطلقا او بحسب
قيد والفرق بين الامر من انك اذا قلت كل نام متيقظ فهو باطل على المفهوم
الاول صحح على المفهوم الثاني فان معناه الذي له وصف الناعم سوا كان
فعل هذا اللحم او معه او بعده فله ايضا وصف المتيقظيه وذلك صحح مستمر
لكن المعارف في العادات واللغات هو الاول وان كان الذي يتخفه نفس
مفهوم اللفظ هو الثاني وانا اذا قلنا الانسان عيننا به ماله وصف الانسانيه
وذلك اعم ماله للانسانيه حال اللحم عليه بذلك او قبله او بعده ولما كان المعارف
مخصص للموضوع ماله الوصف الذي جعل له موضوعا احكم لاجرم ترك الشيخ ذلك
التفصيل وحانب الموضوع **قال** والسلب الحكي فهو مثل قولنا الانسان
ليس بحجم وحاله بل لا حال فان الاحباب لا يعنى الاسوت المحمول للموضوع سوا
ان ذلك الثبوت دائما او موقتا او مفيدا او مطلقا كذلك السلب لا يقتضى
الاسلب المحمول عن الموضوع سوا كان دلاله دائما او موقتا او مطلقا او
مقيدا **قال** ورا حباب المنصل الى آخره **اقول** المنصل
على قسمين لزوميه وانعاقبه فاللزوميه ما يكون الثاني لازما من لزوم المقدم
مثل وجود النهار فانه لانم لطلوع الشمس واما الانعاقبه مما لا يكون كذلك مثل قولك
ان كان الانسان باطقا فاجارنا هو فليست فاهقه احكام لازمه لنا طبقه للانسان
بل هذه المصاحبه انعاقبيه لا يقتضى طبيعه المقدم والثاني **وقوله** من عز زيادة شئ
آخر **يريد** به ان المفهوم من قولنا ان كانت السمرة طالعه فالنهار موجود لزوم

وحود النهار لطلوع الشمس كيف كان اللزوم سواء كان دأبا او مؤفنا او مقيدا
قال والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة **اقول**
 كون المتصله موجهه او سالبه تلوث اللزوم لا تثبت اللازم او الملزوم فاذا قلنا
 ان لم يكن هذا الشخص حيا لم يكن عالما فقد اثبت اللزوم من عدم العالميه وعدم الحيثيه
 لاجرم بلون القضييه موجهه وان كان كلا الجزئين ثابتين فانك اذا قلت ليس
 واما اذا رفعت اللزوم فالمتصل سالبه وان كان كلا الجزئين ثابتين فانك اذا قلت ليس
 اذا كان الرجل عالما كان اسود فقد رفعت اللزوم من العالميه وراسوديه فلا جرم
 كانت القضييه سالبه وان كان كلا جزئيه ثابتين فظهر ان العبره في احكام المتصلا
 ولسها تثبوت اللزوم وعدمه فقط **قال** وارجاب المنفصل **اقول**
 الاعتبار في احكام المنفصله ولسها تثبوت العباد وسلبه فان كان العناد ثابتا
 فالمنفصله موجهه سواء كان ذلك العناد من تلبيز او من ثبوتين او من سلب وثبوت
 وان كان العناد مرتفعا كانت المنفصله سالبه لان الجزآن واعلم ان الشيخ لم
 يثبت المنفصله مقدا ونالها وذلك لان لس احد جزوي العناد تبعيه وثنوعيه
 بالطبع بل يصح جعل اي واحد منهما ما كان مقدا ونالها واما المتصله فليست
 كذلك بل المقدم فيها قد يكون مقدا بالطبع وكذلك التالي فلدليل السلب
 المتصل مقدا ونالها ولم تثبت لها المنفصله **استشارة** الى الخصوص وارجاب
الشرح اعلم ان موضوع القضييه اعمليه اما ان يكون محصيا او كليا فان
 كان محصيا فالقضييه لس محصيه وهي اما موجهه مثل قولك زيد كاتب او
 سالبه مثل قولك زيد لس كاتب وان كان الموضوع كليا فاما ان يكون كليا للحكم
 مثبتا او لا يكون فان لم يكن من امله كقولك الانسان في خير ليس لسان
 في خير وان كانت مثبتا سمح محصونه فاما ان يكون على الكل او على البعض فالاول
 كلي

كليه والمانى جزويه سواء كانت موجهه او سالبه ولس في عماره هل الفصل يعقيد
 الا في قوله عند ما يشرح الجزويه وان كان انما من الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي
 او تعرض للخلاف بالمحصونه الجزويه يسري بذلك انك اذا قلت بعض الناس كاتب
 سواء ذكرت ان البعض لآخر ليس بكاتب او لم تذكر ذلك فان القضييه جزويه **وقوله**
 في مثل السالبه الجزويه ليس بعض الناس كاتبا او لس كل انسان كاتب فان خواها واحد
 ولس عماره في السلب يسري به ان قولك ليس بعض الناس كاتب للسلط عن
 البعض صرحا واما اذا قلت ليس كل انسان كاتبا فهو يدل على سلب كليه الحكم وسلب
 الكليه لس هو السلب الكلي فان سلب الكليه يصدق مع ايجاب الجزوي ثم ان الكل
 من حيث هو كل مغاير للايجاد الداخلة فيه فلا جرم ما كان قولنا لس كل انسان كاتب
 صرحا في نفي الكتابه عن البعض بل ذلك يلزم منه وفهم منه على طريق الضرورة
 وهذا هو المراد بالفجوي **قال** واعلم انه وان كان في لغة العرب
اقول ان لكل شئ حقيقه وماهية وهي مغايرة لعل ما تعرض لها فالفرسيه
 مثلا في نفسها لا واحده ولا اكثره ولا موجوده ولا لا موجوده على ان يكون ذلك داخل
 في الفرسيه من حيث انها فرسيه فالواحد صفة تضم الى الفرسيه فكون الفرسيه
 مع قلل الصفه واحده وهي بشرط انها محدها مطابقا لاسيا كثير يكون عامه ورس
 حيث لوحد مع خواص وعوارض نجعلها مشارا اليها يكون خاصا والفرسيه في نفسها
 فرسيه فدل على ان المفهوم من الفرس لو كان المفهوم من كونه واحدا وكثيرا
 المتشع عمله عليهما وكان قولنا الفرس واحد او لا واحد مستزله قولنا الفرس ليس
 بفرس ومعلوم انه ليس كذلك فان سئلنا عن الامرين نظريه النقيض مثلا الفرسيه
 واحده ام لا كان الجواب السلب اعلان يكون السلب بعد من حيث بل على ان
 بلون قبل اي القول الفرس من حيث هو فرس كذا وان سئلنا عنها بموجبتين

لاخلو الماهية عنهما مثل ان يقال هل الفرس واحد او كثير لم يجب ان يعين الواحد
منهما وبهذا يظهر الفرق من ما اذا كانت المسئلة عن طرفي النفيض ومن ما اذا كانت
عن الموجب للتمييز قوة النفيض لان الموجب الذي هو لازم السلب معناه اذا لم يكن
الشيء موصوفاً بذلك الموجب الذي يلزم السلب لاول لكن ليس اذا كان موصوفاً به
لان هو هو واذا جعلت موضوع الفرس هو به الفرس وقيل انه واحد او كثير لم يلزم
ان يحاب لانه من حيث هو فرس شيء ثالث مغاير لهما واما انه هل يوصف بانه واحد
او كثير على انه وصف للحقة الاحتمال يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الوصف
انا اذا نظرنا اليه من حيث هو فرس ولمن ان لا يشوبه النظر الى شيء خارج منه حتى
يصير النظر نظراً بظن ان الله من حيث هو هو ونظراً الى الواحدة واذا قيل انسانيه
التي زيد من حيث هي انسانيه لاغاير التي في عمر ولا يلزم منه ان يعاد فادن هي
وتلك واحدة بالعدد انا مثلنا بهذا السلب ان تلك الانسانيه من حيث
هي انسانيه فقط وكونها غير التي في عمر و شيء خارج عنها وليس اذا انت الغيرية
خارجة عن ذاتها وحب ان يكون الوحدة داخله فيها بل هي ايضا خارجة عنها لا بيناه
فقد تحققت ان الانسانيه من حيث هي هي معايرة للعموم والخصوص واعلم
ان ان الماهية قد تسمى بالطسعة وقد تعال ايضا لها الطبيعة النوعية واذا عرفت
ذلك فنقول الماهية اما ان ينظر لها من حيث هي او من حيث هي عامة او من
حيث هي خاصة والالف واللام معلان في المعاني الثلث فاما انما قد استعمل
للدلالة على الماهية فانك اذا قلت ان انسان عام ونوع لم يكن الالف واللام هما هنا
للعوم والالكان معناه كل واحد واحد ما يقال له انسان فهو عام ونوع ومعلوم
ان ذلك كاذب وايضا اذا قلت الانسان هو الضحال ومعناه انه لا ضاحك
الا الانسان فلا يكون ان يكون المراد به انه لا ضاحك الاكل واحد من الناس

لان

لان ذلك بعد افتصار الضاحك على كل واحد واحد من الناس وافتصار الحكم على الشيء
يمنع من ثبوتة لغيره فقوله لا ضاحك الاكل واحد واحد من الناس بوجوب افتصار
الحكم على كل واحد واحد من الناس وعدم افتصاره عليه وذلك محال طهر ان المراد
لقولك ان الانسان هو الضحال ليس الا قصرها على الماهية فالالف واللام لتعريف الماهية
واما استعمال الالف واللام للعموم كما اذا قلنا الانسان ناطق وارادت به ان كل انسان
لكذلك واما استعمالها في الدلالة على الشخص فهو كما اذا جرى ذكر رجل معين ثم نقول
اقبل الرجل ونريد به الذي جرى ذكره وسبع ذلك يعرف المهور السابق وعند هذا
يكون القضية شخصية واعلم ان الالفاظ الدالة على كية الحكم سمع سورا فالدال
على كية الثبوت مثل كل والدال على كية الثبوت مثل بعض والدال على كية السلب
مثل لا واحد والشيء وهيج بالهارجيب والدال على كية جزئية السلب مثل الاكل والبعض
واما طراد اجمعون فانها يستعملان لتأكيد الكلمه **اشارة** الى المهمل الشرح
اعلم ان اللفظ الدال على الماهية فقط لا يفيد التعميم لانه لو افاد التعميم لكان
اما بالمطابقة او بالضمين او بالانتماء والاول باطل لان انسانيه ليست هي للعموم ولا مضمونة
به والثالث باطل لان العموم عزائم لها والا لا احتمال ان يكون الشخص الواحد اسما
فاذن اللفظ الدال على الماهية لا يدل على العموم والكلية اصلا وليس له دلالة ايضا على
الخصوص بالمطابقة والضمين ولكنه يدل على التعميم لان العلم لا يثبت في الماهية
الا اذا ثبت في فرد من افرادها والالكان ثابتا لها ولما كان الثبوت في بعض افراد
لازم للثبوت للماهية واما الثبوت في الالفراد فليس من اللوازم لصدق العلم في الماهية
الاجرم اللفظ الدال على ثبوت المحمول للماهية في قوة ما يدل على الثبوت لبعض افرادها
فجعلت المهملة في قوة الجزئية واعلم ان الصدق الجزوي لا ينافي الصدق الكلي
فانا اذا قلنا بعض الناس ناطق فلو دل على ان البعض لآخر ليس كذلك لم تكن تلك الدلالة

المحمول

بالمطابقة والنسبة لان ثبوت الناطقية لبعض ليس هو عن سلب الناطقية عن البعض
الاخر والمعومابه والا ايضا بالانعام لان ثبوت الناطقية لبعض لا يوجب سلبها عن البعض
الاخر والا سحاح ان يصدق الفضية كلية فثبت ان الدال على الحكم الجزوي لا يدل على الحكم في
الناس بالخلاف **اشارة** الى حصر الشرايط الى آخره **الشرح** كما ان الاعتناء بالسلب
والاحاطة بالمنفصلة والمنفصلة بالحكم لا بالحكم به والمحكوم عليه فذلك الاعتبار في كل
الاتصال ولا انفصال بحله اللزوم والاعتناء بالكلية اللازم والملزوم وكذا القول في التعارض
فاذا قلت ان بعض الحيوان انسانا فبعض الحيوان ناطق فالفضية كلية لان اللازم والملزوم
وان كانا جزويين الا ان اللزوم بينهما كلي فانه لا يرضى بعض الحيوان انسانا في حاله جزوي
ولا في وقت من الاوقات الا وهناك يكون بعض الحيوان ناطقا وهكذا القول في جانب المنفصل
واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة الامثال والحصر المنفصل والمنفصلة فان كان
لان هناك لفظ يدل على كلية الحكم او جزئية فالشرطية محصورة والافنى مهمة
والذي يمتد في هذا الوضع لتخصيص المفهوم من الكلية والجزوية في المنفصل والمنفصل
فالكل الموجب المنفصل مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه ليس
معناها تعميم المرار فقط حتى يكون معناه ان كل مرة يكون الشمس طالعة فالنهار
موجود فانه يكون ان يكون المقدم امرا ناشئا ولا يكون له تكرر وعود كما اذا قلنا كلما كان
الله عالما فهو حي بل معناه تعميم الاحوال وهو انه لا يرضى حال من الاحوال ولا شرط
من الشروط بدق طلوع الشمس الا وتحقق معه وجود النهار واذا عرفت ان المراد
بكلية الاتصال لزوم التالي للمعدم عند كل الشرايط والاحوال فليعتبر بحسب صدق
الكلي في الاتفاقية واللزومية اما الاتفاقية فالمهملة فما يكون منه الصدق فانك
اذا قلت ان كان الانسان ناطقا فاجار ناهق وارتدت به موافقه صدق الخبرين
لان بيننا فاما الكلي وهو قولنا كلما كان الانسان ناطقا فاجار ناهق فبهم على وجهين

احدهما

احدهما انه كلما كان يرضى انسانا يجب ان يكون ناطقا فكل ما كان يرضى حمارا يجب
ان يكون ناهقا وذلك بين الصدق والشان في من جهة السور ومعناه انه كلما
حصل في الخارج للسان وكان ناطقا فحصل في الخارج اي والذي هو ناهق وهذا
لئلا يتبيننا ولا الواجب اذ لا دلالة تمنع ان يكون وقت من الاوقات يوجد فيه انسان
ولا يوجد فيه حمار اصلا ففي ذلك الوقت يكون هذه الفضية الكلية كاذبه على هذا
التفسير واعلم ان موافقه المقدم للتالي هنا في الصدق لا يوجب موافقتها في الكذب
لان تلك الموافقة ليست لزمية اذ ليست من الفرضين ملازمة لان جانب الصدق
والان جانب الكذب والاتصافا بفاقه لان الاتفاق هو الذي يطابق وجوده وجود الكذب
وما لا وجود له امسح ان يطابق وجوده شيئا آخر فلانه لو لم موافقه الفضية في الصدق
موافقتها في الكذب بطل قياس الخلف لان الخلف هو ان ياخذ بقبض صادق ويضم اليه
صادقا فلولزم من موافقه الصادق في جانب الصدق موافقتها في جانب الكذب لا يتحال
ان يضم الى الكاذبة صادقة ولما كان يتم القياس واما المنفصلة اللزومية فبعض الكلي
فما ان يكون التالي يتبع كل وضع للمقدم في كل الاحوال مع كل الشرايط ثم تلك الشرايط
قد يكون ممكنة الحصول في نفس الامر وقد يكون مستحقة الا ان فرض وجودها يوجب فرض
امور اخر فانك اذا قلت ان كان هذا الانسان عديم الحس والحركة فهو ليس بحيوان
فكون الانسان عديم الحس والحركة امر محال ولئن لزوم عدم الحيوانية لذلك
امر صادق واما ان القبرة في سلب الاتصال واحاطة وكليته وجزويته ليس لاجل ثبوت
هذه الاحوال للمعدم والتالي فذلك ليس صدق اللزوم لاجل صدق المقدم والتالي
واذا قلت كلما كانت الخمسة زوجا فهي ينقسم ممتساويين صدقت وان كان المقدم
في نفسه يمنع الوجود فاعلم ان الاحوال التي يمكن فرضها للمقدم قد يكون ممكنة الوجود
وقد يكون مستحقة الوجود واذا عرفت ذلك فنقول المنفصلة اللزومية

اما صدق كليه اذا شرط فيها ان يكون المقدم وافعال العواذلي يمكن وقوعه عليه مثلا
مثلا نقول كلما كان هذا انسانا على الضم الذي علم ان يكون علمه براسان والابون معه
شروط متجمله فهو حيوان وكما كان هذا فحة على الضم الذي يمكن وقوعه عليه فهو فرس
فاما ان لم يعبر هذه الشريطة فان اللزومية لا صدق كليه فانه اذا ضم الى الانسان
شروط عدم الحس والحركة لا يلزم ان يكون حيوانا واذا ضم الى الانسان شرط الفردية لا يلزمها
الانقسام متمسا وينزل عدم ذلك فظهر ان اللزومية كيف صدق كليه لصدق معها
والعلم فيها ما مضى وان لم يصدق كليه معها فالانفاقية لقولك قد يكون اذا كانت الشمس
طالعة فالسما منغمية واللزومية اما صدق اذا كان المحمول واجب الثبوت لبعض
افراد موضوع ومثلا باعني البعض الآخر فاذا وجد طبيعته ذلك الموضوع في العقل
كان ذلك المحمول ملنا له مثاله بعض الحيوان بالضرورة انسان وبعضه بالضرورة
ليس بانسان لكن الحيوان اذا جرد في العقل عما عداه وحد طبيعته محتمله من وجوب
والامتناع للانسانية فاذا قيل قد يكون اذا كان الشيء حيوانا فهو انسان لزوماً فشك
في صدق القضييه واما السالبة اليه فاذا قلنا ليس البتة اما كذا واما كذا صدق ذلك في ثلث
احوال **الاول** اذا وجب اجتماعهما على الصدق كقولك ليس البتة اما ان يكون
الانسان حيوانا واما ان يكون ناهيا **الثاني** اذا وجب اجتماعهما على الكذب
مثل قولك ليس البتة اما ان يكون براسان حيوانا او جادا **الثالث** اذا لم يجب
الاتماع لاعتبار الصدق ولا على الكذب ولكن لا يكون بينهما منافاة ولا يعض ثبوت لحدتها
انفا الآخر مثل قولنا ليس اما ان يكون الانسان موجودا او لخللا موجودا فان
وجود براسان لا يعض عدم الخلا وان كان الحق في نفسه عدم الخلا واما الجزوية
الموجبه فلغايل ان يقول كيف يصدق او يقال قد يكون اما كذا واما كذا وليس

دال

ذلك كائنا داما والمعاند يبيح كفتير ان كانت ثابتة امنتع زوالها فنقول
انه ربما كانت الافتسام بحسب القسمة بلثه او اكثر واما بحسب الشرايط فاشان
مثل الحمايات فانها بلثه فرض انه لم يكن حتى يوم بقى لراقسام اثني عشر فاجب هذا الشرط
يكون فثمان ويكون العناد عند هذا الشرط ثابتا براسان الصمير حتى انهما ثبتت ارتفاع
الآخر فهذا كلام مختصر يعرف هذه القضايا اذ لا يلبق بهذا الشرح البرمها ذكرناه
اشارة الى تركيب الشرطيات من الحملات بحسب ان تعلم الى آخره **الشرح**
ان الشيء يلزم غيره الا عند حصول اللزوم فان المعقول من اللزوم مقارنه وجود اللزوم
لوجود الملزوم ولذلك لا يعقل الا عند حصولها واذا استحبال الحكم باللزوم الا اذا فرض
الملزوم وجود اللزوم وجود فكون دل واحد من جانبيه يضمن الخير اما عن ثبوته
او انتفايه او عن ثبوت غيره له او انتفايه عنه فظهر ان الشرطيات لا يتركب اول
تركها عن البسايط بل المفردات بصرف قضايا علم هي تركيب فيشرطيات ثم ان الشرطيات
ويتركب مرة اخرى يحصل من الشرطيات شرطية اخرى وهكذا الى ما لانهاية له ولما كانت
الشرطيات انما تتركب عن الحملات وجب ان يكون انحلالها اليها واما الحملات فانها لا ينحل
الا الى البسايط او ما في قوتها لان الحمل هو القول الدال على نسبة امر الى امر فان كان
الموضوع شئيا فاما ان يكون دل واحد منها مقصودا بالاجراء عنه او يكون المحموم هو المقصود
بتلك فان كان لاول لم يكن للخبر خبرا بل خبرين وان كان المحموم هو المقصود بالاجراء
فالمحموم من حيث هو كذلك شي واحد ان الموضوع في القضية الواحدة شيئا واحدا وكذلك
القول في المحمول **اشارة** الى العدول والتفصيل **الشرح** الاحكام هو اسان
الحكم والسلب هو رفع الحكم والاعتبار في احكام القضييه وسلبها بثبوت الحكم وسلبه
الثبوت المحكوم به والحكموم عليه او سلبها فاذا حكمت بشئ على شيء يكون موضوعا
يوصف عدمه بان الحكم بثبوتها احكاما الا ان المحكوم به عدمي كما انك اذا سلبت وصفا

ثبوتها عن موضوع سوتى كاسا الفضية شالبه لارتفاع الحكم وان كان الطرفان
ثبوتين وهذا لما ان المتصله متى است اللزوم كاسا موجه وان كان الجزوان
ثبوتين وعند ذلك سهل بل احاط بحصفه العدول والتحصيل فان اللفظ الدال على شئ
سوتى اذا ضم اليه حرف اللب صار ذلك اللفظ المركب الا على ما يقابل ذلك المعنى
المعنى الثبوتى مثل الابصر وغير البصيرم اذا حكم على شئ بالانصاف للابصر الوصف
لاننا الفضية موجه وان سلب ذلك كاشا الفضية سالبه **قال** ويجب
ان يعلم الى قوله والثانيه داخله عليها الرابطة حاملة اياها حتى من المحول الى آخره
اقول ان دل خبر فلا بد من شئ هو المحبر عنه ومن شئ آخر هو المحبر
به ومن نسبة احدهما الى الآخر اما بالثبوت او بالانفكا واللفظ الدال على المحبر عنه
هو الموضوع والدال على المحبر به هو المحول **ويجب** ان يعلم ان المحولات على قيمتها
ما ينضم الى اللفظ الرابطة ومنها ما لا يكون لذلك فالاول هو الكلمات والاسامي
المشثقه لانا بينا ان الاسامي المشثقه والكلمات متشاركه في لونها والذاع معاني
ما ينضم لوصوغات غير معينه فان الاسم مثلا دلنا لست على الاسم فقط
بل على سوتى الثابته لشي ما وذلك هو النسبه الحاصله من الثابته ومن موضوعها وحملها
واذا كانت النسبه احد الامور الداخلة في معومات الاسامي المشثقه والكلمات لاجرم
لمن حمل هناك الى ذلك لفظ مفرد يدل على تلك النسبه بل امثالها بلون محموله بانفسها من غير
حاجة الى لفظ مفرق يبين على تلك النسبه حتى لو صرح بذكر اللفظ الدال على تلك النسبه
كان ذلك تكرارا من غير فائدة فان قيل اذا قلنا الانسان كاتب فلانسان مفهوم
معابر لمعوم الكاتب واذا عابرا لمعوم فلانسان وان يكون انتساب احدهما الى الآخر فزيدا
على معومهما فيندعى لفظا زيدا فنقول اولها باللفظ بالكله فانها محموله بنفسها
مع ما ذكرته حاصله وايضا فلان النسبه وان كان مفهومها معابر لمعوم الموضوع لكنها

منشبه

منشبهه اليه لذاتها فلذا الذي يكون النسبه دخلته في مفهومه بلون منسبا الى
الموضوع لذاته ولما اذا كانت المحولات اسما حاملة فمناك لا بد من اللفظ الدال على تلك
النسبه فان تلك النسبه اذا كانت معنى بالثامغاير للموضوع والمحول لاجرم واجب افرادها
بلقطة دالة عليها اما مصرحه واما مقدره وظهر ان من القضايا ما يكون ثنائيه بالطبع
ومنح جعلها ثلثه ومنها ما يكون ثلثيه ومنح جعلها ثنائيه وان لم يصرح بالثبوت
الظاهر تون من ان الثابته هي التي لم يذكر فيها الرابطة لعطاحتي لو صرح بها صارت
ثلاثيه واذا عرفت ذلك فنقول اما الثلاثيه فالعدول يميز فيها عن
التحصيل لان الرابطة ان كانت مفترقه على حرف اللب دلت على انتساب ما بعدها
الى الموضوع مثلا اذا قيل زيد هو غير بصير فصغفه هو ذلك على انتساب الغير بصير
الى زيد وان كان حرف اللب مفترقا على الرابطة ذلك دل على ارتباطه وان كانت
العصه سالبه واما تضاعف حرف اللب وبلون احدهما مفترقا على الرابطة
والثاني مئاخر اعنها فيسبب تاخر احد السليبين عن الرابطة بصير العصه معدوله
وسبب تقدم الثاني علمها بصير سالبه فلاجل ذلك يقال لمثل تلك الفضية سالبه معدوله
واما في التثابيه فذلك لا يميز الا بالثبوت والجل الفاظ مخصوصه بالعدول واخرى باللب
فيمشبه ان يكون ليس للسلب وغيره والعدول واعلم ان قول السخ لعال زيد
كاتب وحقه ان لعال زيد هو كاتب فله نظر لان الكاتب من الاسامي المشثقه وقد بينا
ان امثالها بلون محموله بزواتها فلاجلجها الى اللفظ الدال عليها وقد صرح في الحليمه للسقمه
فقال ولما اذا كانت الفضية غير ثلاثيه انما هي ثنائيه فقط لم يذكر فيها الرابطة لان محمولها
كلمة او اسم مشتق استغناقا عن الثابته المذكورة على حسب اللغة او لم يذكر اختصاصا
فان حرف اللب لا يفرق الا بالمحول وهذا لصرح بان الاسامي المشثقه مضمين الى اللفظ
على النسبه فلعل تساهل في هذا الكتاب ان عرضه ها هنا تعريف حال العدول والتحصيل

دلت

دلت

لا يحقق التمييز الثنائي والثلثيات واللام بفصل مفصولة ومع ذلك فالحقائق
 ما ذكرناه **قال** **الفصية** التي نحو ما ذكرنا سمع معدولة ومنعير وغير محصلة
 وقد عسر ذلك صاحب الموضوع ايضا **اقول** **الفصية** لانها قد يكون معدولة
 لان نحو ما عر محصل عدلون ايضا كذلك لان موضوعها عر محصل وعدلون ايضا كذلك لان
 موضوعها دمجها عر محصلين **الفصية** لانها صرح للحلم به على الشيء المحمول صرح للحلم عليه وهو الموضوع
 واعلم ان بعض الناس للمحاول الزق من الالبه والمعدولة فالعدولة بدل على عدم
 عن شيء من شأنه ان يكون موجودا لذلك الشيء حتى ان عر البصير بازا الاعم فالبصر وهو
 قوة الابصار هو الملكة وعدمه عن المحل الذي من شأنه ان يكون له ذلك هو العدم
 المقابل له لان من شرط المقابله الحاد المحل ومن الناس من زعم ان المعدولة اعم
 من ذلك فقال المعدولة بدل على عدم امر عن شيء من شأنه ان يكون لذلك الشيء
 لو اما بحسب صحه انواعه او جنسه فعلى هذا القدر نأجيو اننا بلون عدم البصر
 طبيعيا له فانه يصح ان يقال انه غير بصير بهذا التفسير لانه وان كان البصر عر بلون
 له بحسب صحه ونوعه لانه بلون بحسب جنسه وهو الحيوانه فان الحيوان من حيث
 هو حيوان يصح علمه ان يكون بصيرا واما بالتفسير الاول فانه لا يصح ان يقال لمثل هذا
 الحيوان انه عر بصير **قول** المعدول بدل على العدم المقابل للملكة بربده التفسير
 لراول **وقوله** او على عر بربده التفسير الثاني **وقوله** حتى بلون عر بصير انما يدل
 على الاعم فقط سال المذهب لراول وهو العدم المقابل للملكة **وقوله** او على كل فائدة
 للبصر من الحيوان ولو طبعا سال المذهب الثاني **وقوله** او ما هو اعم من ذلك تشير
 به الى اصحاب هذا المذهب الثاني منهم من اعترض ان يكون العدم اعم من شأنه ان يكون
 للموضوع اما بحسب جنسه القريب ومنهم من لم يشترط للجنس القريب ايضا بل لا بدوان
 بلون بلناله اما بحسب نوعه او جنسه القريب او جنسه البعيد فعلى من اشترط

هو

لو

بحسب

الجنس

الجنس القريب حوز اطلاق الغير البصير على الحيوان العدم البصير طبعا لان البصر يمكن
 له بحسب انه حيوان هو الجنس القريب وللمن الحيوان يقال للحاد انه عر بصير لان الحاد
 لا يمكنه البصر بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعد وهو الجسميه وامكن
 لم يشترط للجنس العر صرح ايضا فهذا تفصيل هذه المذاهب واللام عليها من وجهين
 احدهما ان المطلق يجب عليه ان يبين حال اختلاف الفصية في سلبها واليجابها باختلاف
 حال حرف الروابطه السلب في عدم بعضها على البعض فان المعدوم ان كان هو الرابطة
 كانت الفصية موجبه او حرف السلب كانت الفصية سلبية فلما بيان المحمول العر محصل
 على اي شيء يدل لغيره ذلك ليس مما يلزم المنطقي ببيانه الوجه الثاني ان يبطل مذهبهم
 فنقول انه ليس يتلغى يجب ان يكون دلالة المعدوم على شيء عدمي فاما اذا قلنا زيد
 عر عر كانت الفصية موجبه معدولة مع انه عر الاعم لا يدل على معنى سلبى الثاني ان
 ار سطو ذكر في بيان ان الفلك ليس بحفيف ولا ثقيل فبما هكذا الفلك لا يتحرك من الوسط
 ولا الى الوسط وكما هو لا يتحرك من الوسط ولا الى الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف وانما ان الفلك
 لا خفيف ولا ثقيل وهذه القضايا ليست سوالب فانه لا قياس عن سلبه في معدولات
 وليست المحولات يمكنه الثبوت اجرام الافلاك فقد وجدنا معدولة لا يدل على العدم المقابل
 للملكة بقى المذهب الثاني وهو ان يقال انه يدل على عدم امر عن شيء ممكن بذلك الامر
 بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد وذلك بطل ايضا يقول المقابل السواد هو
 وكل ما هو لاجوهر فهو عرض والسواد عرض والجوهر غير ممكن الثبوت للسواد بحسب
 نوعه ولا بحسب جنسه فان الجوهر جنس عال اللهم الا ان يقال ان الجوهر ممكن
 الثبوت للعرض بحسب كونه موجودا وحينئذ يرجع حاصل المذهب الى ان المحمول
 المعدول يتلغى موضوعا موجودا اذا الثابت لا يمكن الاعل ثابت ممثل وجود
 او عدم بخلاف السلب فانه قد يصح من المعدوم سوا كان ولجب العدم او ممكن العدم

الجنس

فعل هذا يصح القول القابل شريك الله ليس جوهرًا ولا يصح قوله شريك الله هو غير
 بهير فان لا رول سلب وهو على المعدوم جائز والسالي خاب ولا يصح الاعمال موجود وههنا
 بحثا لادنه وهو ان القابل ان يقول المعقول من لون الشئ وصفا لغيره
 وثبوت هو للغير وثبوت هو لغيره فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته
 ستمل ان يكون له ثبوت لغيره ومجول المعدولة امر عدوى اذ اللابصرية طبيعه
 عدمية فيستحيل ثبوتها للغير فالمعدولة لا يكون موجب قلين فلم اكل والوضع
 الامور التي لا تحقق الا في لرد هان ومحولات الفضايا المعدولة وان كانت عدمية في الحجاج
 لكن العقل اذا فرض لها وجودا فعند ذلك يمكن من الصرف فيها باكل والوضع فنقول
 اذا كان ان يفرض العقل للمجولات سونا حتى يتمكن من جعلها محولات فليس فرضا وجودا
 لجعلها موضوعات حتى يصح الاجاب على المعدوم وعند ذلك سطل ما يكون من انه الجوز
 ان يقال شريك الباري هو غير بصير ورياده المحقق في ان الفضايا المعدولة ليس
 من شرطها ثبوت المحولات بل ثبوت سبه الموضوعات اليها وذل ما امكن جعله محولا
 لتضمين امكن جعله موضوعا لفضيه اخرى فادن موضوع الفضيه امكن ان يكون عدليا
 فيبطل ما ذكرتموه من موضوع المعدولة يجب ان يكون وجوديا بل ان سلمنا ان موضوع
 المعدولة يجب ان يكون وجوديا فلم قلتم ان موضوع السالب محبور ان يكون عدميا وبيانه
 وهو ان السلب المطلق غير معقول ولا متصور ما لم يحصر السلب لمجول عن موضوع لم
 يثبت ولم يعل فادن الموضوع ان يكون له قيد وتخصيص وذل لان كذلك فهو
 موجود فليز قلتم يجب ان يكون له وجود في العقل لكن لا يجب ان يكون له وجود في الخارج
 والموجه يجب ان يكون موضوعا موجودا في الخارج فنقول هذا الفرق باطل
 ان موضوع الموجه البسيط لا يجب ان يكون موجودا في الخارج فاننا اذا قلنا لا لسان
 حيوان صدقنا وان لم يكن في الخارج احد من الناس موجودا وبأكله فقد اتفق المحصولات

على انا اذا قلنا كل كذا لكذا لم يعن بالموضوع الموجود في الخارج فاذا لم يبق الفرق عن الموجه
 والسالبه من هذا الوجه هذه المباحث لا بد من تحفيها ولكن لما لم يكن ذلك من علم المنطق
 تركنا الخوض فيها والله الموفق **اشارة** الى الفضايا الشرطية اعلم ان المنصلات
 الى اخره **الشرح** دعوت ان العصا ثلث اكل والمبصل والمنفصل وعرفت
 ان السرطانات مركبة من قضيتين خرجنا عن الحكم باحوال امور رايه عليها فنقول
 المبصل يملن تركيبه على سبعة اوجه الاول من جلسان الثاني من متصلين
 الثالث من منفصلين الرابع من جملة ومنصلة والمقدم هو اكلية الخامس
 منها والمقدم هو المنصل والسادس من جمليه ومنفصله والمقدم هو اكلية والسادس
 منها والمقدم هو المنفصل والسابع من متصله ومنفصله والمقدم هو المنفصل
 والسادس من جمليه والمقدم هو المنفصل فطام ان المنصلات كما يملن تركيبها من هذه
 الوجوه السبعة لذل المنفصلات فلننكلم في اقسام المنصلة فانه يكون بعينه
 شرحا لاقسام المنفصلة فنقول المنصلات قد يكون ممللة وقد يكون محصورة
 وعرفت فلنكلم في المحصورة ومنها في الموجه الكليم فنقول الموجه الكليم
 اما ان يكون جزاها اعني المعدوم والسالي محصورتين او مملتين او مختلطا من المحصورة
 والمهملة فان كان جزاها محصورين امكن وقوعها على ستة عشر وجهها لان الموجه
 الكليم المنفصل اذا كانت مركبة من جملة محصورتين ولو كان مقدمها موجبا كليا وضم
 اليه المحصورات الاربعة حصلت فضايا اربع واذا جعل مقدمها سالبيا كليا حصلت
 اربع واذا جعل موجبا جزويا حصلت اربع اخرى واذا جعل سالبيا جزويا حصلت اربع
 اخرى فاذا الموجه الكليم الحاصل من اكلية المحصورتين يملن وقوعها على ستة عشر
 وجهها وعرفت ان المنصلات يملن تركيبها على سبعة اوجه نصرب تسعة في عشر
 يكون مائة واربعه واربعين فالموجه الكليم المركب من قضيتين محصورتين يملن وقوعها

جب

على هذه العدد من الوجوه واما اذا كان جزاها مملتا والفرق في الكلام في المركب
من الحملت في الرفع الاعلى اربعة اوجه لان الكلية التي هي المقدم لا يملن وقوعها الاعلى
وجمير اما السالب او الموجب واذ ليس في المملة بين الكلم اسع وقوع السالب
والموجب على جمير الكلم والحروية حتى يصير العصا التي يعايل المقدم والنسالي
لا يملن وقوعها الاعلى وجمير والحاصل من ضرب اشرف اشرف اربعة فادن الوجه
الكلم من حملت مملت يملن وقوعها اربعة اوجه ثم ضرب هذه الاربعة في
الاسام التسعة المذكورة فيصير ستة وتلثت بعضها الى العدد الذي كان معنا
وهو مائة واربعة واربعون كان المجموع مائة وثمانين واما اذا كان احد جزويه
مملة والاخر محصورة فالمملة ما عرفت لا يرفع الاعلى وجمير والمحصورة على الاربعة اوجه
ضرب اسر الاربعة فيصير ثمانية في التسعة اثنى وسعين فظهر ان الوجه الكلم
يملن وقوعها على هذه الوجوه ويملن عدد الوجوه التي يملن وقوع المحصورات
عليها العاوثمانية ويملن عدد المملت على النصف فيملن المجموع الفا وخمسة وثمانين
وهاهنا دفعه وهو انا في الحساب اعتبرنا حال الاجزا القريبة المتصلة فاقا
لوا اعتبرنا حال الاجزا البعدة صار العدد اكثر مما عدته لان المتصلة اذا لم يكن
مركب من الحملت بل عن متلن او منفصلن او خلط منها فنلك اجزا ودها القريبة فضايا
واجزا اجزاها ايضا فضايا ونحن انما استخرجنا العدد المذكور من احوال الفضايا التي
هي الاجزا القريبة منها فاما اذا احصينا احوال الفضايا التي هي اجزاها كثرت الاجمالان
ولذلك لو اعتبرنا حالها في جزاها وعدادها وكصيلا فرما كان يبلغ الى الالانها به ودها
فان المتصلة المرلب عن المتلن لملن ان يتركب عنها وعن غيرها متصله اخرى وكذلك
عنها اربعة وخمسة وسحر من هؤلاء الجمه ايضا الى الالانها به له ولهذا التقينا في تقسيم
الاقسام الحاصل لها سبب لحلاف اجزاها القريبة واذ عرفت دلالة المصلات

فاعلم

وله

فاعلم مثل ذلك المصلات من غير فرق **ونسرج** الى الشرح فنقول لما
كاتب المتصلة المرلب من الحملت ومن المتلن والمنفصلن سهله التصور اجرم لم يورد
الشيخ لها مثالا فاما المحلط من المتصلة والمنفصلة فقد عرفت انه يقع على
وهمر فانه اما ان يملن المقدم هو المتصل او المقدم هو المنفصل والشيخ اورد المثال
للقسم الاول وهو قوله اذا كان لها كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يملن
الشمس طالعة واما ان لا يملن النهار موجودا فانه متصله موجب ممله من متصلة
موجب كلم ومنفصلة موجب ممله مانعه اخلو ان صيغه اذا كان ليست للحضر
بل مجرد الدال على الاتصال واما الدال على كلية الاتصال فهو كلمة كذا واما مقدم الفضيض
فهو كذا فاما الشمس طالعة فالنهار موجود متصله موجب كلم فنقول **وقوله**
فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا ليست منفصلة كلية لان صيغه
اما ليست الا لنفس الانفصال واما الدال على كلية الانفصال فهو ان يقال دائما اما
ان يملن لذا واما ان يملن كذا واما ان يملن ان هذه المنفصلة مانعة من الخلو فلان
المتصلة اذا كانت مرلب من الشيء ومن لازم نقيضه كانت مانعة من الخلو لان
الشيء اذا ارتفع ولو قدر ارتفاع لازم نقيضه ويلزم من ارتفاع ذلك ارتفاع الملزوم
ضرورة فمخيلد يرتفع نقيض الشيء عند ارتفاع لازمه فيلزم ارتفاع النقيض وذلك
بحال فظهر ان تلك المنفصلة تمنع من ارتفاع الجزوين ثم ننظر بعد ذلك ان
كان لازم النقيض اعم منه كانت الفضيض غير مانعة اجمع والا كانت مانعة اجمع سائيا
زيادة بقدر ذلك فنقول **لما صدق قولنا ان ناس الشمس طالعة فالنهار**
موجود عرفنا ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فاذا قلنا اما ان لا يكون الشمس
واما ان يكون فاذا كانت طالعة كان النهار موجودا فاذا صدق قولنا كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود صدق لا محالة قولنا اما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يملن

النهار موجودا ان معناه فلما ان لا يكون الشمس طالعة او يكون واذا كانت طالعة يكون
النهار موجودا فلو ان حود الملزوم موجبا لوجود اللازم وهو حق فهذه المنفصلة
لازمه لئلا المنفصلة لئلا المنفصلة ما جاءت في الكتاب على هذا الوجه بل هو كذا فاما
ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا وانه نوع اشكال لانه اذا صدق ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وفرضنا انه يلزمه اما ان يكون الشمس طالعة واما ان
لا يكون النهار موجودا كان معناه اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون
النهار موجودا فيكون ارتفاع الملزوم موجبا لارتفاع اللازم وذلك باطل فيشبه ان
يكون ذلك سهوا وقع من السامع ويقال لها هنا النال مشا والمقدم وما كان كذلك كان
ارتفاع المقدم موجبا لارتفاع الباقي فصح المنفصلة على الوجه الذي جاء في الكتاب ولكن
يكون ذلك نسب المادة لا بسبب نفس القضية فهذا هو المثال المذكور للمنفصلة
المركبة من منصلة ومنفصلة والمقدم هو المنفصلة فاما ما يكون المقدم هو المنفصلة
فمثاله وعمر مذكور **وقوله** فاذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
واما ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم مثال لمنفصلة موجبه مهيمة من قضيه
موجبته مهيمة **وقوله** واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فهو مثال
المنفصلة موجبه مهيمة من جملته مهيمة موجبه ومن منفصلة موجبه مهيمة **وقوله**
وعليك ان تعلم ان تعدد من نفسك ساير الاقسام اشارة الى ما ذكرنا **قال**
والمنفصلات منها حقيقته آخيه **اقول** المنفصلة لما كانت مركبة من جزوين
ناتيا ان يكون احد جزوين تقيضا للثاني او لازما مساويا لتقيضه او اخص من تقيضه
او اعم من تقيضه والذي يكون مقابله نفس تقيضه يكون مانعا من الجمع والخلو
فان التقيض يمنع اجتماعها وارتفاعها معا ويكون هذه المنفصلة ذات جزوين
واما الذي جعل في مقابله ما يلزم تقيضه فذلك اللازم اما ان يكون امرا واحدا

بجانب

او

او مجموع امور فان كان امرا واحدا فهو مثل ما يقال كل عدد فهو اما زوج او فرد فان الحقيقي
هو ان يقال كل عدد فهو اما زوج واما ليس بزوج لكنه لما كانت الفردية لازمة
لعدم الزوجية لاجرم وضعت الفردية موضع اللازومية في مقابلة الزوجية واما
ما يكون اللازم مجموع امور فهو ان يكون التقيض ينقسم الى قسمين او ثلثة فمجموع تلك الاقسام
احزا للارزوم ذلك التقيض **مسألة** هذا العدد اما مساويا لعمره او زائدا او ناقصا فان
يعبر به في الحقيقة هذا العدد اما مساويا لعمره واما ان لا يكون والذي لا يساوي فاما
ان يكون زائدا او لائدا ناقصا فمجموع الاربعة والناقص لازم مساويا للمساوي الذي هو
المقابل بالحقيقة للمساوي ومثل هذه المنفصلة بطن الطائر انها ذات ثلثة اجزا
والحقيق باباه فان المعاند ليس بالحقيقة الا بين المساواة واللامساواة واما بين
المساواة والزيادة والنقصان فبالغرض فاننا لو قدرنا الزيادة والنقصان بوجود
مع عدم اللامساواة لم يمنع اجتماعهما مع المساواة فلو قدرنا حصول اللامساواة
مع عدم الزيادة والنقصان استحالة اجتماعهما مع المساواة وطهران للمعاد بالحقيقة
لا صور الا من طرفين فانه اذا كثرت اجزا المنفصلة لم يكن التعاند بينهما في درجة
واحدة بل انفصالات مطوية مترتبة ونقول **مسألة** بما يزيد اجزا الانفصال
على الثلثة مثل ما يقال العدد اما اثنان او ثلثة او اربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له
واعلم ان الذي يكون اجزا الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون متحصرا
فهو غير موجود هذا كله اذا كان لخذ اللازم المساوي للتقيض اما اذا جعل في مقابلة
الشيء ما هو اخص من تقيضه فحكم تلك المنفصلة المنع من اجتماع ومثاله هذا
الشيء اما شجر واما ليس شجر والذي ليس شجر قد يكون حجرا وقد يكون غيره فالحجريه اخص من
الاشجريه فاذا قلنا الشيء اما شجر واما حجر فهذه المنفصلة لا يمنع الخلق اذ لو وجب
عند فرض عدم الشجريه عدم الحجريه والحجريه اخص من اللاشجريه لكان الخاص لازما لوجود العام

فلا يكون الخاص خاصا هذا خلف لمن لا يصح احماهما على الصدق لان الحجريه لخص
من اللاجريه ومتى صدق الاخص صدق للاعم فلو صدقت التجريه وصدقنا التجريه
معها ومتى صدقت التجريه صدقت اللاجريه يلزم صدق التجريه مع اللاجريه
هذا خلف فظاهره ان اجعل في مقابلة الشئ ما هو اخص من نقيضه كانت المنفصله
مانعة اجمع ولا يلون مانعه من الخلو واما اذا جعل في مقابله الشئ ما هو اعم من نقيضه
فلك المنفصله منع الخلو ولا يمنع الجمع فلانا اذا قدرنا ارتفاع الشئ ودرنا ارتفاع
لازم نقيضه متى ارتفع اللازم ارتفع الملزوم فحينئذ يكون الشئ مرتفعا عند ارتفاع
نقيضه هذا خلف واما انها لا تمنع اجمع فلانا اذا فرضنا ذلك اللازم الاعم من نقيض
الشئ فلو امتنع حصول ذلك اللازم مع الشئ كان حصول ذلك اللازم مقصورا على ذلك
النقيض ودر فرض اعم منه فظاهره ان اجعل في مقابله الشئ ما هو اعم من نقيضه
كانت المنفصله مانعة من الخلو عن مانعة من اجمع واعلم ان هذا القسم على
تسميه فان حردى هذه المنفصله اما ان يكون شالبرا واحدا كما موجب والآخر
سالب والاول ان يوجد لازم الطرف الثبوتى من النقيض سالبيا مثل ان يقال
هذا الشئ اما ان لا يلون نباتا واما ان يلون واذا كان نباتا لزمه ان لا يكون حيوانا
لكن اللاحيوانيه اعم من النباتيه فاذا قيل هذا الشئ اما ان لا يلون نباتا واما ان لا يلون
حيوانا كان حكمه ما ذكرناه واما الثاني فتوان يوجد لازم طرف السلب في النقيض
سلبيا اخر اعم منه مثاله اما ان يلون في البحر واما ان لا يكون واذا لم يكن يلزم ان
لا يغرق لكن اللاغرق اعم من اللاكون في البحر فاذا قيل زيد اما ان يكون في البحر
واما ان لا يغرق كان حكمه ما ذكرناه فان قيل هل يمكن ان يقع مثل هذه المنفصلات
ما يلون حر واما موجب فلنا لان هذا انما يمكن اذا كان للطر والكلبي من
العصير لازم ثبوتى اعم منه وذلك محال لان امر ثبوتى فله حقيقه مخصوصه وطلبها

زيد؟

يكون

يكون محمولا على دل ما عداه من الحقائق ويلون مشتركاه لحل ما خالفه فيستحيل ان
يكون بعض الامور الثبوتيه مساويا لذلك السلب فضلا عن ان يلون اعم منه واذا تحققت
هذه الحقائق الاقسام فنقول — اما المنفصله المانعه اجمع والخلو فوضع استعمالها
ظاهر واما المانع اجمع فهي اما سعمل اذا ادعى مدعى وصفيين متنافسين انهما اجتماعان
مثل ان يقال هذا الشئ حجر شجر فيقال له هذا الشئ اما ان يلون حجرا واما ان يلون حجرا
واما ان يكون شجرا اى لا اعتقدت استحالة الخلو عنهما فاعتقدت استحالة اجمع بينهما
وعلى هذا يكون اما سعمل للمنع من اجمع والخلو اما دل الله على المنع من الخلو ولاجل مساعدتك
مع ذلك الفايء على ذلك واما دل الله على المنع من اجمع ولاجل مطالبتك اياه بذلك واما
المانعه من الخلو فانما يستعمل عند ما يقال هذا حجر شجر اى كذب عليه سلب الحجر وسلب
الشجر فيقال في جوابه اما ان لا يكون حجرا واما ان لا يكون شجرا اى لو ثبت بزعمك امتناع
خلوه عنهما فاما ان يسلب عنه الحجر ويلون كاذبا اذا قلت له انه حجر او سلب عنه الشجر
فيكون كاذبا اذا قلت له انه شجر فكانه قال هب انه لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن سلبها
ايضا ويرجع عند التحقيق الى المنفصله الاولى ومن احاط علما بما ذكرناه لم يشبهه
عليه الفاظ الكتاب **قال** وقد يلون امر حقيقي اصناف اخر ولكن
فيما ذكرناه كفاية **اقول** ذلك مثل المحرات ومثل ما يقال لقيت
اما زيدا واما عمرا عند الشك وكما يقال العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس
اى عالم وفاته مشغول باجدهذين **قال** ومثل ذلك ان يحرق الى آخره **اقول**
لسائل ان يسأل معول للسبح لما اذا خصص المتصل بذلك ولم يحكم على الشرطيات
به فجوابة ان المنفصل للسبح يثبت فيه المقدم عن التالي بالطبع ولاجرم لم يلزم عكسه
قاعدة فادن لا يمكن اجراء كل احكام الحمليات في كل الشرطيات بل يمكن اجراء احكامها في المنفصلات
فان مقدمها لما يثبت عن التالي بالطبع لاجرم كان قابلا للعكس واما في ورا العكس فالحكم

ولحد في الحمليات والشرطيات فاما ان كليهما لست لاجل هذه الموضوع والمجمل
بل لكليهما الحكم فكذلك الشرطيات لهما لست لاجلها بل لطلب احكامها من الاتصال
والعناد ولولا لفظ التناقض **اشارة** الى هاتين بلحق القضايا الى آخيه
الشرح لما فرغ من احكام القضايا وشرح احوالها شرع في امور زائدة عرض
للقضايا فيفيد احكاما زائدة على ذلك وانها وقدم الكلام في شرح احوال الحملات لما ثبت
من تقدم الحملات بالطبع على الشرطيات فتميزت في الحملات صيغة انما في قولك
انما يكون الانسان حيوانا واعلم ان المجمل قد يكون اعم من الموضوع وقد يكون متساويا
له وقد يكون اخص اما الاعم فمثل اجناس وفصولها واما عرض العامة واما المساوي
فمثل الحد والرسم والفصول المقومه واللوانم المتساوية واما الاخص فمثل الفصول
المقسمة والخواص الغريبة واذ اعرفت ذلك فنقول **اشارة** اذا دخل على
الفضية صفة انما عرف ان المجمل ليس اعم من الموضوع بل سقى الشيطان الاخران
وهو المراد بقوله هذه الزيادة محمل الحمل متساويا او خاصا للموضوع وهو ايضا
لودخل على المتصل دل على اخصاص المالى بالمقدم واما اذا قيل الانسان هو الضجاء
فهذا الالف واللام يمنع من كون المجمل اعم او اخص من الموضوع بل يدل على كونه متساويا
له حتى لو قيل الانسان هو الهندي كانت الفضية كاذبة بحسب اللغة العربية
واذا كانت الغاية لها تيز الزيادة في الاحباب ما ذكرناه فلو دخل حرف السلب
عليها كان ذلك دافعا للغايتي المذكورتين وهو المحرم فاما اذا قلت ليس الانسان
الا نطق فذلك يفيد نارة المساواة في الماهية ونارة في العموم فالاول مثل حمل الحد
على المحدود مثل ان يقول ليس للانسان الا الانسان للسان الناطق اي ليس المفهوم
من احدهما الا المفهوم من الاخر والساني مثل حمل الفصل المقوم او كاحصه المتساوية
كالفعال ليس الحيوان الا احساس فان احدهما عرض متساوي للاخر في الماهية على ما عرفت

لكن

لكنه مساوي في العموم فاما مثلا زمان طردا وعكسا **قال** **اشارة** ونقول في الشرطيات
الى آخيه **اقول** لما فرغ من الحملات اسفل الى الشرطيات مما يفرض لها
صعقة لما فاعال لما كان لدا كان كذا واعلم ان قول الغايل ان كان كذا لان كذا ليس
فيه الادلة على لزوم المالى للمقدم فاما ان المقدم حاصل حتى يترتب عليه حصول التالي
فذلك عرف مفهوم منه لكنك اذا قلت لما كان كذا ان كذا فهو كما يدل على الملازمة مدعى وجود
الملزوم فهذه الفضية في الحقيقة يفيد فائدة فضيئة وواجب ذلك استقلت بالاشارة مع
دلت ان الفضية الواحدة لا تنسخ اصلا من جملة الهيات ايضا ما يقال لا يكون النهار
موجودا الا ويكون الشمس طالعة وصيغة لا وال جعلنا الفضية محصوره كليه ولولا انما
كانت ماملة **قال** ونقول ايضا لا يكون النهار **اقول** مثال هذه القضايا
شرطيات محرفة وهي كثيرة الا انه افترضها هنا على ضربين فالاول قولك لا يكون النهار
موجودا الا يكون الشمس طالعة او حتى يكون الشمس طالعة وهي التي ذكرناها وهي الاحالة
شرطية لانها بصمت نسبة ما من الحكم وحكم في شبهه من المصلاقت لان النهار
موجودا فالشمس طالعة وفي الشفا جعلها في قوة قولك ان كان ب آجد وهذه ماملة
ولعل الحق ما ذكرناه مشعرة به واما من المنفصلات فكقولك اما ان لا يكون النهار
موجودا واما ان يكون الشمس طالعة ولما كان الحاقه بالمنفصلات من غير الجزئية
لاحرم كان به اول والصيغة الثانية فذلك هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهو
في قوة منفصلة مانعة للخلق وجزواها سالبان كما ذكره واعلم ان كل هذه المباحث
منعقة باللغة العربية وكذا ان مختلف ذلك باختلاف اللغات وهذا هو المراد
بالاستثناء المذكور في الاشارة الثالث من اول هذا الكتاب وهو قوله الا فيما نقل والاشارة
الى بعد هذه في ظاهرها لاجابة بها الى الشرح وبالله التوفيق **النتيجة الرابع** في مواد
القضايا وجهازها **اشارة** الى مواد القضايا الاغلو المجمل في الفضية وما يشبههم

الى آخره **التشريح** فولد وما يشبهه يعني تشبه المحمول وهو التالي في الفضاءيا
الشرطية لان كل قضية فيها منسوب سواء كان محمولا او تاليا ومنسوب اليه
سواء كان موضوعا او مقدا واذ اظهرت الاقسام في الحملات ظهرت ايضا في الشرطيات
فالمحمول اما ان يكون ضروري الوجود للموضوع او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون ضروري
المقدم او لا يكون فالذي هو ضروري الوجود هو الواجب والذي هو ضروري المقدم
هو المنع والذي هو الاضروي الوجود والاضروي العدم هو الممكن انه لم يشغل
يبين رسوم هذه الثلثة لما ستم في المبسوطات ان يعرفها الاخلو عن بيان دوري ومع ذلك
فالوجوب اعرف عند العقل انه ناكذ الوجود والوجود اعرف الامور عند العقل واعرف
الامور عند الانسان وجوده والوجود المطلق جز من وجوده والجز اعرف من الكل فالوجود
المطلق اعرف الامور والوجوب الذي هو اعرف هذه الامور الثلثة بحبان يكون اعرفها
ولذلك قدمه ثم ذكر عقيبه الممكن واحز المنع لاجل ان الممكن اقرب الى طسعه الوجود من
المنع ولا جرم يكون اعرف منه فيتحقق المقدم عليه ولسا بل ان يسأل فيقول
لماذا قال الشيخ فنسبة المحمول الى الموضوع اما بالوجوب او بالامكان او بالامكان
او بالامتناع ولم يعتبر ذلك التقسيم في نسبة الموضوع الى المحمول فنقول لان
الاعتبار في لون القضية ضرورية وتعلم بنسبة المحمول الى الموضوع لا نسبة الموضوع
الى المحمول ابل اذا قلت بالضرورة كل كاتب انسان فالقضية ضرورة لان المحمول ضروري
للموضوع وان كان الموضوع عرضي للمحمول واذا قلت يمكن ان يكون انسان فاما بالامكان
كحقوق نسبة المحمول الى الموضوع لان نسبة الموضوع الى المحمول فان الانسان ضروري
للكتاب والاجل ذلك كان الحق ان عكس الضروري لا يجب ان يكون ضروريا ولا عكس الممكن
بحبان يكون يمكننا فظهر ان الاعتبار في جهات الفضاءيا بالنسبة محمولا انها الى موضوعا
لا بالنسبة موضوعا الى المحمولها واقول نسبة المحمولات الى الموضوعات على

ماهي

ماهي عليه في انفسها لسبح مواد الفضاءيا وحكم العقل عليها بذلك لسمى جهات الفضاءيا
والعرق لهما طاهر لان حكم للعقل يدلون مطابعا للخارج وقد لا يكون واما الاعتبار
الخارجي فلا يغير عما هو عليه بل اذ افلنا بحبان ان لا يكون احد من الناس حجرا كانت اجمة
الوجوب والمادة الامتناع مع انها صادقتان واما لم يجعل وجوب لب الحجر لانسان
مادة وان كان ذلك صادقا لان وجوب لب الحجر ليس له ثبوت في الخارج حتى يكون موضوعا
بالوجوب بل لا بثبوت الخارج العقل ولما لم يكن له في نفس الامر ثبوت لجرم لم يجعل من قبيل
المواد فاما الحجر فلما كان له ثبوت في نفس الامر لجرم امكن اضافة بالوجوب والامتناع
واعلم ان الغرض من التمييز بين المادة واجمة هو ان المعصوم من تركيب الفضاءيا وتاليف
الاقيسه عنها استخراج النتائج وهي لا تحصل عن اللواد والنسب البانية للمقدمات في انفسها
بل عن الشببات التي يرض العقل وقوعها فلجل ذلك لاجتاج المنطقيون ان العرق
بين المادة واجمة واعلم ان القضية القضية الموجهة يسمى باعية واعلم ان اجمة
ليفيه للرابطة فلا جرم وجب ان يكون ملاصقه للرابطة متقدمة عليها ثم
ختلف حال القضية عند دخول حرف التلب فيها بنفدها على اجمة او تاخرها عنها
عما شياتي ان شاء الله تعالى **اشارة** الى جهات الفضاءيا **التشريح** القضية انما
تكون قضية لاسما لها عا سان ثبوت الحكم او لا بثبوتها وما لم يكن كذلك لم يكن قضية
ولذلك صار بيان كيفية الحكم بثبوتها او لا بثبوتها **دائيا للقضية** فاما بيان كيفية
الحكم وبيان همه وذلك بجنوي محرمي العوارض لها واذا ثبت ذلك فنقول
كل قضية من هذا حكم فلا محلو اما ان تنسب ثبوت ذلك الحكم او لم تنسبها ذلك
واما ان يرض وجهه والساني مطلقه والمطلقه هي التي ليس فيها الاسان صوت الحكم او لا
ثبوتها فاما بيان ان ذلك واجب او ممكن او غير دائم او شروط او غير مشروط في
وقت معين او غير معين فذلك غير مذكور فيه بل هو محتمل لهما اذ لا شك ان الثبوت

اعلم من الثبوت المقيد باحد الصود المذكورة فليبين الآن اقسام فنقول كل محمول
يثبت لموضوع فاما ان يكون سوتله واجبا او لا يكون والذى لا يكون واجبا فاما ان يكون
دائما او لا يكون فالاقسام ثلثة الواجب والدام الذي ليس بواجب والذي ليس بدائم
ولا واجب والواجب لا يخلو اما ان يكون وجوبه موقوفا على شرط او لا يكون فالذي
لا يكون موقوفا على شرط هو الذي ماهيته وحقيقته يكفى في حصوله وكل ما كان كذلك
لهو دائم الوجود ولم يزل ولا يزال اذ لو كان متغيرا لان حصوله موقوفا على حصول
سبب او وقت موافق او غير ذلك فيكون وجوده موقوفا على حصول ذلك الغير
سكون ذلك الوجود مشروطا وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف واما الذي يكون
موقوفا على شرط فذلك الشرط اما دوام وجوب ذاته او امر آخر غير ذلك فان كان
الشرط دوام وجوده فهو مثل قولنا الانسان حيوان فانه لا يمكن ان يقال ان حصول
عمر مشروطه بشرط والالان دائما كما ذكرنا هي اذن شرطه يعنى الحيوانية
دائمة بدوام وجود الذات وصاحب البصائر جعل هذا القسم من هذه الضرورة
الغير المشروطة وفي الشفا ايضا كذلك لكن لفظ هذا الكتاب يدل على انها مشروطة
والحق في ذلك كما بيناه واما الذي يكون الشرط فيه غير وجوده فاما ان يكون ذلك الشرط
من جانب الموضوع او من جانب المحمول او من جانب الموضوع والاسم جانب المحمول اما
الذي يكون الشرط من جانب الموضوع فلا يخلو اما ان يدوم المحمول بدوام ذلك الوصف
او لا يدوم فان دام بدوامه فهو مثل قولنا كل متحرك متغير فانه ليس معناه ان المتغيرية
ثابته دائما ولا ايضا مادام ذات المتحرك موجودا فان المتحرك له ذات وماهية
بلحقة انه متحرك وغير متحرك هذا لفظ الكتاب ومعناه ان المتحرك ماهيته غير كونه متحركا
لان المفهوم من المتحرك شمله الحركة وذلك الشئ يكون لا محالة جسما والمفهوم من كونه
جسما معاير للمفهوم من لونه متحركا فاذن الشئ الذي يقال له المتحرك له ذات وماهية

مغايرة

مغايرة لوصف المتحركة لكنها موصوفة بصفة المتحرك واما اذا قلنا الانسان حيوان
مادام انشائها فليثبت للانسانية صفة لذات اخرى بل الشئ الموصوف بالانسانية
الاخر ولذلك اذا قلنا السواد لون مادام سوادا فليس للسواد حقيقة مغايرة
للسوادية موصوفة بها بل حقيقة ذات السواد وسواديتها واجده ونقول
الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع لا يخلو اما ان يدوم فيه وصف الموضوع
بدوام وجود الذات او لا فان دام وصف الموضوع بدوام وجوده والمحمول دايما
بدوام ذلك الوصف كان المحمول ايضا دايما بدوام وجود الذات لان الدوام للدايم
دايم مثاله قولنا كل انسان حيوان مادام ناطقا فالحيوانية دائمة بدوام الناطقية
الدائمة بدوام وجود الانسان وهذا القسم والذي يكون ضروريا بشرط الذات
ولحد بالذات ومختلف بالاعتبار لانه الاول الشرط نفس وجود الذات وهما هنا
الشرط وصف زائد على الذات واما الذي لا يدوم وصف الموضوع بدوام وجوده لان
المحمول يدوم بدوام ذلك الوصف فهو مثل قولنا كل اسفرفي لون مفترق للبصر
فالمرقية دائمة بدوام المرئية والاسفرفية غير دائمة بدوام وجوده المعروف للابيض
ولما اذا كان المحمول غير دائم بدوام وصف الموضوع فهو مثل قولنا كل من به ذات
الجنب فانه يتحلل والسعال ضروري للجنب وليس ضروريا مادام مجنوبا
بل في بعض اوقات لونه مجنوبا واما الذي شرط الضرور من جانب المحمول
فهو مثل ما يقال الانسان بالضرورة ما يش مادام ماشيا واما الذي لا يكون شرط
الضرورة من جانب الموضوع والمحمول فقد يكون وصف الموضوع مضافا للمحمول
وقد لا يكون فاما اول مثل قولنا كل مستنقظ نائم وكل مولود موجود في الرحم
والثاني مثل قولك كل كاتب ضالِك وهو على قسمين اما ان يكون وقتة مغيبا
مثل الكسوف القمر او غير معين مثل الشمس للانسان وهذا القسم يشبه ما يكون

المحمول منه ضروريا بشرط المحمول ولكنه في الاعتبار مختلف فهذا جملته اقتسام
الضروري وهي اربعة الضروري المطلق والمشروط بوصف الموضوع والمشروط
بوصف المحمول والمشروط بالوقت **قوله** والضروري بالشرط بدول **اقول**
الضرورة المشروطة بالشرط الاول الذي يكون المحمول دائما بدوام وجود الموضوع
والاحتمال ان يعتبر مع هذا الشرط شرط آخر وهو ان لا يكون الموضوع دايما الوجود
اولا يعتبر هذا الشرط فان لم يعتبر هذا الشرط دخل الضروري المطلق منه وفاق
بلك المشروطة اعم من الضروري المطلق لانه متى صدق ان كذا حي دايما صدق انه حي مادام
موجود الذات ولا يلزم من صدق قولنا كذا حي مادام موجود الذات صدق قولنا انه
حي دائما لان لراستنا لصدق عليه انه حي مادام موجود الذات ويكذب عليه انه حي
دائما نظرا ان الدائم بدوام وجود الموضوع اذا لم بشرط الشرط الثاني وهو الادوام
وجود الموضوع فانه يكون اعم من الضروري المطلق واما اذا شرط فيه الشرط الثاني وهو
الادوام وجود الموضوع مثل ما لعال لراستنا ان كذا حي دايما بل مادام انسا فانها تخرج
الضروري المطلق ان الادوام بل يذب على الدائم لكن هذه المشروطة تشارك الضرورة
المطلقة ان المحمول في اعم بدوام الذات اذا است ذلك فنقول **اولا** اخذنا
المشروطة على الوجه الاول حتى كان اعم من الضروري المطلقة كانت الضرورية ساركة
للمشروطة استرا لا اخضحت اعم واخاص هو الضرورية والعام المشروط ولو
اخذنا المشروطة على الوجه الثاني فهي مباينة للضرورة لكنهما يتشاركان في دوام المحمول
بدوام وجود الموضوع فيكون ذلك المشترك عاما لهما وما خاصا صان كنه فيكون الضرورية
والمشروطة يتشاركان استرا لا اخضحت اعم وهذا هو المراد بقوله فلسترا لا اخضحت
كخاتم اذا شرط في المشروطة لادوام وجود الموضوع صارت هي والضرورة المطلقة
خاصة عام واحد وهو دول المحمول بدوام وجود الموضوع **قوله** وهو المراد

قوله قضيه ضرورية معناه ان المتطهر اخ اقلوا هذه القضية ضرورية لا يريدون
به الا الذي يكون المحمول دائما بدوام وجود الموضوع واما سائر الاقسام فلا
يسمونها قضيه ضرورية بل على إطلاق بل على استراط **قوله** واما سائر ما فيه شرط
الضرورة **اقول** المطلقة دايما باعتبار ان لاول انها القضية التي
حكم فيها بالمحمول للموضوع بايجاب او سلب من غير زيادة شرط البتم مدخل تحتها الضرورية
المطلقة والمشروطة فاذا ذكرت مع هذه الضرورية كانت ضرورية وان سقطت عنها
هذه الضرورية كانت ممكنة فهي تعارق الضرورية مفارقة للعام وتعارق الممكنة من جهة ان
المطلقة ابد من وجود اما اذا اوجبت وقتا معين او عمر معين والممكنة يجوز ان لا يوجد
اصلا الراي الثاني المطلقة انها التي لا يحصل حصول المحمول للموضوعها مادام الموضوع
موجودا وهما تحت وهو انه هل يوجد دايما غير ضروري ام لا اما في الجزئيات
فالمحصلون انهم على انه وحد ذلك مثل مثل ما يتفق لبعض لاشخاص ان يكون
اسف البشره دايما او يكون لا يلبث في جميع عمره قط واما في الكلمات فرغوا ان
هذا البحث ليس على المنطقي وانا **اقول** المراد بالوجوب هو الدوام والآن
لان قولهم هل يوجد الدوام من غير ضرورة نارا منزلة ما اذا قيل الدوام يوجد من غير
الدوام ام لا ومعلوم ان ذلك هو المراد بالوجوب كون الشيء كمال منع عدمه
فلا يحتمل ان يكون المراد الوجوب بالذات او الوجوب كيف ما كان سواء كان
بالذات او بالغير فان المراد الوجوب بالذات ولا استكان الدوام في الكليات
يوجد من غير الوجوب لان العقول والنفوس والافلاك قد ثبتت ان نوع كل واحد
منها في شخصه المعين ثم انها دائمة الوجود وعرواحه الوجود لذواتها فقد ثبتت الدوام
في تلك الانواع من غير ضرورة وان كان المراد به الوجوب سواء كان بالذات او بالغير
فهذا الحكم لا يحصر بالحل دون الجروي فان الدوام لا يوجد الا مع الضرورية كذلك

هـ
ع

الجزئ اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد بل الذي لا يكون دائما لا يوجد الا مع هذه الضرورة
وما جملة كل ما يوجد سواء كان في الكائن او الجزئ فانه لا يوجد الا وقت صار واحب الوجود
فطهوان الدوام في الكليات قد يحصل من غير الوجوب واذا عرفت ذلك فنقول
ما ليس بضروري لا يحلوا ما ان يكون الحكم في الكل دائما او يكون الحكم في الكل اذ ايمما
او يكون الحكم في البعض دائما وفي البعض اذ ايمما فان عيننا بالوجودي ما ليس بضروري
دخل فيه اقسام الثلثة وان عيننا بالوجود ما يكون غير ايم في الكل دخل فيه القسمان
وهو اللادائم في الكل واللا ايم في البعض وان عيننا به اللادائم في البعض خرج عنه
القسمان وبقي قسم واحد لحنه فعلى هذا اللادائم في الكل يصدق الوجودي في كل الاعتياد
فالتفسير الثاني والثالث اخصر من الاول فهذا التفصيل مما لا بد منه فان الثر الثامن
لم يستعملوا به بسبب ذلك يتخبطون في اجراء نقيض الوجودية وقول الشيخ
ههنا ان ما يرمي فيه شرط الضرورة والذي هو ايم من غير ضرورة فهو اصناف
المطلق الغير الضروري يريد بالمطلق الغير الضروري الوجودي وهو تنصيص على
ان كل ما عدا الضروري من اقسام المطلق العام يسمى وجوديا سواء كان دائما او غير
دايم وهو اعم النفي مرات الثلثة التي ذكرناها **قوله** ومن ظن انه لا يوجد في الكليات
اقول ظن بعضهم ان كل حكم كلي فهو ايم وكل ما هو ايم فهو ضروري فاذا ن كل
حكم كلي فهو ضروري فالليس بضروري الالون للحكم فيه كليا بيان ان كل حكم كلي فهو ايم
انا اذا قلنا كل انسان ضاحك فلو قدرنا انسانا في وقت من اوقات غير ضاحك
فذلك لا انسان في ذلك الوقت لا يكون داخل في الحكم فلا يكون كل انسان ضاحك صادقا
وغير ضاه كذلك هذا خلف ونحن نقول لا كوكب الا وهو موصوف
بالشروق والغروب لكن لا دائما بل في بعض اوقات ولا انسان الا وهو موصوف
بالنفس لا دائما بل في بعض اوقات فيكون هذه القضايا كلية لعمومها شخص

وغير

وغير ايم لعدم عموم الاحوال فثبت فتصاد صغري قياسهم واما الكبرى وهوان الدوام
ضروري فقد عرفت ما قلنا فيه **قوله** والقضايا التي فيها ضرورة **اقول**
هذا الكلام مشعر بان الوجود لا يتناول الا الضروريات التي لا يدوم بدوام وجود
الذات اذا سقطت عنها هذه الضرورة فان الدائم الغير الضروري سواء كان في الكل
او في البعض خارج عن الوجودي ووردان لفظه فيما مضى مشعرا بان الوجودي
قد يتناول الاقسام الثلثة وليس ذلك مناقضه لان لفظ الوجودي يصح ان يفسر
بأي تفسير يريد واعلم ان المطلقة بالذاتي الاول يسع مطلقة عامه ويأراى
مطلقة خاصته ووجوديه واشكذريه **اشارة** الى جهة الامكان **الشرح**
كل امر فاما ان يكون ممنعا ولا يكون وعدم امتناع يسع بالامكان وعلى هذا المعنى
الافرق بين ان يقال الشئ ان يكون ممنعا او لا يكون وبين ان يقال الشئ اما ان
يكون ممنعا او ممكنا وهو يسع بالامكان العام والواجب داخل فيه لان الواجب
وجوده متعين وما وجوده متعين فعدمه غير متعين فالواجب داخل في هذا الامكان
لا لان وجوده متعين بل لان عدمه غير متعين وههنا حث وهو ان الامكان
العام هل هو عبارة عن نفس سلب لامتناع او هو امر بثبوتى لازم لذلك السلب
وبنقد بكونه ثبوتيا هل هو محمول على ما تحته حمل للوازم او هل الجنس وقول الشيخ
يعني به ما يلزم سلب ضرورة العدم صرح بان الامكان غير هذا السلب لان الشئ
لا يلزم نفسه بل اللازم لذلك السلب عن ذلك السلب والاظهرا انه ليس المراد
ان الامكان سلب آخر يلزم سلب ضرورة العدم بل المراد منه الامكان قيد بثبوتى
يلزم ذلك للسلب فهذا ما هو الاظهر من اللفظ لكن الحق باياه لانه يصح حمل هذا
الامكان على المعدومات التي يصح وجودها وما يصح جملة على المعدوم ان يكون ثبوتيا
والامكان ما ليس ثابتا تابنا هذا خلف فان قيل هذا الامكان سلب لامتناع

والامتناع عدمي اذ لو كان ثبوتيا كان المنع ثابتا لان الموصوف بالثابت ثابت
فيكون المنع ثابتا هذا خلف واذا كان الامتناع عدميا وهذا الامكان سلبه سلب
السلب ثبوت هذا الامكان ثبوتي فنقول **الامكان** هذا المعنى قد يحمل على
العدم لانه ينقسم الى امكان الوجود وامكان العدم بل هذان الامكان ههنا لا
يتلازمان ولا يتعاكسان بخلاف الممكن الخاصي واذا كان هذا الامكان مقولا
على امكان الوجود وامكان العدم المنع فيجب ان لا يكون ثبوتيا ثم ان سلمنا ان هذا
الامكان امر ثبوتي لن لا يكون جملة على ما محتم حمل المقومات بل حمل اللوازم فان
هذا الامكان مقول على واجب الوجود فلو كان من المقومات لكان واجب الوجود
مركبا من هذا الامكان وما به يتميز عن غيره وذلك محال واعلم ان لفظ الشيخ
ههنا نوع اشكال لانه قال بامكان اما ان يعنى به ما يلزم سلب ضروره العدم فقد
خصص هذا الامكان بما يلزم سلب ضروره العدم وليس كذلك كان هذا الامكان
حاصل ايضا في سلب ضروره الوجود الا ترى ان امكان العدم بهذا المعنى محمول على امكان
المتنع والممكن الخاص فالامكان اذن عام من الامكان الوجود والامكان في العدم
والذي يلزم سلب ضروره العدم هو امكان الوجود لا امكان المطلق فلما ندرست
العام بل الخاص فالواجب ان يقال بامكان ما يلزم سلب الضرورة في احد جانبي الوجود
والعدم فان كان جانب العدم هو الذي يلزم سلب ضروره الوجود وان كان جانب
الوجود هو الذي يلزم سلب ضروره العدم **قوله** واما ان يعنى به ما يلزم سلب
الضرورة في العدم والوجود **اقول** فدعوت ان الممكن العام هو الذي
يصدق عليه عدم الضرورة في احد طرفي الوجود والعدم والممكن الخاص هو الذي
يصدق عدم الضرورة على طرفه جميعا محسود بل هو الممكن العام صادقا على طرفي الممكن
الخاص فلاجل ذلك بقوا اسم الممكن اليه من المعنى ليردول والواجب خارج عن ههنا
الممكن

الممكن والقسمه بحسبه ثلاثيه اما واجبه او ممكنه او ممنوعه ولفظ الكتاب هاهنا
ايضا مشعر بان بامكان الخاص ليس نفس سلب الضرورين بل هو امر يلزم ذلك
السلب ونحن قد بينا في كتابنا الكبير انه ممنوع ان يكون ثبوتيا وهذا البحث وان كان
عرايق بالمنطق لكن لاحتاج اليه لاسخراج فوايد الفاظ الكتاب **قوله** فديقال
يمكن فيفهم منه معنى ثالث **اقول** الممكن الخاص هو الذي لا يجب ان يكون بدوام
وجود الموضوع وقد يكون واجب الحصول عند حصول شرط او وقت وقد يكون
محال لا يجب وجوده في شئ من البروفات ولا عند شرط من الشروط وهو مثل الكتابة
للافتنان فاذا سمي هذا القسم بالممكن فان الممكن احد قسمي الممكن الخاص واذا
ضم اليه القسم لآخر والواجب والمنع كانت لثلاث اقسام اربعة واعلم ان من اقسام
الضروري ما يكون ضروريا بشرط المحمول والممكن هذا المعنى عر حال عن هذه الضرورة
فان الكتابة وان كانت غير واجب للافتنان في وقت من البروفات ولا محسب شرط من
الشروط ولها ضرور وويله مادام كاتبها ولكن اعتبارا امكانه غير اعتبار هذه الضرورة
فان ضرورته مناخره عن وجوده وامكانه منقده على وجوده بل لا تخلو شئ من الممكنات
عن هذا النوع من الضرورة **قوله** فديقال يمكن ويفهم منه معنى آخر **اقول**
المعاني الثلثة من بامكان اعتبارات عارضة للشئ حال وجوده لان معنى ليردول هو
سلب احد الضرورين اعتبارا للشئ حال حصوله ولذلك المعنى الثاني وهو سلب
الضرورين الذاتيتين معا ولذلك المعنى الثالث وهو سلب الضرورات الذاتية منها
والمشروطية فاما هذا المعنى الرابع هو اعتبار حال الشئ بالمتقبل ومعناه ان
الشئ الحاصل لا تكثفت الى حصوله الحالي بل الى حصوله في المستقبل فان كان غير ممنوع الحصول
في المستقبل قضى عليه بامكان وبرا عسار ان وان كانا مثلا ميز لهما متغايران فان
اعتبار الشئ حال حصوله معار لاعتباره في المستقبل وعلى هذا كان بامكان بالنظر

الى الحصول للحالي يقع على ذلك الوجوه الثلثة فلذلك لا يمكن ان يستقبل بالبيع على ذلك
 الوجوه الثلثة وتلك التفردات الثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فاما هذا الرابع
 فليس كذلك بل بان من الواجب ان يقال في اول الفصل الذي لا يخلو اما ان يعتبر حاله في
 وجوده او مستقبل حصوله ثم ين ان كلا الاغبارين يحمل الوجوه الثلثة واعلم
 ان بعضهم شرط في الوجود في الامكان بالمعنى الرابع المذكور ان يكون الممكن معدوما في الحال
 وهو بطلان الله ان كان الوجود للحالي ممتنع لا يمكن في الاستقبال فلذلك العدم للحالي
 ممتنع لا يمكن لكن الشيء لا يخلو عن الوجود والعدم ولا يمتنع ان يكون في الامكان فالشيء
 لا يكون بوصفها بالامكان هذا خلف بل يقولون ان يكون العدم شرطا في امكان
 الوجود فان الوجود شرطا في امكان العدم لكن الممكن العدم هو بعينه هل الوجود
 فاذا كان الوجود شرطا لا يمكن العدم وامكان العدم لا يمكن الوجود فان
 الوجود شرطا لا يمكن الوجود وقد جعلت مناقبها هذا خلف واقول لفظ
 لا يمكن بالنسبة الى المعنى العام والخاص وبخاص ما يشارك الاسم بل قوله على ان يرضى
 بالاعتبارات الثلثة بالاستشراك واما قوله على ما حثه وهو الواجب والممكن ليس
 بالاستشراك بل بالنواظ والاشتيك **اشارة** الى اصول وشروط في اجتهات
الشرح الغرض من هذا الفصل انه لا منافاه بين الوجود للحالي وبين الوجود
 معاينه لاربعة فاما انه لا ينافي الامكان العام لان واجب الوجود مفعول عليه هذا
 الامكان مع انه ممتنع عدمه واما انه لا ينافي لا يمكن الخاص لان الوجود بالضرورة
 المشروطة يصدق عليه لا يمكن الخاص واما انه لا ينافي لا يمكن الاستقبال فان
 المناقاة بين الوجود والعدم تبلغ من المناقاه بين الوجود وامكان العدم لان الشيء
 الذي يكون في الحال بمجرد ان يخرجه عن المتحرك في ثباتي الحال فاذا لم يكن بين المتحرك
 في الحال واللا متحرك في الاستقبال منافاه لان لا يكون بين المتحرك في الحال والوجود
 المتحرك

المتحرك في الاستقبال منافاه كان اولى **قال** واعلم ان الدائم عن الضرورى **اقول**
 الشخص له حالتان وجود وعدم فاذا كانت العنايه سلوبه عنه في جميع زمان وجوده
 فلا شك انها لا يكون سلوبه عن عدمه سلوبه العنايه دائما لذلك الشخص مع لذلك
 التلب عن ضرورى وقد ثبت دامت من غير ضرورة **قوله** واعلم ان السالبة الضرورية
اقول كان الفضيحة الدلائل كخلف حالها بنقدم التلب على الرابطة وناخه
 عنها لذلك الرباعية بخلف حالها سعدم حرف السلب على الجهة وناخه عنها فاذا قلت بالضرورة
 ليس كانت اجتهت متقدمة على التلب فكانت الضرورة حاصلة لذلك التلب واذا قلت
 ليس بالضرورة كان التلب متقدما على الجهة رافعه لها فالتلب الضرورية لا يصدق
 على لا يمكن وسالبة الضرورة يصدق عليها وهكذا القول في السالبة الممكنة فان لا يمكن
 حاصل لذلك التلب وسالبة لا يمكن يكون رافعا لا يمكن وذلك اذا قلت بالوجود
 الاشئ كانت اجتهت الوجود حاصلة واذا قلت ليس بالوجود كانت ذلك رافعا لذلك اجتهت
 واعلم ان قوله السالبة الوجودية التي بلا دوام عن سالبه الوجود بلا دوام يشعر
 بان الوجود من ما يكون للحلم فيه غير دائم فان الدائم سواء كان في اللبنيات او في الجزيات
 خارج عن الوجود **اشارة** الى تحقيق التلب الموجه في اجتهات **الشرح** ان
 للفضايا شرايط في جانب الموضوع لا يخلف باحلاف انواعها وشرايط بخلف باحلاف
 انواعها اما في جانب الموضوع فالمعشبر وختم امور **اقول** انا اذا قلنا كل ح
 لم نعز به كليم ح ولا الجيم الحلى بل كل واحد واحد وهما يحتاج الى الفرق من هو ما
 اما الفرق بين الوجود والحال فاولا ان الوجود مفهوم بجزاياه والوجود مفهوم بجزاياه وباسا ان
 الحرة الخارج والذاتية الذهن وثالثا الاجرام ساهية والجزيات غير مشاهية وادبا
 ان الوجود محمول على جزائه والوجود محمول على اجزائه والفرق بين الوجود والحال هو ان
 كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة بل كل واحد من اجزاء الكل ليس بكل والجميع

توضيح

كل واذا ظهر الفرق بين هذه المفهومات فنقول اذا قلنا دلح عني نابه كل
ولحد من لحد ج كلك ذلك من حيث هو كل ولا للجيم اللحن الثاني لا يعني به ما يكون
حقيقته ج بل اعم من ذلك وهو كل ما يكون موصوفا به سواء كان في الحقيقة حقيقته
او كانت عارضة له فاننا اذا عني بنا بقولنا كل متحرك ما يكون حقيقته المتحركة فقط
الكل ما يوصف بالمتحرك لما كان يوجب ادخال موصوعات المتحرك في الحكم التي
لحكم به على المتحرك لان ساعد عقد القياس الثالث انما لا يعنى به ما يكون موصوفا
بالجسيم دائما بل ما هو اعم من ذلك وهو ما يكون موصوفا به سواء كان دائما او غير
دائم كما فاننا اذا قلنا كل محمول فلا يعنى به ما يكون متحركته دائما بل ما يوصف
بالمحركه سواء كان ذلك دائما او غير دائم الرابع لا يعنى به ما يكون موصوفا
بالجسيمه بالقوة فان الذي يكون بالقوة لا يكون موصوفا بالحكمه بل يعنى به ما
يكون موجودا بالجسيمه في الخارج بل ما هو اعم من ذلك وهو الذي يفرض العقل انه
ج سواء كانت الجسيمه موجوده في الخارج او لم يكن فاننا يمكننا ان نقول كل مثلث
شكلى وان لم يوجد شئ من المتلثات في الخارج ثم بعد هذه الشرايط قد نفهم ذلك
على وجهين احدهما دل واحد ما هو عند العقل ج بالفعل وقد فرضه العقل
لذلك الثاني دل واحد ما للجسيم حاصله له بالفعل سواء كان ذلك حال الفرض
او قبله او بعده وقد عرفت الفرق بينهما وان هذا الثاني اعم من الاول وان كان الاول
هو المصطلح عليه في العرف فهذا ما يتعلق بحايب الموضوع واما ما يتعلق بحايب
المحمول فذلك ما يختلف باختلاف الفضايا والسبح فيها بالملقه لانها بالنسبه الى الوجوه
كالتي بط بالنسبه الى المركب والبييط يجب تقديمه على المركب فنقول
انما المطلق هو ان كان ج على الوجه المذكور فله ايضا ب من غير ياداه انه موصوفا
به دائما او غير دائم مشروطا او غير مشروط فان كل ذلك يخص نفس الموصوفه

دائما

وانما احترنا لعه له دون لفظه موصوف و يوصف و وصف كرهية استعمال
الالفاظ الموقن فيها يرا حمله مطلقا **قوله** فان زدنا شيئا آخر فقد وجدنا ذلك
الريادة مثل ان يقول بالضرورة كل جرت **اقول** فدينا انه من زيد على
ما ان ثبوت الحكم او لا سونه بيان كيفية ذلك الحكم كانت الفضييه موجهه و **ج**
بلا فها بالصوره يات فاذا قلنا دلح جت عندنا به كل ما يقال له ج على الوجه المذكور
فهو ب مادامت ذاته موجوده مثل ان يقال هل ضاحك انسان معناه كل ما يقال
له ضاحك سواء كان ذلك دائما او غير دائم فهو ما دام ذاته موجوده انسان مثل الضاحك
وبعدها **قوله** ومثل ان يقال دلح ج دائما **اقول** لما فرغ عن الضرورية شرع
في الدائمه ومعناها كل ج على الصفة المذكورة فهو موصوف بب دائما مادامت الذات
موجوده واما ان الدوام في الكليات هل يوجد من غير ضرورة فذلك ليس على المنطق
لانا قد بينا فيما مضى ان النوع اذا كان يوحد في شخص واحد فالدوام هناك قد يوجد
من غير ضرورة وان كان للنوع الخاص فالظاهر جواز الدوام فيها من غير الضرورة وانما بالالف
قد يوجد الدوام في الجزئيات من غير ضرورة وجميع الجزئيات احقيقه الواحدة فلها طبيعه
واحدة فاذا جاز الدوام العاري عن الضرورة في بعض جاز ذلك في كل بعض فاذا جاز الدوام
جائزه دل ذلك من غير ضرورة **قال** ومثل ان يقول **اقول** لما فرغ عن
الدائمه عقربا بالوجودية فاذا قلنا بالوجود دلح جت عندها به كل ما يقال له ج على الوجه
المذكور فانه يقال لا دائما بل اما في وقت معين مثل الكسوف للشمس او غير معين مثل
الشمس للانسان او كسب شرط غير دائم مثل قولنا كل محمول متغير فان الثغريه دائمه
بدوام المحمول وهي غير دائمه بدوام وجود الذات فان قيل لماذا يدل لها هنا من
اقسام الوجودي الضروري بحمول المحمول فنقول ذكره اقسام الوجودي ماله سوى
دوت بعينه وذلك لاسم ما يكون له ضرورة في وقت معين مثل الكسوف وما الاصول له

زوت معين من ضرورة مثل الكتابة للانسان ودراسة الاصول لها مثل التي يحب
 المحمولى واعلم ان نفس الوجودية هاهنا ضمن الدائمة من غير ضرورة بل انصرفه على ما
 يلون سونه لاداما **قال** **ومثل** ان يقول كل واحد ما يقال له **فانه** يمكن ان يوصف
بب اول ان قوما جعلوا المطلقه ما يكون الخلق فيها على ما وجد في الماضي اذ الحاضر
 والميل بلون الحكم في عمل ما سيوجد في المستقبل والضرورة ما يكون الحكم فيه على ما يوجد
 في برار منه الثلث ونفس المطلق والميل والضرورة كذلك جابر لكنه غير مناسب للفرض
 فاذا قلنا للشيء انه ضروري او ممكن عنينا به ان يثبت محموله لموضوعه ضروري
 او ممكن وعلى هذا الاعتبار الالوان اجتهات الالكيفية **بج** فاما على ما قالوه فاجتهدت
 للسور وعلى هذا التقدير اذا قدرنا زمانا الاوحدفة للحيوانات الا الانسان فعند
 ذلك يصدق ان كل حيوان انسان اي دل ما في الوجود من الحيوانيات فهو انسان ولذلك
 يصدق فيه لا شيء من الفرس فحيوان فانه اذا لم الفرس موجودا في الخارج استحالة ان يكون
 موصوفا في الخارج بلحيوانيه وكذلك يصدق قولنا يمكن ان يكون كل حيوان انسانا اي يمكن
 ان لا يوجد في الخارج من الحيوان الا الانسان هذه العصا صادرة تحت السور وان كانت
 كاذبه تحت **بج** ولما كان المطلوب من الغضايا حال حملها الا غير ذلك الشيخ ان هذا
 الاعسار غير مناسب **اشارة** الى تحقيق الكلية السالبة في اجتهات **الشرح**
 لان سر اطر الموضوع المختلف باختلاف اصناف الموجبات فلذلك اختلف لحدود
 كيفيتها في السلب والاحباب ولا ان جهاتها الاختلف باختلاف كيفية انتساب محمولاتها
 الى موضوعاتها فلذلك التسمية والمافزع الشيخ عن لخصا اقسام الموجبة شرع في شرح
 الاقسام في جانب التسمية وكانه يباغ الموجه بالمطلقه فكل ذلك بداها في السالكين
 فالسمية المطلقة هي التي يسلب عنها محمولا ومعلوم ان السلب اعم من السلب الدائم او
 اللادائم او المقيد بشرط او لا مقيد فالسمية المطلقة هي لم يعرض فيها الا للسلب

مزم

بحيث

تحت بلون محتملا لكل الاقسام لان المرجح هو ان ينظر فيها الا الاحباب تحت بلون محتملا لكل
 الاقسام **قال** لكن اللغات التي يعرفها **اقول** لما من حقيقة الشاكلة الكلية
 المطلقة اراد ان يبين انه ليس يوجد في اللغات لفظ يدل عليها لانه بل يفيد امر ازايدا
 على ذلك وهو دوام سلب المحمول بدوام وصف الموضوع فاذا قلنا لا شيء من حوت يفيد
 ذلك استمرار عدم البايته مادامت الجسمية خالص وهذا ثبت في الوجود زيد على السلب
 المطلق فان سلب عمل الموضوع اعم من السلب الدائم بدوام وصف الموضوع وبالكلمة تقولنا لا
 شيء من حوت يوهم العموم في الاخصر والازمان وبرا احباب الكل لا يوجب ذلك واما
 كانت الالفاظ المستعملة في السلب الكلي يفيد هذه الزيادات لان السلب المطلق
 غير معقول بل ما لم يلن طاريا على الاحباب **الحفص** والعقل لكن العقل لا يلتفت
 الى طرده علمه الا للون وفعالته والالوان رافعاله مالم يكن مقتضيا للعموم وكان
 من الواجب ان يفيد هذه الالفاظ التعميم في النيات ولكننا تعلم ان نفس السلب
 اعم من الدائم وغير الدائم والموقت وغير الموقت **وقوله** وهذا قد غلط كثيرا من
 الناس ايضا في جانب الكل الموجب **يريد** به ان بعض الناس اعتقدوا انا اذا قلنا
 كل حوت فانه يفيد دوام البايته بدوام الجسمية فاما لو قدرنا شيئا من العميات
 خاليا عن براتصاف بالمائية في بعض برار منته لم يلن ذلك الجسيم باء فلا يكون كل حوت
 وقد فرضناه لذلك هذا خلف فاذا ن قولنا كل حوت انما يصدق اذا كان كل حيوانا
 بالبايية مادامت الحمية حاصله له وعلى هذا بلون الالفاظ المستعملة للاحباب
 المطلق يفيد زيادة على ذلك وهو دوام ثبوت المحمول بدوام وصف الموضوع واعلم
 ان هذا الوهم وان كان قد وقع لبعضهم في جانب الموجب الكل لكن ان وقوعه في جانب
 الكل السالك اقوى لما بينا ان السلب لا يلتفت اليه الا ليكون رافعال الاحباب وذلك
 انما حصل من السلب العام للاوقات واما الاحباب فهو معقول بدائه فمن الاعتبار

والعقل

٥٢
 وحقيقته سواء كان دائما او غير دائم **قال** بل السلب الال المطول **قوله**
 انه لما بين ان اللفاظ المستعملة في السلب الال المطول موهمة للدوام اجتنابا في استحواج
 لفظ بدل على السلب المطلق من غير تلك الزيادة وهو قولك كل ج يبلون ليس ب او قولنا
 كل ج يلب عنه **قوله** من غير بيان وقت وحال يعني اذا لم يذكر مع ذلك ما يدل
 على بيان الوقت في دوامه ولا دوامه او على بيان الحال في اشتراطه او عدم ذلك
 وهاتان العاربان يشبهان الموجه المعدوله لان حرف السلب فيها جز من
 المحمول لا يدخل عليه لان معانيهما كل ج هو موصوف بسلب ب وظاهر ان ذلك
 موجه لا سلبه ولا حل ذلك قال اولى الالفاظ به ذلك يعني هاتان الصيغتان وان لم يكونا
 موصوف للسلب لانهما في المعنى يفيدان السلب مع انهما من بعد الالفاظ عن ايهام الدوام
قال واما في الضرورة فلا بعد **قوله** لما بين ان قولنا
 لا يمشي ان قولنا لا يمشي من حركت يوم الدوام وقولنا كل ج ليس يبلون ب لا يومه ذلك
 بين ان الفرق انما يطرده كل الظهور في المطلقة اما الضرورة فلا يمتنع ذلك فيها
 اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام وعند ذلك جاد اظهار الفرق بين هاتين اللفظتين
 في الضرورة من وجها آخر لكن ذلك لا يتم الا بتقديم مقدمة وهي ان حق الجملة ان يكون مقدمة
 على الرابطة متصلة بها لانهما صفة لذلك الارتباط ذالة عما ذكره او ضعفه فيقال
 كل انسان يجب ان يكون حيوانا كل انسان ممنوع ان يكون حجرا كل انسان ممكن ان يكون
 كاتباً وفي السلب ان يقال كل انسان ممكن ان لا يكون كاتباً ولذلك جمع الجهات
 لن المستعملة في اللغات تقدم اجماع على الموضوع والرابطة والمحمول جميعاً فيقال
 ممكن ان لا يكون احد من الناس كاتباً ان الجملة اذا ازيلت عن موضعها الى جانب الموضوع
 نصر الجملة جهة العميم والخصيص لجهة الربط ويصير المعنى ان يكون جميع الناس باسمهم
 ممكن ان يكون كاتباً وكانت اجمعه جهة الربط فان المعنى ان كل واحد واحد من الناس يمكن
 ان

ان يكون كاتباً وكانت اجمعه جهة الربط فان المعنى ان كل واحد واحد من الناس يمكن ان
 يكون كاتباً وبين المعنيين فرق لا اول مشكوك فيه عند الجمهور فان من الناس من
 نقول بحال ان يكون كل الناس كاتبين حتى لا يوجد واحدا الا وهو كاتب والثاني
 غير مشكوك فيه والمعنى الواحد لا يكون معلوما وعرف معلوم فظهر ان اجمعه اذا كانت متقدمة
 على الموضوع كانت العموم ولم يكن ساواها لراحد الا بالقوة وان كانت متأخرة عنه
 مساوية بالرابطة كانت جهة الحمل والحكم وكانت ثنائيا لراحد بالفعل فظهر الفرق
 من هذه اجمعه **اشارة** الى تحقيق الجزئيتين في الجهات **الشرح** قد بينا ان
 بعضهم ظن ان الاعجاب الال لا يصدق الا عند الدوام والشيخ اراد ههنا ان يبين
 بطلان ذلك وذلك لان احوال الجزئيات بالاعتاق لا يعض واذا صح احوال الجزئيات
 من غير دوام صح ذلك وكل واحد من الجزئيات واذا صح ذلك كل واحد من الجزئيات
 صح ذلك ايضا **الال** فظهر بذلك ان الحكم الال لا يعض الدوام سولات السلب
 او في احوالها **قوله** هذه الحجة بعينها بوجوب صحة الدوام والكليات
 من ضرورة لانه لما صح ذلك في كل واحد من الجزئيات صح في الال وباقي الاشارة الاشكال
 فيه **اشارة** الى تدارك ذوات اجمعه **الشرح** لما فرغ من بيان الجهات
 سرع في بيان لزوم بعضها لبعض واللائم على قسمين منه يكون مساويا للزوم ومنه ما يكون
 اعم منه فليدر المسارعات المتعاكسة ولا تعرف ان الجهات ثلثة

الطبقة الاولى للوجوب

واجب ان يوجد • ليس بواجب ان يوجد • ليس ممكن العام ان لا يوجد
 ممنوع ان لا يوجد • ليس ممكن ان لا يوجد • ممكن العام ان يوجد
 هذه الطبقة لانها متلازمة فكذلك مقلباتها التي هي لعاضها الضاملا منه
الطبقة الثانية للامتناع

واجب ان لا يوجد • ليس بواجب ان يوجد • ليس بالممكن العام ان يوجد
ممنوع ان يوجد • ليس بممنوع ان يوجد • ممكن بالمعنى العام ان يوجد
الطبقة الثالثة للامكان

ممكن ان يكون • ليس بممكن ان يكون • ممكن ان لا يكون • ليس بممكن ان لا يكون
فاما اللوازم الغير المتساوية ان تقيض كل طبقة لارم غير مساوية للطبقة الاخرى فان الجهات
لما احصرت في الثلثة كان رفع الواحد منها صلا دقا على الراسين الاخرين فلو ان هو اعم من كل
واحد منها فعلى هذا قولنا واجبت ان يوجد يلزمه الطبقة الثانية وهو انه ليس بواجب
ان لا يوجد وما يلزمه ونقيض الطبقة الثالثة وهو انه ليس بممكن ان يكون وان لا
يكون واما الطبقة الثانية وهي واجب ان لا يوجد يلزمها نقيض الطبقة الاولى
وهي ليس بواجب ان يوجد وتساير ما يلزمه ونقيض الطبقة الثالثة وهي ليس بممكن
ان يكون او لا يكون والطبقة الثالثة وهي قولنا ممكن ان يكون يلزمها نقيض الطبقة
ويلزمها الممكن العام معدولا ومحصلا وهو ليس بممكن ان يكون ليس بممكن ان لا يكون
واعلم اننا جعلنا الامكان عارضا عن سلب الامتناع امسح جعله من باب اللوازم لان المفهوم
من قولنا ليس بممكن بالمعنى العام ان لا يكون هو انه ليس بممكن ان لا يكون ومعناه انه
ممنوع ان لا يكون فاذا انحصرت قولنا ليس بممكن ان لا يكون هو نفس قولنا ممنوع ان لا
فكيف يمكن جعل من لوازمه فان لازم الشيء يجب ان يكون مغايرا له لكننا اذا جعلنا
الامكان العام امرا وراسلنا الامتناع استقام الالزام لاجله صرح الشيخ به في باب
الامكان فقال بامكان وهو الذي يلزم رفع الامتناع لاجرم استقام على مذهبه جعل
من اللوازم فاما على ما ذكرنا ان الامكان هو نفس الامتناع ان اريد امسح جعل من اللوازم
وناقى الراجح لا يحتاج الى الشرح **النهج الخامس** في تناقض القضايا وعكسها **استتار**
اللام حل في التناقض هو اختلاف قضيتين بالاحجاب والسلب على ٢٤

ان

يقضى

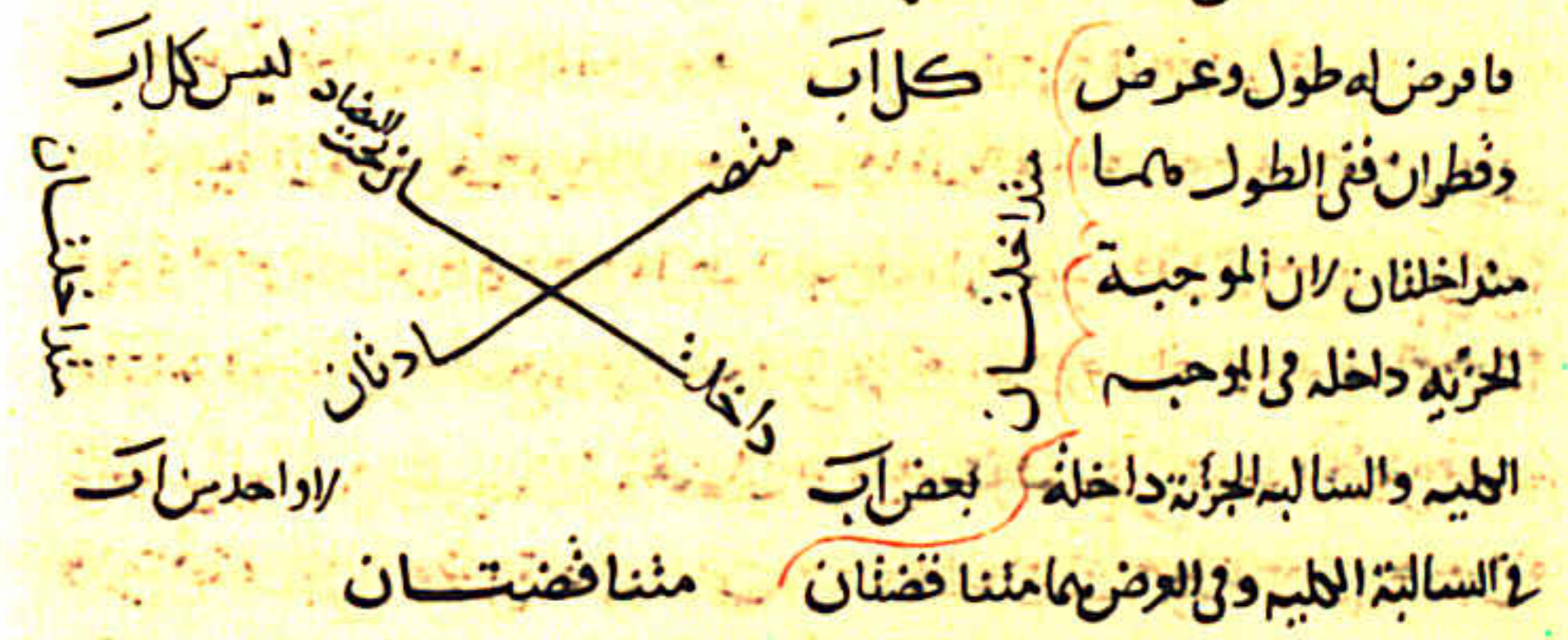
بعض لذاتها ان يكون اجراما الى آخره **الشرح** القضايا المحلفة نارة لاختلاف
محو لانها مثل ما يقال العدد زوج العدد فرد ونارة لاختلافها بالسلب والاحجاب مثلا
يقال العدد زوج العدد ليس زوج والتناقض انما تحقق عند اختلاف القضيتين بالسلب
والاحجاب ولما كان لاختلاف المطلق اعم من لاختلاف بالسلب والاحجاب لاجرم ذكر
اولا الاختلاف لانه كالجنس وقوله بالاحجاب والسلب فصل عن سائر الاختلافات
ثم ان القضايا المحلفة بالسلب والاحجاب قد يكون متنافية وقد لا يكون وذلك اذا كانت
محو لانها محلفة غير متنافية والمتنافية قد يكون متنافيا لذاتها وقد لا يكون مثل ما يقال هذا الشيء
الشيءان هذا الشيء ليس بحيوان فانها يتبين القضيتين المتنافيتين للذي لانهما اذ لو لم يكن
يلزم من قولنا ليس بحيوان انه ليس بالانسان لم يكن بين قولنا هذا الانسان هذا ليس
لحيوان متنافاة فادون المتنافاه بين الانسان والاشياء بالذات وبينها وبين
الاشياء بالاحجاب بالعرض فاجعل فالشيخ من جهة بعض لذاتها ان يكون احدا ما بعينه او
بغير عينه صادقا واذ كان كاذبا واعلم ان الصادق والكاذب متعينا في الواحد والمتع
واما في الممكن فالصادق والكاذب متعينا في الماضي والحال واما في المستقبل فانه
لا يجوز ان يكون ان يكون الصدق والكذب متعينا فيه الا ناد قلنا زيد يقوم فالصدق
انما متعينا لو كان قيامه وعدم قيامه متعينا ولو بعين ذلك بحيث سمع تعزم لان
ذلك واجب الامكان ولخرج عن قدرته ولاحتياره ولما لم يكن ذلك علمنا انه لا القيام
والانتركة متعينا ولما لم يكن الا في نفسها بعين وبعض الصدق والكذب تبع لغيب الخبر
لاجرم لم يزل احد القولين متعينا للصدق والكذب واعلم ان الامر وان كان في الطامير
كاذبنا لانه عند التحقيق ليس كذلك فان الممكنات باسرها مستندة الى واجب
الوجود ولعل واحدتها وقت مفرد وجد محدود لا يمكن ان يقع الاعل ذلك الوجه فان
نظر اليها من حيث هي فلا صدق علمها الا الوجود ولا العدم وان نظر اليها من حيث هي

مرتبطة باشباهها المنهية الى واجب الوجود فعند ذلك بلون للواحد منها مجرد وجود
واجل معلوم وبلون القول المطابق لذلك صادقا والذكي المطابقه بلون كاذبا بلحن
لا يميز بين الكاذب والصادق منه وليس اذا لم يمكننا معرفة الصادق معه وجب ان يكون
الصادق متعينا في نفسه وما يوضح الحال منه ان الصدق والكذب لغيره بانه للقول الاحاذ
وهي يندعي موصوفا ومحلا معيننا فاذا قلنا زيد فهم ريد لا يقوم فاما ان بلون الصدق
حاصل في الواحد منها فذلك الواحد نفسه بلون موصوفا بالصادق والصادق في نفسه
منغير واما ان لا يكون حاصل في واحد منهما فيجوز بلون كل واحد منهما خاليا عن الصدق
والكذب وذلك محال ولما ان يكون كل واحد منهما يكون وجه خاليا عن الصدق ثم يكونا
حاصلين فيهما وذلك غير معقول فقوله وان لم سعيه بعض الممكنات عند جمهور القوم
بعض الصدق والكذب في الممكنات لمرسقباليه لا يتعين على المشهور لاعلم الحق **قال**
وانما يكون التقابل الى قوله مما عدناه عن مختلف **اقول** الفضايا المخصوصة
وهي التي موضوعاتها اشخاص انما يتم التناقض فيها عند حصول سربط سبعة اول
الحاد الموضوع فانك لو قلت العين مبصرة العين غير مبصرة وعنت بالعينين
لم يتناقضا الثاني الحاد المحمول الثالث الاضافة الرابع الحاد الجزو والكل
الخامس الحاد القوة والفعل السادس الحاد الزمان والمكان ان كان الشئ مكانيا السابع
الحاد الشرط وهذه الشروط عدتها في آخر النهج الثالث واعلموا ان اشراط الحاد
الاضافة عند المحقق راجع الى الحاد المحمول فانك اذا قلت زيدا ابو خالد فالمحمول بالحقيقة
هو ابو خالد واذا قلت زيد ليس باب بعض لشخص آخر فالمحمول الموضوع ليس شيا
واحد ولا جرم لم يحصل التناقض لان المحمول فيها ليس بواحد ههنا القول اشراط
القوة والفعل فانك اذا قلت السيف فاطع اى صلاحه القطع السيف ليس يقطع اى بالفعل
فانما لم يتناقضا لان المحمول مختلف واما اعتبار الجزو والكل فذلك ايضا راجع الى اعتبار وحدة
الموضوع

الموضوع او المحمول فانك اذا قلت الربحي اسود اى بشرته الزنجي ليس باسود اى
سنة فانما لم يتناقضا لان الموضوع ليس بواحد في احدي الفضل البشرية وفي الاخرى
السنن واما اعتبار الشرط فهو ايضا قريب من ذلك لانك اذا قلت لراسود جامع للشمس
فالمعلوم عليه هو الذات الموصوفة بصفه السواد واذا قيل لراسود ليس بجامع فالمعلوم
عليه هو الذات لامع السواد والذات مع السواد غير الذات لامع السواد بلون ذلك
لعدم وحدة الموضوع ولذلك وحدة المكان فانك اذا قلت زيد جالس اى في الدار فالمحمول
هو الجلوس في الدار مثلا واذا قلت زيد ليس جالس اى في السوق فالمحمول هو الجلوس
في السوق وذلك عايد الى اختلاف المحمول وكذلك اذا قلت لزامو حود في هذا الزمان ليس
بموجود اى في زمان آخر فالمحمول لاول هو اللون في زمان معين والمشوب هو الكون في
زمان آخر فظهر ان كل الشروط عند التحقيق عايد الى اعتبار وحدة الموضوع والمحمول
قال فان لم يكن الفضية شخصية الى قوله مثل الحرف في مادة بل يمكن **اقول**
لما بين ان التناقض لا يحصل في المخصوصات الا عند حصول الشرايط المتبعة اراد ان
يسر ان المخصوصات لا تحقق التناقض فيها الا عند حصول شرط ثامن وهو اختلاف
بالكمية وذلك لان اللين والجزو يتبع الوجوب والامتناع وان كانا نفسان الصدق
والكذب ولكن ليس ذلك لذواتهما بل لاجل المادة والالكان لراقسام حاصلان في كل
المواضع وليس لمر كذلك فان اللين في زمان كاذبان والجزو يتبع صادقتان فعلمنا
ان ذلك لراقسام لاجل المادة **قال** بل التناقض في الآخرة **اقول** لما
بين ان لراقسام لا يحصل في جميع المواد المتنفقات في اللمية ذكر ان لراقسام لا بد من
من لرا حلاف بالكمية لا لا بد من لرا حلاف بالكمية وذلك بان بلون احدي الفضل
كلية والاخرى جزوية ثم ذكر بعد ذلك ان الشرايط السبعة المذكورة لا يفي في الفضايا
الوجه مثل الصرود والممكنة بل لا بد مع تلك الشرايط من شرط آخر لتحقيق التناقض

الاضافة
وحدة

م شرع بعد ذلك ليراد الفضايا المحلقة بالكيفية والكيفية من المواد الثلث ومن
 ان اقسام الصدق والكذب حاصل في كل ما وغرضه من ذلك ان الفضايا اللطوا عن ان يكون
 واجبه او ممنوعه او ممكنه وتبين ان ذلك لاقتسام حاصل في كل ما لا جرم وجب ان يكون
 ذلك لراقسام لانفسها وذواتها لاجل المادة **وقوله** في آخر الفصل واعتبر من نفسك
 الصادق والاذن في كل مادة والمناسبات الجارية في محلفات المنة والكيفية **اقول**
 تلك المناسبات هي انا اذا وضعنا لوجها هكذا متناقضتان



ان الموجب الكليمت تناقض السالبة الكليمت والموجب الجزئية تناقض السالبة الجزئية
 واما القطران فالأخذ من طرف اليمين الايسر متضادان لان المتضادتين هما اللذان
 ممنوع اجتماعهما على الصدق ولا ممنوع اجتماعهما على الكذب والكليتان هذا جالها واما
 الاخذ من فوق الطرف برئيس المنهن الى تحت الطرف برؤس سميان الراحلة تحت الضاد
 ومرشاهما الاجتماع على الصدق في مادة لا مكان وتحميل اجتماعها على الكذب فبذلك
 اسباب المناسبات الحاصلة بين المحصورات لربيع المحلقة بالكيفية والكيفية

اشارة الى التناقض الواقع من المطلقات ان الناس قد افنوا **الشرح**
 انا قد بينا ان الموجب المطلقة هي التي ليس فيها الاثبات المحول للموضوع فاما بيان دوام
 ذلك الثبوت اولاد واهه فليس فيه البتة وكذلك السالبة المطلقة وهي التي ليس فيها الا
 التلب

فاما دوام ذلك السلب اولاد واهه فليس فيه واذا كان كذلك فالسلب المطلق لا ينافي
 لواجب المطلق لجواز حصوله ايا في زمانين بل السلب لا ينافي لواجب الا اذا اعم الازمنة
 كلها وليس ذلك هو الضروري اذ من الجائز ان يكون لواجب المطلق كاذبا والسلب
 الضروري ايضا كاذبا ولحق هو السلب الدائم العر الضروري فاذن بعض المطلقة هي
 الدائمة وبعض الموجب الكليمت المطلقة السالبة الجزئية الدائمة وبعض السالبة الجزئية
 منها هي الموجب الجزئية الدائمة وبعض الموجب الجزئية منها هي السالبة الجزئية الدائمة وبعض
 السالبة الجزئية منها هي الموجب الكليمت الدائمة **قال** واما المطلقة هي بعض **اقول**
 انا قد بينا ان الوجودي قد يراد به ما يكون ثبوت محموله لموضوعه دائما من غير
 ضرورة او ضرورة من عدم دوامه وقد يراد به ما يكون المحمول ثابتا للموضوع لا دائما بل
 وفنما وتبين ان الشرح وان فسره او لا بالتحليل يرادول لكنه بعد ذلك فسره
 بالتفسير الثاني وبسبب ذلك مختلفا حتى انفسه محله في العدد وعلى كل حال
 فلا يناقضه الا الدائم كما بيناه فيما مضى ثم ذلك الدوام ايا في الوجود واما في العدم وكلا
 القسمين اما الضرورة او لامع الضرورة فالاقسام اربعة الاول ما يكون وجوده دائما وضروريا
 الثاني ما يكون وجوده دائما ولا يكون ضروريا وهذا سر كان دوام الوجود الثالث
 ما يكون عدمه دائما وضروريا والرابع ما يكون عدمه دائما ولا يكون ضروريا وهذا السر كان
 سر كان دوام العدم فالوجودي ان شرطنا فيه ان لا دوام ثابت لاقسام الاربعة خارجة
 عنه ويكون احز التقيض ويكون بعض قولنا ما الوجود كل حث انه ليس بالوجود كذلك
 بل اما دائما بعض حث او دائما ليس كذلك وبقية قولنا بالوجود لاشي من حث انه ليس
 بالوجود لاشي من حث بل اما دائما بعض حث واما دائما ليس كذلك ولذلك القول
 في الحروبين فاما اذا اردنا الوجودي ما لا يكون المحول ضروريا للموضوع وادخلنا فيه الدائم
 الغير الضروري كاسا حرا تقيضه بله فاجزا بعض الموجب بله الذي يكون وجوده

دائماً ولا يكون ضرورياً والذي يكون عدمه دائماً وضرورياً والذي يكون عدمه دائماً
ولا يكون ضرورياً وأما الذي يكون وجوده دائماً ولا يكون ضرورياً فهو داخل في الوجودي
فالموجبه الوجودية إما تدفع إما ضرورة التلب أو ضرورة الوجودية والموجبه
الضرورية مخالفة للموجبه الوجودية في الكيف ولها مخالفة للسالبه الضرورية والدائمة
في الكيف فعلى هذا يجب اعتبار الدوام في الجزاء المخالفه للوجودية في الكيف فاما الجزؤ
الموافق لها في الكيف فلا يجب اعتبار الدوام فيه فطهران الوجودية إذا أخذناها
بالتفسير الأول كانت اجزاً تفيضها اربعة ويجب اعتبار الدوام في الموافق والمخالف
وإذا أخذناها بالنفس الثاني كانت اجزاً تفيضها ثلثه ويجب اعتبار الدوام في المخالف
دون الموافق وسر ان الدوام لا بد من اعتباره في المخالف على دلل الاحتمالات فاما في الموافق
فان اخرجنا الدوام الغير الضروري عن الوجود وجب اعتباره والا فلا وقد يتبادر اضطرار
نفس السمع للوجود في هذا الكتاب فانه حين ما عدا اقسام المطلقة العامه قال
وأما ما يكون ضروري من غير دوام او دوام من غير ضرورة وذكر بعد ذلك اذ عده من
المواقع ان الوجودي هو الذي يكون ثبوت محموله لموضوعه غير دائم واخرج عنه الدائم
وبالجمله فلا متناه في البراصطلاحات ولئن لا بد من تخصيصها حتى يقع بر اضطرار
في اجزاً التقيض ولما في هذه الموضع فقد ذكر في اجزاً تفيض الموجبه الكلية الوجودية
انه ضرورة التلب او ضرورة التجاب وهو غلط فان الدائم لا بد من اخذ في الجزؤ
المخالف ولعل ذلك انما وقع من الناسخ فانه اورد اجزاً تفيض الكلية السالبه
انه دوام التلب وبرايجاب ولذلك اجزاً تفيض الجزئين اعتبار الدوام وترك
الضرورة واعلم انه لما اعتبر في اجزاً تفيض السالبه الكلية الدوام في الجزؤ الموافق
والجزؤ المخالف اشعر بهدلبانه اخرج الدوام الغير الضروري عن الوجودي اذ لو كان
ذلك لخلافه كلهم قولنا بالوجود لاش من حيث انما يرفع اما بايجاب ضروري

اد الجابر

او ايجاب دائم غير ضروري او تلب ضروري واما الدوام الغير الضروري فلا يرفع
الوجود لانا ادخلنا فيه فعلى هذا لا يخاف ال اعتبار الدوام في الجزؤ الموافق فلما
اعتبره الشيخ علمنا انه اخرج ذلك عن الوجودي وقد دخله فلهذا مستنداً **قال**
والأختار ان قولنا **اقول** فرق بين قولنا بالاطراف للمبين وبين قولنا في
للس بالاطراف فان قولنا ليس بالاطلاق بصدق اذا كان الش ضرورياً وقولنا بالاطلاق
ليس بصدق اذا كان الش ضرورياً وانما احتاج الى هذا الفرق لانه لما بين ان تقيض الموجبه
المطلقة ما يكون رافعا لذلك الاطلاق وكان بين سالبه لاطلاق وسر السالبه المطلقة
نوع اشتباه فلا حرم اظهر الفرق بينهما **قال** فان اردنا ان نجد **اقول**
لما بين ان المطلقة ليس لها من جنسها بعض جواهر حيله في ان يجعل للمطلقة تقيضها من
جنسها وذلك بان يخصص برايجاب المطلق بما يكون بدوم المحمول فيه بدوام وصف
الموضوع وعخص التلب المطلق بما يدوم سلب المحمول بدوام وصف الموضوع
حتى اذا قلنا لاحت فهنا منه دوام البايته مادامت الحميمه حاصله واذا قلنا لاش
من حيث فهنا منه تلب دوام البايته عن مادامت الحميمه حاصله فاذا اصطلمنا
عاهدا كان قولنا لاحت بهذا المعنى سافضه ليس بعض حيث بالاطلاق وقولنا لاش
من حيث بهذا المعنى ينافضه بعض حيث بالاطلاق وفي هذا الموضع شك قوي فان
المطلقة التي جعلها الشيخ تقيضا لهذا الذي اصطلم عليه في هذا الموضع الخلو اما
ان يكون مطلقه بهذا المعنى او بالمعنى العام فان كان بهذا المعنى لم يكن تقيضه ان من
الحايز احماهما على الكذب وذلك اذ لم يكن ثبوته ولا تلبه دائماً بدوام وصف
الموضوع بل يكون ذلك بعض لراوقات مثاله قولنا لا واحد من الناس يضحك
مادام انشأنا وقولنا بعض الناس صلحك مادام انشأنا فانها جميعا كاذبان
وليسا مشتاقين وان كان معنى هذا الاطلاق لراطلاق العام لم يكن ايضا تقيضه

لصحة اجتماعهما على الصدق اذ من الجانبان يكون المحمول دائما بدوام وصف الموضوع
ولكن لا يدوم وصف الموضوع بدوام وجود الذات فاذا زال ذلك الوصف زال
ذلك المحمول فحذفنا لايكون دوام المحمول بدوام وصف الموضوع منا في السلب المحمول
عن الموضوع سلبا مطلقا عايناه فظهر ان المطلقة ان كانت عرفية لم يكن نقيضا
للعرفية لصحة اجتماعهما على الكذب وان كانت عامة لم يكن نقيضا لصحة اجتماعهما على
الصدق وحده وان نقيضه هو المطلقة العامة ولذلك قال ان اردنا ان نجد
للمطلقة نقيضا من جنسها ولم نقل من نوعها فان المطلقة كليس لهذه **قوله** العامة
يمكن ان يصدق مع هذه العرفية **فنقول** فديتنا في شرايط الموضوع انه اذا قيل
دلح فانه نعم على وجهين احدهما ما يقال له وقد فرضه العقل لذلك والثاني ما
يلون موصوفا بالحمية سواء كانت الحمية حاصله عند الحلم او قبله او بعده والمفهوم الاول
هو المعارف عند الناس وان كان المفهوم الثاني هو اعم وديتنا ان قولنا دلح متحرك ساكن
عبر صحيح على التقدير الاول صحيح على التقدير الثاني واذا حملنا كلام الشيخ على المعنى المنقار
صح واستفهام العلم لانا اذا قلنا دلح دلح ما دام دلح قلنا بس كل دلح دلح على إطلاق
العلم و اردنا به بعض ما يعال له دلح في حال كونه دلح سلب عن دلح صح الشافق وسحال
اجتماعهما على الصدق والكذب واما اذا حملناه على المعنى العام بوجه الشك والامكان
دفعه اصلا **قال** ومع ذلك فلا يعورنا مطلقا وجوديا **قوله** انا
اذا خصصنا المطلقة بما يكون المحمول دائما بدوام وصف الموضوع دخل فيه الضروري
وقسم واحد من اقسام الوجوه لان الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع لا
حكوا اما ان يكون وصف الموضوع دائما بدوام وجود الذات او لا يكون فان كان دائما
فهو الضروري المطلق وان لم يكن دائما فهو مثل قولنا دلح متحرك متغير لان المتغير به دامة
بدوام للتوكيد والمحلية عند دامة بدوام وجود الذات وطايرانه لا يلزم من دوام المحمول

براهم

بدوام

بدوام وصف الموضوع دوامه بدوام الذات فهذا هو الوجود العرفي **قال**
وان كانت الجملة **اقول** لما درع من الحيلة براديل دلوحلة ثابته وهي ان لا يحتاج
والسلب المطلقين اعما يتناقضا لاحمال وقوعها في زمانين فادعينا زمانا واحدا
وحملنا دلح دلح على الجيمات احاصله في ذلك الزمان وحملنا قولنا بس دلح دلح على جيمات
ذلك الزمان بعينه فلا شك انه حصل التناقض هناك وان قوما سلموا هذه الحيلة
لكن لا يمكن اعتبارها في دل الموضوع لانه ربما كان المطلوب الحكم على دل الاشخاص
لا على الوجودين في زمان معين دون غيره فطاهر ان هذه الحيلة ضعيفة **اشارة**
الى تناقض دوام الجملة اما الدائمة **الشرح** انا قد بينا في المطلقة العامة المناقضة
الا الدائمة فاذا كانت الدائمة نقيضه المطلقة فالمطلقة تكون نقيضا للدائمة
وذلك طاهر وهذا تبين ان الشيخ لم يجعل بعض العرفية عرفية بل مطلقة عامة لانه
زعم ان نقيض الدائمة هي العامة بمعنى العرفية ايضا هي العامة **قال** قولنا
بالضرورة **اقول** لما كانت الجيمات بلثا فان وقع الواحد منهما مصمما للآخر
مثلا اذ ارفعنا الوجب بقى الامتناع والامكان الخاص ومما داخل تحت الامكان
العام فلا حرم كان لازم نقيض الضرورية هو الممكنة العامة ودرجتها ان الفضاءيا
الموجبه نفايضا ما يرفع جهاتها فنقص قولنا بالضرورة دلح دلح للضرورة ويلزمه
بالامكان العام للضرورة ولما الامكان الخاص فليس ذلك لازما للنقيض بل
احد اجزائه وعرفت ان الامكان العاقى هو الذي لا ينعكس سالبه على موجبه يعنى
لا يلزم من صدق قولنا يمكن ان يكون صدق قولنا لا يمكن ان لا يكون فان قولنا يمكن
ان يكون دلح دلح فيه الواجب ولا يصدق عليه انه يمكن ان لا يكون وكان لازم نقيض
الضروري هو الممكن العام فلازم بعض الممكن العام هو الضروري لان قولنا يمكن ان يكون
مستلزم للواجب والممكن الخاصي فاذا ارتفع ارتفعا فلا يبقى الا الممتنع وقولنا يمكن ان

قوله

لا يكون منضمته للممكن الخاص والمنمنع فاذا كذب كذبا فلا سقى الا الواجب وبعد ذلك
فلا فائدة في التطويل بذكر الاقسام واما الممكن الخاص فنقولنا علم ان يكون فنقيضه
ليس يمكن ان يكون ولا يلزمه انه ممنوع ان يكون اكثر من لزوم انه واجب بمعنى ليس
لزوم الامتناع عند دفعه لو كان الخاص اول من لزوم الوجوب بل ليس له لازم من غير من
باب الضرورة واما ذلك احرا فيقضى عنه ما لا يكون ممكنا فهو اما واجب واما ممنوع
وباجمله لما كانت الجهات بلثا فعند ارتفاع الواحد من الانسان واذا قلنا ليس يمكن
فقد زال به المكان فلا حرم ببقى الوجوب ولا امتناع وباقى الفصل طاهر **اشارة**
الى عكس المطلقات العكس هو ان جعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع
محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب حاله **الشرح** وبما تشبهه
المحمول جزوه فيظن ان جزو المحمول هو المحمول وعند ذلك يقع الغلط كثيرا مثل ما اذا
قيل لاش من الحياطين الوند وهو صادق فاذا قيل لاش من الوند في الحياطين صار
كاذبا وانما كان لذلك لان المحمول في القضية ليس هو الوند بل الوند فاذا جعلنا
كل ذلك موضوعا استفهام الودم العكس هكذا وصار لاش مما في الوند الحياطين وطاهر
ان العكس انما يصح اذا جعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا **وقوله**
مع حفظ الكيفية يعني اذا كان اصل سلبا كان عكسه ايضا سلبا وان كان ايجابا كان
العكس ايضا ايجابا **وقوله** مع بقاء الصدق والكذب بحاله يريد ان العكس يجب ان يكون
مثل اصله الاصل الصدق والكذب ولو لم يكن كذلك لم يسم عكسا بل قلبا فاما
اذا قلنا لحيوان انسان وصدقنا وقلنا ليس لحيوان انسان كذبا فلا حرم لا يسمي
عكسا بل قلبا واعلم ان هذا الحد مستدرك لانه حاول كحديث مطلق العكس ثم
ذكره بحيث لا يتناول الا عكس الحملات وهو قد اعترف اولان الشرطيات المتصلة
بقيل العكس بمحدد العام بحيث لا يتناول بعض انواعه يكون باطلا بل كان يجب ان يقال

العكس

العكس ان يصير المحلوم به محكوما عليه والمحكوم عليه محلوما به حتى لا يتوجه الطعن
قال وقد جرت العادة بان يبدا بالاحسن **اقول** ان القدماء اعتقدوا
الاساليب المطلقة بعكس مثل نفسها وذلك باطل لانه من الجائز ان يكون لبعض الموضوعات
محمول مفارق اما اخص منه مثل الكتابة للانسان او جاريها له مثل الضحك للانسان
او اعم منه مثل المتحرك للانسان فحينئذ يصدق بالسلب المطلق ان يقال لاش من انسان
يضاحك او كاتب او متحرك ولا يصدق ان يقال لاش من الضاحك والكاتب او المتحرك
بانسان بل كل كاتب وضاحك بالضرورة للانسان فظهر ان السلب للمطلقة لا يقبل للعكس
وقوله فربما كان شئ من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شئ ولا يكون موجودا الا فيه
ولا يمكن سلب ذلك الشئ عنه **سريده** ان خاصية الشئ هي التي لا توجد الا فيه اذا كانت
مفارقة صدق بلها عن الشئ بالاطلاق ولا يصدق سلب الشئ عنها وكيف وهي لا يوجد
الا فيه **واعلم** انه لا فائدة في تخصيص ما ذكره باختصه فاننا بيننا ان العرض العام ايضا
كذلك فان المتحرك عرض عام للانسان لم يصدق سلبه عن كل الناس ولا يصدق سلب
كل الناس عن بعضه فاذا نخصيصه غير مفيد **قال** والحجة التي يحتجون بها يلزم
الا ان يوجد المطلقة على احد الوجهين **اقول** يريد بالوجهين ما اشار
اليه من باب بعض المطلقة احدهما سلبه في اطلاقها على مفهومها العرفي والباقي
مخصص السلب بوقت معين **قال** واما ان تلك الحجة كيف هي **اقول** يعرف
الحجة هكذا اذا صدق لاش من الحارة بانسان وجب ان يصدق لاش من انسان
حارة والا فليصدق بغيره وهو بعض انسان حمر وبعد ذلك يمكن تميم الحجة
بطرف ثلثة **براول** برافراض وهو ان يفرض شيئا معيننا يكون هو موضوعا بالحجة
وبرانسانيه يكون ذلك برانسان حمر وذلك بحر انسان يكون بعض الحارة انسانا وقد
كان لاش من الحارة بانسان هذا خلف ولما فرض عند الحرف في قياس من الشكل انا اذا

فرضنا شيئا معيناً هو حجارة وهو انسان العقدا القياس هكذا ذلك المعنى حجارة
وذلك المعنى انسان سمح من الشكل البالي بعض الحارة انسان الثاني ان يتبين
بالخلف معلوم اذا كان بعض الانسان حجارة بعض الانسان لان الموجب الجزئية
معلول لنفسها وذلك لان الشيء من الحارة انسان هذا خلف وهذا الطريق لا يمكن استعماله فاما
لم يعرف علس الموجب الجزئية فكيف يمكن بيان علس السالبة به والشيخ لما دلل طريق
الافتراض بانه لا يمكن استعمال علس الجزوي الموجب بقوله فاننا لم نعلم بعد
التعكاس الموجب الجزوي واعلم انه لو بين ذلك باستعمال علس الجزوي الموجب
لم يكن ذلك مفضيا الى الدور لان علس الموجب الجزوي لا يوقف على استعمال علس هذه
السالبة بل يمكن بيانه بالافتراض على ما يتأتى فادن العلية والاحتراز عن هذا البيان انهم لما
بيان علس السالبة استيقنوا ان علوا الى علس الموجب التي اجروها الثالث ان يقول
واذا كان بعض الناس حجارة وكان صادقا لاشي من الحارة انسان بلح من السطر لول كثير كل
انسانا انسانا هذا خلف **قال** واما الجواب عنها **اقول** عرضه ان
بشر هذه الحجة لا معنى في السالبة المطلقة لان عاينها انه لو لم يصدق علس تلك السالبة
وجبان يصدق من الحارة مع ذلك السلب ونحن قد بينا ان ذلك ليس ممتنع فان السلب
المطلق لا يصدق الدوام ولذا لا يحاط المطلق فلا يتناقضان كما بينا مثاله لاشي من الناس
لصاحك مع انه يصدق ان انسان صاحك **قال** واما على الوجهين الآخرين
اقول لما بيننا ان اليمين في السالبة المطلقة بين تمثيلها في العرفه فاننا اذا
قلنا لاشي من حارة مادام حارة يصدق لاشي من حارة مادام حارة والصدق نقيضه وهو
ان بعض حارة عند كونه حارة فلفرض شيئا معيناً ولين ذلك يكون البياية واليمينه لجمعنا
فنه فيكون بعض حارة عند كونه حارة وقد قلنا لاشي ذلك هذا خلف وقد عرفت ان العرفيه
يدخل فيه الضرورياتان وقسم واحد من الوجودي فان كانت السالبة دامة فلا يشك ان
عكسها

لا

عكسها يكون دائما فانما ان كانت وجوديه فزعم صاحب البصائر ان عكسها يكون وجوديا
فان لا يكون عكسه دائما لان عكسه وهو اصل دائما وهو في نفسه لا دام هذا
خلف مثلا اذ كان لاشي من ابيض اشود لا دائما بل مادام ابيض فلذلك لاشي من الاسود ابيض
لا دائما بل مادام اسود ونعم بعض العاضل من المناخرين ان الامر ليس كذلك بل علس الوجوديه
العويه المطلقة عرفيه والحق ما قاله هذا المناخر لانا اذا قلنا لاشي من الكاتب يساكن ملام
كاتبنا لا دائما فعكسه لاشي من الساكن كاتب مادام ساكننا من غير اعتبار شرط اللادوم فيه
لان ههنا دامن احدهما موصوف بالسائكنين مادام موجودا وهو لارض وبراخرى
موصوف بهاتي بعض برودات مثل بروداتنا وهو لارض لا يوصف بالانثيه دائما وهو الانسان
لا يوصف بالانثيه فيكون احدهما وهو لارض لا يوصف بالانثيه دائما وهو الانسان
لا يوصف بالانثيه في وقت ما وهو وقت كونه ساكنا لا دائما ولحون ان يورول عنه صفة
السائكنيه حتى يوصف بالانثيه بعد ذلك وباجمله فالانثيه والسائكنيه وصفان الخفا
قط لكن الانثيه قد يزول فيثبت السائكنيه والسائكنيه يزول عن بعض موضوعاتها حتى
سلبت الانثيه ولا يورول عن البعض ابدا ولا تثبت الكلية قط وما يدل على ما قلناه ان
علس السالبة الوجوديه لو كان وجوديا لم يكن اختلاط الوجودي والضروري متجانس
الشكل الثاني بلح ضروريه لكن الثاني كاذب على ما تعرفه فالقدم ايضا كذلك
وسعلم بان الشرطيه في باب الاختلاط فظهر ان السالبة الوجوديه المنعكسه
قد سعلت عرفه عامه وقد والحق عكسها ذلك وللشيخ اشارة الى هذان
الشفاهانه قال وهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل فانه كما انه لا يكون شي من اسود
ايض مادام اسود فلذلك لاشي من الازرق اسود مادام ابيض فالشيخ اورده هذا
المساله بان ذلك حارة الاجل ان ذلك واجب وصاحب البصائر جعله حجة على انه واجب
وهذا خطأ كما نلته هذا العاضل المناخر **قال** واما الحجة المحدثه التي اهم

أقول حاول بعضهم حجة أخرى سوى ما ذكره المعلم برادول وحكايتها في الشفا
 هذه العبارة ان كل ما كان مبايناً لبـ ومباين المباين مباين ايضاً فبـ مباين لـ
 ولا شيء من بـ وهذا العلم محل جد الانا اذا قلنا لا شيء من بـ فالباء مباين لان مباين
 للمباين بل الحميم هو المباين للمباين فلو وجب في مباين المباين ان يكون مبايناً لوجب
 ان يكون الشيء مبايناً لنفسه وباجمله فخالف المخلف هو الشيء فكيف يكون مخالفاً لنفسه
 فان اصلها وقالوا اذا كان لا شيء من بـ فعدا ثبنا سبها مباينته والمباينة بما يحق
 من الجانبين فلان بـ مباين لـ وحب ان يكون بـ مبايناً لبـ فعند ذلك نقول
 المباينة لفظه منجمله في المباينة المكانية والزمانية وللحد والحقيقة وسعد الاضاني
 كون الشيء مطلوباً عن غيره ومعلوم انه فالر يد بالمباينة هاهنا الا التلب فاذا قلنا
 لما كان بـ مبايناً لبـ وحب ان يكون بـ مبايناً لـ معناه انه لما كان احدهما مطلوباً
 عن الآخر وحصل يكون لـ مطلوباً عنه وهذا هو نفس الدعوى لا غير ويكون ذلك
 صادرة عن المطلوب **قال** وانما الموجه الكلية **أقول** في هذا
 الفصل بثمة دعوى اخرى ان عكس الكلية لا يجب ان يكون كلياً الثاني انه لا يجب ان
 يكون العكس كلياً الاصل في اجبه الثالث ان العكس يجب ان يكون مطلقاً عاماً اما سان انه لا يجب
 ان يكون كلياً لان المحمول قد يكون اعم من الموضوع فيكون كل لجا ذلك لخاص موصو فابدك
 العام ولا يكون احاد ذلك العام موصو فاذ ذلك لخاص ثم انه عقب ذلك سان انه لا يجب
 ان يكون العكس الاصل في اجبه وهو قوله ولا يجب ان انعكس مطلقه صرفه بلا ضرورة يعني
 الوجودية صرفه لا يجب ان يكون عكسها كذلك اذ من الجائز ان يكون احد الشئز واجب
 الشئز للآخر والآخر ممكن الروا عنه فان العاكب لا يوجد الا في الانسان وبرا انسان ضروري
 له وهو غير ضروري للانسان ولذلك المنفرد يكون بالضرورة حيواناً ذاتية وللحيوان
 دوارية ليس بالضرورة من نفسها فان المنفردية غير دائمة بدوام الحيوانية فان ثبوتة

في بعض برادوفات ولما كان عكس الوجودية تارة ووجودية تارة يكون ضرورياً وحب ان
 يكون العكس ما يكون مشتركاً بينهما وهو المطلق العام وهذا هو المطلوب الثالث
 فنه نظر لان المطلقه للعامة مستمله على الضرورية وعكس الضرورية على الحق باعتبار انه
 ممكن عام فعكس المطلقه التي لحد احماليه ان يكون ذلك عكساً للضرورة يجب ان يكون
 ممكناً عاماً ولذلك القول في الوجودية واما ذكر من بـ فافترض انه اذا كان كل بـ فبعض
 بـ لانا يمكننا ان نفرض شيئا وهو فهو موصو بالبائية والحميم بعص بـ
 وهو المطلوب فالجواب عنه ان الشيخ معترف بان عكس الضرورية ممكن عام مع ان
 ما ذكره حاصل هناك مبطل لهذا الكلام ولما فرغ عن الموجه الكلية **قال** وكذلك
 الموجه الجزوية انعكس مثل نفسها يعني كما ان الكلية انعكس جزوية فحكم الجزوية ايضاً
 لذلك **قال** فان كان الكلي والجزوي **أقول** لما ان عكس الموجه
 بالافتراض اراد ان سن ذلك للخلف ايضاً لـ فخص هذه الحجة بكون المحمول فيه
 دائماً بدوام وصف الموضوع وذكر صاحب البصائر ان هذا التخصيص غير مفيد لان الحجة
 غاية في دل المطلقات فاننا نقول اذا كان كل بـ فبعض بـ والا لصدق تقيضه
 وهو لا شيء من بـ دائماً فعكس شيء من بـ دائماً وقد كان كل بـ هذا خلف واداءات
 الحجة عامة في دل المطلقات لم يكن لتخصيصه بالعرفية فائدة اللهم الا ان يقال فانه **العصير**
 ان هذا البيان متوقف على ان عكس السالبة الدائمة دائمة وذلك لان عكس
 الموجه الجزوية ولانه يمكن سان عكس السالبة الدائمة دائمة بالافتراض والعلوم الدور
قال واما الحروية السالبة فلا عكس لها **أقول** لانه صدق تلب
 احاصر عن بعض العام ولا صدق سلب العام عن بعض الخاص فصدق انه ليس كل حيوان
 انسان ولا صدق ليس كل انسان ليس حيوان بل الصادق تلب ذلك التلب **انسان**
 ال عكس الضروريات **الشرح** اما السالبة الكلية الضرورية فن انعكس مثل نفسها

طرفين ليراد **الكل** اذا صدق بالضرورة لاشي من حيث صدق بالضرورة لاشي
 من ب **و** والا فليصدق لازم نقيضه وهو بالامكان للعام بعض ب **ح** فليغرض ذلك
 الممكن موجودا فان الذي يمكن وجوده اذا فرض موجودا لم يلزم من ذلك الغرض محال فان
 الذي لا يوجد الا اذا وجد المحال بلون محالا بلون محالا خلف وطهر ان وجود
 المملن لا يلزم منه محال واذا فرضنا بعض ب **ح** بالطلاق بعد ذلك بم المحل بطرفين
 ليراد **ك** ان نعلم بالواجب المطلقة حتى يصير بالطلاق بعض ب **ح** ودلان
 بالضرورة لاشي ب هذا خلف واعلم انه علم بان ذلك من وجه آخر وهو ان يقال
 فاذا كان بعض ب **ح** بالامكان العام فبعض ب **ح** بالامكان العام لان المملنة العامة الموجبة
 بعض ب **ح** ممكنة عامتا وقد كان بالضرورة لاشي هذا خلف للزم للسمع احترز عن ذلك لاحتياج
 بيان عكس الممكنة العامة الى السالبة الضرورية والثاني بالا ففرض بان يعين
 شيئا واحدا بلون فيه البايه والجيبي بلون بعض ب **ح** هذا خلف **قال**
 والموجبه الكلية الضرورية **اقول** اما انه لا يجب ان يكون عكسه كليا فلما
 ذكرناه في المطلقة واما ان هذا العكس لا يحط همه اصل فعدان العدم ما يعرفون
 ذلك بالضرورة وهو لطل لان بالضرورة كل كاتب انسان وليس انسان كاتب بالضرورة
 ولقد كانوا يعتمدون عن ذلك من وجهين الاول **يعولون** ما ان كون ليراد انسان
 كاتب يمكن فذلك لكون الكاتب انسانا يمكن لان مفهوم الكاتب مغاير لمفهوم ليراد انسانا
 ومفهوم الكاتب لا يفيض الانسانية السبب من خارج فاذا ليراد انسانية بالنسبة
 الى الكاتب من حيث هو كاتب بالامكان الثاني وبما يقولون فان ليراد الكاتب
 انسانا بالضرورة ولذلك كون ليراد انسانا ايضا بالضرورة لان ليراد انسان محال
 بلون كاتب ما دام كاتب وهذا ان الوجهان مما المراد ان بقوله ومن اراد **قال**
 عن هذا والشا محال فيه فلا يصدق فاما ليراد **قال** فهو ضعيف لان المعنى
 بوجوب

هنا

عكس

بوجوب الصفة للموصوف امتناع خلو الموصوف عنها في جميع اوقات وجوده ثم ان
 الصفة ولها بلون داخل في الموصوف وقد يكون خارجا عنه ومعلوم ان الشئ الذي
 يقال له كاتب فانه يجب ان يكون ثابتا موصوفا في جميع زمان وجوده بالانسانية
 وليس يلزم من صدق قولنا الكاتب من حيث هو كاتب لا يحتمل بلون انسانا صدق
 قولنا الكاتب لا يجب ان يكون انسانا فان اراد ان اساره الى الوجوب فله معينه
 وليس يلزم من نفي الوجوب كونه مخصوصه بفي الوجوب مطلقا اذ لا يلزم من نفي الكاصر
 بفي العام وانما فادنا الكاتب من حيث هو كاتب هو انسان يمكن ان يكون ثابتا
 لكننا علم ان المراد من قولنا ليراد انسان علم ان بلون كاتب هو ان مفهوم ليراد انسان
 البعض الكاتبة بل ان داف ليراد انسان ليعلم ان بلون كاتبا له ولا يكون كاتبا في
 واذا كان كذلك يجب ان يحقق مثل هذا ليراد في عكسه حتى يقول ان الكاتب
 علم ان بلون انسانا مره ولا بلون انسانا اخرى وان لا يعتبر بلون الزيادة المذكورة
 فاما ان لا يعتبر بلون الزيادة في ليراد وبعينه العكس فذلك ما بلون ليراد ليراد ليراد
 الثاني انما ضعف لان قولنا بالضرورة ليراد كاتب انسان لم نعلم به وجوب كونه انسانا
 مادام انسانا فلانه لا محوش من الممكنات عن هذا الوجوب بل عيننا به ان طبيعة
 الكاتب ممنوعة الخاوع عن وصف ليراد انسانية في جميع زمان وجوده ومعلوم ان اوصاف
 الانسان بالكتابة ليس على هذا الوجه وطهر ان هذه ليراد باطله متكلفه فاذا
 عكس الوجه الضرورية ممكنة عامية هذا ما ذكره في هذا الكتاب وفي الشفا انها مطلقة
 عامية والحق ما في هذا الكتاب ان العكس بلون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل
 بعد في الوجود مثل ان لا يصير بعض الناس كاتبا في هذه وجوده والمثمل من الضروري
 والمملنة الخاصة هو الامكان العام لا الاطلاق العام فان من شرط المطلق العام ان يكون
 دخل في الوجود ولون وقت واحد **قال** والموجب ليراد بالضرورة تنعكس

ايضا جرويه على ذلك القياس والسالمه لوجه الضرورية لا يعكس لما علمت ومثال
 بالضرورة ليس كل حيوان انسان بل كل انسان حيوان لسر ذلك اننا هذا
 ظاهر الاحتياج الى شرح **اشارة** الى عكس الممكنات **الشرح** اما القضايا
 الممكنة فليس يجب لها عكس في التلب فانها لست اذا صدق بالامكان العام او
 احاص الاشياء من الناس لما يتوجب ان يصدق باحد تلك الامكانيات الاشياء من الكائيات
 بافتنان واما في الاحباب فوجب لها عكس ولكن ليس يجب في الممكن الاحصاء ان يكون
 مثل نفسه اذ من الحيوان يكون سائر احدهما بلون ضروريا للآخر ولرأى ان يكون
 ضروريا على ما مر في باب الضرورة والقدما برعون ان عكس الممكن الاحصاء يجب ان يكون
 ممكنا خاصا وعندون ههنا بالعدول المذكورين في باب عكس الضروري الموجب
 ولما مرهن على انه لا يجب ان يكون ممكنا خاصا برهن على انه لا يجب بدم من تمام العام
 لانه اذا صدق ما يبرامكان كان دلالة صدق بعضه بالامكان العام والى
 فليصدق بعضه وهو بالضرورة لا شيء من ذلك فينعكس الاشياء من حيث وقد كان
 ذلك بالامكان هذا خلف وما في الاشارة عن النفي **الشرح السادس**
 في القضايا من جهة تصديقها ونحوه اصناف القضايا بالسنجعة فمما سالفها ومن
 حرك مجازيم اربعة **الشرح** ذكر الشيخ تقسيما لخصر مواد الحج وليس ذلك
 التقسيم متجرا مترددا بين النفي والاثبات بل هو لاجل ضم بعضها الى بعض وتقريب
 المتجانسات منها والا فالنقسام العرالمبشر ما سدرها ههنا فلاجل ذلك التفتينا
 هاهنا بما قاله ولقد دخل مر شرح تلك الاقسام **قال** فاما الاوليات **اقول**
 العلم هو ان يحصل في الدهن صورة مطابقة للمعلوم الخارج وقد عرفت ان ثبوت
 المحمول للموضوع في الوجود الخارج في بلون بواسطة وقد بلون بغير واسطة وذلك ما لا بلون
 بواسطة لا يتوقف على توسط امر ثالث فبلون حتم الدهن بنبوت ذلك المحمول

الشرح

لذلك

لذلك الموضوع لا بلون متوقف على الشعور بثالث متوسط والا كان ذلك جهلا بل
 كان الصاف احدهما بالآخر لنفس حقيقتها لذلك حصولها في الدهن بوجوب عمل
 الدهن للحكم بانفساب احدهما الى الآخر لان ذلك لا ينسب حكم لا بدله من سبب واذ لم يكن
 ههناك متوسط ثالث فان ذلك معلولا لحقيقتها ولصور العلة بوجوب صور المعول
 فكان ذلك المحمول في الخارج غير محمول بوسط بل هو محمول جهلا اوليا فكذلك في الدهن
 يجب ان لا يكون بوسط شي اخر بل يكون محمولا عليه جهلا اوليا وعلى هذا ما كان محمولا
 على الشيء في الخارج جهلا اوليا فهو ايضا في الدهن كذلك وبالعكس ولكن هذا انما يجب
 اذا حصل تصور الموضوع والمحمول على التمام والكمال واما اذا لم يكن كذلك بل انما عرفنا
 من جهة بعض اللوازم لم يجب منا قلناه لان علة ذلك الحمل هو حقيقة الموضوع والمحمول
 فاذا لم يحصل تصور حقيقتها بل المعلوم منها بعض اللوازم والعوارض والعلة لم يعرف
 من جهة علية بل من جهة الاحتمال عن الموشية فلا يجب حصول التصديق فعلى هذا
 من الاوليات ما هو اولي الحمل وهو الذي يكون تصور الموضوع والمحمول حاصل للكل من قولنا
 الشيء لاجل عجز النفس والاثبات ومنه ما لا بلون بينا للكل مثل قولنا الاشياء المتساوية
 لشي واحد متساوية لان ذلك ما ينسب على البعض ان تصور مفرداته غير حاصله بالتمام
قال واما المشاهدات **اقول** منها ان المحمول الذي يكون جهلا اوليا
 في نفس الامر فانه لا بد وان بلون جهلا اوليا في الدهن فاما الذي لا بلون جهلا اوليا في نفس
 الامر فانه يتحتم ان بلون جهلا اوليا في الدهن لان المحمول من حيث هو مالم يحصل
 فاذا التفت اليه من حيث هو وهو واجب ان يعتقد فيه تمامه حتى بلون ذلك الاعتقاد
 مطابقا للمعتقد والممكن من حيث هو ممكن لا يجب ان بلون حاصله فاذا ان التفت
 اليه من حيث هو هو لا يوجب العلم حصوله بل انما يعلم حصوله من العلم بسببه وذلك
 لست هو ذلك الموضوع وجوهه والا كان ذلك المحمول غنيا عن الواسطة في ثبوته

في ثبوته للموضوع بل سببه هو تلك الوساطة فاذا ذلك المحمول لا يعلم حصوله الا من
جه العلم بتلك الوساطة وظاهر ان المحمول الذي لا يكون اوليا في بفتح استحالة ان يكون اوليا
عند العقل ثم انه مما يقع به احساس سموت ذلك المحمول لحوارات ذلك الموضوع وكصل
في النفس من ذلك عند قوى الله لا يفيد اعنفاد الكليات لان احساس انما يكون في الجزويات
دون الليات والحس لا يفيد اعنفاد الكليات بقينا وقط الا اذا عضد العقل والحكم الكلي
بلون النار حرقه والسم ينير غير منقاد من الحس وحده كيف والحس لا سبيل له الا ال
ادراك هذه النار في هذه الوقت وفي هذا المحل واما الحكم الذي فانما يحصل من طرف آخر
ولعل ذلك احساسات الجزوية بسبب لا شعور والنفس لهول ذلك العول الذي من المبدأ
الغياض والجل ان الحس لا يفيد اليقين الذي احرم الشيخ عن درجه الاوليات وايضا
فلان الحس لا يفيد المطابق للحسوس الا اذا ابد الحكم العقل ولذلك فان الحس قد يدرك
المبر صغيرا من العدد والصغير كبير في الماء والتاكن متحركا لا عرض من في السفينة من
حمله حوله الساحل ومن المجرى سالنا في الظل ولولا فصل العقل وتميزه من الحس والبال
من ذلك الاصلط للمصواب بالغلط واذا امتدوحة الحواس عن يقف العقل وجب
تقديمه عليها **واما قول** كفضايا اعشاريه مساهدة قوى اخرى يدبره ان الذي حكم
منابان لنا فكريا وذكر او شهوة وغضا للسن من قبيل الحواس بل نفسنا الناطقة
هي الحالة لذلك لما كان المدرك للمحسوسات ليس هو جوهر النفس بل قوى جسمانية
من سبب النفس الاحرم جعل المدرك للمحسوسات عن المدرك لهذه الامور فان قيل
لماذا آخر السمع هذا الصنف من الفضايا عن اوليات قلنا لان الاول قضيه كليته
الوقوف بصدق الدهن بها الاعلى لصور موضوعها ومجولها على الوجه الذي وهذا
الصنف من الفضايا للسن من قبيل الهمات وايضا بالصدق لاوقوف على تصور
حقيقة الام اول بل على نفس حصول الام فيه سواء كان مسودا كحكمة الام اول
بل



الترقيع في هذا الباب

فظهر من اوليات **قال** واما المحربات **اقول** لتباين انبيال
بقول حاصل التجربة هو الحكم الذي بثبوت محمول لموضوع لمشاهدة ذلك في امور
جزوية وهذا هو **اسنقرا** و**الاسنقرا** ما شياقي لا يفيد العلم فلف جعل العلم
التجربة مقيدة لليقين فنقول الفرق بين التجربة والاسنقرا ان المشاهدات
لجزوية اذا جعلت حجة على الحكم الذي كان ذلك اسنقرا واما اذا ضم اليه قياس
كان ذلك تجربة مثاله ان السقمونيا اذا عرض له اسهال الصفرا وشوهد
ذلك على سبيل التكرار ثم عرف العقل انه ليس اتفاقيا فان اتفاقيات لا يكون
دائمة ولا اكثرية عرف ان ذلك من افعال السقمونيا واذ ليس ذلك اختياريا عرف
انه طبيعي واذ ليس ذلك عن جسمينه والاشناوت لاجسام في ذلك الفعل عرف
ان ذلك عن قوة حاصله فيه فحينئذ يهضم بان السقمونيا التي في بلادنا مسهله
للصفرا اذا كان المنفعل متعديا فالمفيد لهذا الحكم ليس مجرد المشاهدات الجزوية
بل المشاهدات الجزوية اذا خالطها القياس المذكور فاد اليقين فاما اذا انقصر
عالم المشاهدات في بيان الحكم الذي كان ذلك اسنقرا وهو لا يفيد اليقين ولقابل
ان يقول **انا لو توهمنا انه لا باس الا بلاد السودان فلا نكره على**
لحسن انسان الا اسود فهل يوجب ذلك بان يقع الاعنفاد بان كل انسان اسود
فان لم يقع فلم صار تكرير وقوع وتكرير لا وقوع وان وقع خطأ وصارت التجربة
غير وثوقها فنقول التجربة لا يفيد علما كليا مطلقا بل بشرط وهو
ان هذا الشيء الذي نكرر على الحس في الناحية التي فيها احساس تكرر يلزمه الاثر
المخصوص في الاكثر فيكون كليا بهذا الشرط لا كليا مطلقا وعلى هذا الوادة اذا
احدث من حيث هي واداه عن باس سود او عن باس في بلاد كذا صح الحكم الاكثري
والحكم مثل الاكثريه بعد واهم عن متغير واما اذا اخذت من حيث هي واداه عن



ناس فقط لم تكن التجربة مفيدة فان تلك التجربة كانت في ناس سود في بلاد مخصوصه
والناس المطلقون عن الناس السود وهذا السبب مع الغلط كثيرا في التجربة الجدل
اخذ بالعرض مكان ما بالذات فان الشيء اذ كان يوجد عند وجوده امر فان ذلك
الامر عن وصف عام والوصف العام معارف الموصف الخاص فالوصف الخاص ايضا
مفادون للحكم وان كان ذلك الوصف متساويا فوصفه الخاص المتساوي معارف للحكم
وان كان الوصف خاص احصر من الطبيعة التي للشيء فذلك الوصف الخاص عن ان
يلون هو الذي تكور علينا امتحاننا ويكون ذلك مما يلزم بهذه الكلمه المطلقة وحدها
عليه اخص من الكلمه المطلقة ويلون العقل عن ذلك مغلطا اما في تجربه فان مثل
ذلك وان كان لنا يقين بان الشيء الفلاني يفعل كذا لكن لا يكون لنا يقين بان كل ما هو
بدل ذلك الشيء يفعل ذلك الامر فظهر ان الحساس بالجزيات اذا انضم اليه القياس
المذكور لم يعد اليقين الكافي بل يفيد اليقين بالكثيره ذلك الحكم في البلاد التي تكور
الحساس بها فاذا اخذ مع هذه القيود كانت تجربه يفيد الحكم الدائم وان
التربه ذلك الحكم حكم دائم وان اخذ مع هذه القيود لم يكن تجربه مفيدة لليقين
بل ما اس مفيدة للظن الغالب فان كان ضرب من تجربه يتبعه بعض كل حكم على
عمر الشرايط المذكوره فيثبته ان يكون وقوع ذلك اليقين ليس عن تجربه بل عن
السبب المبين الذي يفيد اليقين وهو العقل الفعال او يكون تجربه كالمعده
وليس ايضا بذلك المعده الموزوم الذي هو العساس بل معد فقط فالفرق بين المحسوس
والمستفرا والمجرب ان الحسن لا يفيد رايكليا وهذا قد يفيد للفرق بين المستفرا
والمجرب ان الاستفرا لا يوجب يقينا كليا اصلا بل طنا غالبا والتجربه يوجب كلمه
بالشرط المذكور وهو اعساده التجربة بالقياس **قال** ولا محرم مجرى المحربات
لحدسيات **اقول** استعداد النفس لاكتساب الصور والنصديقات

سبع

سبع ذهنا وجوده ذلك لا استعداد مع فهم وجوده حركة النفس الى الفاص
للعدوه الوسط من لبقا نفسها مع حرسا وهذا القسم شديد المناصبه للمجربات
لانك اذا شاهدت اختلاف شكل النور القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس
وضممت اليه القياس المذكور من ان ذلك لو كان انفا فيا لما كان دائما عرفت انه
من الامار الفايضه عن جوهر الشمس فطهران التجربة كما انها لا يتم الا مشاهده و
ولذلك هذه الحدسيات للمشكل هو الفرق بينهما والممكن فانه ان يقال
اختلاف تشكل نور القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس لا يتوقف على فعل
بفعل الانسان حتى يعرف بواسطة ذلك المطلوب بل ما هو الدليل والعلامه
لذلك حاصله نفسه من ثبته له عرف ان نور القمر مستفاد من نور الشمس وحصول
الاسهال من السهوليات فانه يتوقف على ان يتناول له انسان باختياره حتى يطهر
عنه بعد ذلك الاسهال ودل ما كان يعرف المطلوب موقوفا على فعل الانسان فذلك
سبع تجربه وما لا يكون كذلك الدليل حاصله الا انه موقوف على ثبته المنسوب له
فهو ليس حدسياتم لقابل ان يقول **ان** ان اختلاف تشكيلات القمر
عند اختلاف قربه وبعده من الشمس فسجيل ان يكون الا اذا كان نور القمر مستفاد
من الشمس والعلم بذلك ضروري وكان ذلك في الاوليات وان كان ليس كذلك فلا بد فيه
من البرهان فلا يكون ذلك من مبادئ البرهان بل من الامور المطلوبه بالبرهان
ثم ان اس الهيثم علم رساله دلرفها ان هذ ولجبه **قال** وكذلك الفضاء
النواتريه **اقول** الاخبار اذا طاعتت وبوافقت وعلمنا ان المجرب
لم يلق بعضهم بعضا وليس هناك احوال المواطاة والموافقه على اللذب فعند
ذلك يحصل اليقين بوجوب اخبارهم ولما كانت الاخبار لا يفيد اليقين الا عند الحزم
بانها ليست من الاكاذيب وذلك الحزم بانه يحصل من كثيره المجربين وباره من سائر

مكون قضاؤه في غير المحسوس كاذبا وانما تعرف كذب الوهم من وجوه الاول
انه ينكر موجودا غير محسوس ثم انه يساعد على المقدمات الموجهة لذلك الموجود
ولو كان حكمه الاول صادقا لما حكم بما يوجب بعض حكمه الثاني ان ذاته ونفسه
غير محسوس مع انه موجود وكان حكمه بان كل موجود محسوس كاذبا فان قل هذه الفضاءيا
شبيهة بالاوليات في قوتها وظهورها ثم انه تبين بالعقل كذبها فاذن هذه المبادي
العرف حصفها ولا يتم خطاها الا بعد التأمل والفكر فيكون المبدأ محتاجا الى
المبدأ بلون دورا فنقول الحزم باثبات المحمول للموضوع قد يكون
مجرد حصول صورتهما في الذهن ودلون بسبب آخر مثل الحس والوهم او للعادة
او لانفعالات فان كان ذلك اكمل لذاتهما كان مجرد حصول تلك النسبة
فيكون الاوليه الذهنية مطابقة للاوليه الحسية وان لم يكن كذلك بل السلفية شي ما ذكرناه
لم يحبان يكون ذلك الجرم يقينيا وكيف وكيف والوهم عما جز عن ادراك ما ليس محسوسا
وحكم الحالم فيما لا يدركه والخط به لا يكون في محل التوق والصواب وباني هذا الهم عن
عن الشرح النهج السابع وفيه السروع في التزليب الساني الذي للمخرج
الشرح المحج لا استعلم التركيب الا عن الفضاءيا والفضايا بتركيب عن
المفردات فتركيبا حجة في الدرجة الثانية اشارة الى القياس والاستقراء
والتمثيل اصناف ما يحج به الشرح اقسام مرادله في اثبات ما ليس له
حجة نقلية دلجة القبول وان كانت الحجة النقلية حاصلة للمنه ارفع بها فلا
يتمثل بها وما حكمه فاصناف ما يحج به في مرادله العبر النقلية بلنة المعاسر والاشقرا
والتمسك وقد ساني اول هذا الشرح ليقفه هذا الحضر ويعني بما مع الاسماء القياس
المقسم الذي سمى الاسماء التام وما مع التمثيل باذكرة الجديون من الحاق العايب بالشاهد
بواسطة الطرد والعكس والسر والتقسيم قال فاما الاستقراء القول

الاستقراء

الاستقراء هو اسباب ان كلما موجب على ايا اخر او منسكوت عنه لوجود الال الاول
في موضوعات الال الساني وحرو مائه والال الاول هو المحمول والطرف لراكبر فالال
الساني حقه ان جعل حكمه حدا وسط وموصو عانه حقا ان بلون صغريات لكن
اذ جعل الال الساني فالاصغر وجعل موضوع عانه في مكان مراد وسطا فان ذلك استقراء
مثاله اذ افلنا الاسنان والفرس والثور حيوان وكل حيوان يحرك فكه لمراسفل
عند المضع ابع الاسنان والعرس والثور يحرك فكه الاسفل عند المضع اما اذ افلنا
الاولى اصغر والاصغر اوسط وحفظنا الاكبر مكانه فقلنا كل حيوان اما انسان
او فرس او ثور وكل انسان وفرس وثور يحرك فكه الاسفل عند المضع ابع كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضع فدرجع هذا الى صوغ القياس الذي ساني شرحه
الا ان الاول وسط امور كثيرة هي جزويات للحيوان وهذا الخلوا اما بعد جميع الجزوات
له لذلك الكلي واما ان كل الجزوات بل بعد لراكبر مع ايهام انه قد عد الكل فالاول
هو القياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وانما ينفع به بشرط ان لا يوجد الجزوي
المشكوك فيه في اجزاء القياس وانما يمكن ذلك على وجهين الاول ان يكون الكل
كتمل القسمة الخاصة من وجهين ثاني اذا وقع الشك ان الناطق مايت ام لا فنصف
جزويات للحيوان لا من جهة انقسامه الى الناطق وغير الناطق بل من جهة انقسامه الى
الماشي وعر الماشي ووجد المايت محولا على الماشي وعر الماشي فحينئذ يميز ان كل حيوان
مايت ثم يقول والناطق حيوان ابع ان الناطق مايت الثاني انا اذ ابينا
ان كل حيوان مايت بالاستقراء وهو ان كل حيوان اما ناطق واما غير ناطق وكل ناطق
وعر ناطق مايت افاذا ان كل حيوان مايت فاذا وقع الشك في جزوي من جزويات
الناطق انه هل هو مايت ام لا اجل الشك في اذراجه تحت الحيوان انفعنا بذلك
الاستقراء ان الشخص وان كان داخل تحت الاستقراء لكن ذلك لا يدخل مجبول

مقول ربحوان ولا حوان ناظق او عر باظق وعل باظق وهو مايت
 فتح فزيد مايت ولو ان دعول زيد تحت الناظق كان جليا بينا لما دخلناج الى هذا
 الاستقرا واما ان الاستقرا ناقص وهو الذي عناه الشيخ في هذا الباب مطلق
 الاستقرا فانه لا يفيد الاظنا لانه اذا كثر الجزويات فرما كان حكم ذلك الجزوي الاقل
 للخلاف والصافانه اما ان بعد الحروي الذي وقع الخلاف فيه اولم يعد فان عد كان حكمه
 معلوما قبل ذلك الاستقرا فلا يكون الاستقرا مبينا له وان لم يعد فرما كان كذلك الواحد
 لخلاف الباقي وان التمساح الحول فله الاشغل عند المضع لخلاف ساير الحيوانات بل ربما
 ينفع به في التجربه ولكن على الوجه الذي ذكرناه **قال** واما التمثيل
اقول اذا قلت السما مشكل فيكون حادثا كالبيت فان وقع النزاع
 في حدوثه فهو السما وذلك يسمى الفرع والذو وقع لارتفاق على حدوثه وهو البيت يسمى
 الاصل والذي ايشترك الاصل والفرع فيه وهو التشكيكية هو المسمى بالمعنى والعل والحدوث
 الذي هو المطلوب سمي للحكم فيقولون القياس لا بد له من اركان اربعة وهذا ايضا
 ضعيف اذا يلزم من اشتراك الشئ في وصف اشتراكها في كل وصف فان المخلفات
 قد يشترك في بعض صفاتها وكيف والمخلفات مشتركة في اختلافها وكان يجب ان يكون
 المخلفات متماثلات وذلك باطل وذلك باطل ولما عرف الاكياس منهم صغوف هذه
 الطريقة فالوا هذا انما يتم ببيان كون المعنى علة للحكم وذلك من وجهين **لا اول**
 الطرد والعكس وهو عبارة عن بان ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى وعدمه عند عدمه
 وهذا ضعيف لان بيان هذا الطرد والعكس اما ان يكون في كل الصور او في بعضها وان
 كان في كلها احتجنا الى ان نبين ان الحدوث لازم للشكل في محل الخلاف فحينئذ يتوقف ثبوت
 هذه الحجة على ثبوت محل الخلاف وان بينا ما في بعض الصور لم يجب ان يكون في كل الصور ذلك
 لاحتمال ان يكون محل الخلاف على خلاف ساير الصور **الثاني** البر والتقسيم وهو

ان

ان حدوث البيت اما ان يكون لوجوده اولونه فانما بنفسه او لجسميه واول
 باطل والا كان دل موجود قائما بنفسه حادثا فيجب ان يكون لجسميه واذا كانت الجسميه
 علة الحدوث فكل جسم حادث والاعتراض عليه من اربعة اوجه **لا اول**
 انه لا يجب ان يكون كل معللا بعلة والالكانت عليه العلة مستدعية له اخري الى ما لا نهاية
 له وان كان من اهل علم ما لا يعقل فرما كان الحكم في الاصل غنيا عن التعليل فيكون التقسيم
 باطلا **الثاني** ان لا فاشام منتشرة عن مجرمة فمن الحايان يكون علة الحدوث
 وصفا اخري سوى هذه **لا** ووصاف المذكور واهل العلل والمعرض لا يجب ان يفاد
الثالث لما للحم ولكن انما كانت العلة جمع **لا** ووصاف المعدودة لا آجاده **الرابع**
 سلمنا ان العلة محصورة في القسم الباقي لكن بحمل ان يكون منقسما الى قسمين ويلون للعلة
 خصوصية احد قسميه مثلا علة كون البيت حادثا ليس هو مطلق الجسميه بل جسميه
 مخصوصه فيبطل التمثيل **قال** واما القياس فهو قول مولف اذا سلم ما اورد
 فيه **اقول** القياس يقال على معنى **لا** الا ان النفسانية المتالفه
 باليقا بودي الى الصدوق بئس آخر **الثاني** القول المسالف من فضايا يلزم عنها غيرها
 وهذا اللزوم عنه ليس هو من حيث هو قول فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يجب ان
 يتبعه لفظ آخر او لا يتبعه ولان من حيث هو قول مسموع بل من حيث هو مسموع باي لغة
 كانت دالة على معنى معقول ومعنى اللزوم ان ذلك اللفظ يجب ان يقرر عنده **لا** ان القياس
 فعال على هذين القول الذي هو كالجنس للقياس يقال هذين لكن القياس المعقول يكفي
 اذا كان المطلوب برهانيا واما الاربعة الاخرى فانها محتاجة الى المسموع وقولنا
 من صاها احتراز عن المعدمه اذا سلم ما اورد فيه بعين انها متى سلمت لزوم عنها غيرها
 سواها من نفسها مسلمة كالبرهانيه او منكرة لكنها محال لو سلمت لزوم تسليم النتيجة
 كالجدي والخطابي والسوفسطابي فانه اذا قيل للماء عين وكل عين فانه يبصر فاما ان

الفضية الى افرادها والنسبة وان كانت دائمة للنه ايبقى بعد حمل الفضية لاجرم
لا يكون من قبيل الحدود وانما سميت للمرذات حدودا تشبها بالحدود والرياض يكونها
اطرافا لما تركب عنها فاننا اذا قلنا كرت وكردا فليجيم والباء والالف هي التي تركب
عنها القياس وهي الحدود ثم ذكر ان المقدمات لا يجب ان يكون مسلمة بل يجب ان يكون بحال
متى سلمت لربحت عنها النتيجة وقد ذكرناها **اشارة** خاصة الى القياس والقياس
على ما حققناه بمن **الشرح** القياس لخلوا ما ان يكون السجحة او نقيضا مذكورا
فهو صرحا او لا يكون وهو اول سمي استثنائيا والساني افتراضيا اما الافتراضي فيثابته ما ذكرناه
في الفصل الذي مضى واما استثنائي فتعرف انه قد يكون موصلا وقد يكون منفصلا وان
المنج من المتصل فسمان لحد ما ما استثنى فيه عين المقدم حتى يتبع عين التالي مثل قولنا
ان كان عدله غنيا هو الاظلم لان عدله غني اسح عن السالي وهو انه لا ينظم والثاني
ما استثنى فيه نقيض التالي مثل ان حال ان كانت هذه الحمى حمى يوم هو لا يغير البنفس نغبرا
شديدا ثم يستثنى بعض السالي وهو لونها غيرت مسبح بعض المقدم وهو انها
ليست حمى يوم فالقسم لاول الاسماي الذي يكون عي في السجحة فهو حاصل بالفعال
والقسم الثاني هو الذي لا يكون بعين النتيجة فهو حاصل بالفعال لهذا هو فائدة هذين
المثالين ثم اعلم ان الافتراضيات اما ان يكون من الكلمات فقط او من الشطيات فقط
او يكون مختلطة والشرطيات اما ان يكون من المصلاات فقط او من المنفصلات
فقط او يكون مختلطة وفي هذا الباب ذكر الشيخ الكلمات باصنافها وقد تراها على
الشرطيات لبساطتها وذكر من الشرطيات ما هو اقرب الى الطبع وبعد الفراع عن
اصناف الافتراضات شرع في الاستثنائيات وبعد الفراع عن انواع الاقيسة دل بعض
نواع الاقيسة ولو اخرجها **اشارة** خاصة الى القياس الافتراضي **الشرح**
للاقيسة هو منسوب ومنسوب اليه واذا كانت النسبة هي المحولة طلبنا شيئا
يعرفنا

ذلك المحمول مثلا اذا اردنا ان نعلم ان الجسم هل هو محدث ام لا فالمطلوب ان الحدوث هل هو ثابت
للجسم ام لا فعند ذلك يطلب شيئا بالاساس الثبوت لهما ولين مثلا ذلك المؤلف فان
ثبوت الحدوث للمولف معلوم وثبوت المؤلف للجسم معلوم فهذا الثالث لا بد ان يكون
الى كل الطرفين نسبة معلومة ولا شك انه حصل بسبب اتسابه الى الطرفين مقدمتان
فهذا الثالث المنسب الى الطرفين به يعرف حال النسبة المحولة من الطرفين ويسمى الاوسط
لانه يكون واقعا في وسط الترتيب كما نضاف للجسم بالمولف والمولف بالمحدث فهو
واقع في وسط الرسم الذهني فيكون واقعا في وسط الترتيب الخارج عما حققناه
فيما مضى فلا جرم يسمى اوسطا ظاهرا فلنا ان القياس الواحد لا بد فيه من حدود
ثلاثة اثنان منها موضوع المطلوب ومحمولة والثالث هو الذي ينسب اليها جميعا ومن
انه لا يمكن ان يربط الحدود او ينقض من هذه الثلاثة فلجم المذكور في المقدمتين هو اوسط
وقد عرفت انه لما ذاب يسمى الاوسط وموضوع المطلوب هو الاصغر ومحمولة هو الاكبر وانما سمي
الموضوع بالاصغر لان في الفضية الكلية يملن ان يكون الموضوع من الموضوع المحمول وشميل
ان يكون المحمول اخص من الموضوع بل اما ان يكون متساويا او اعم منه فلما كان الموضوع اخص
من المحمول لاجرم جعل الموضوع اصغرا والمحمول اكبرا والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى
والتي فيها الاكبر الكبرى واجتماع الاصغر والاكبر تسمى النتيجة وهاهنا بحث لا بد منه وهو
انا حكمنا هاهنا بوجود تكرر الاوسط وحكمنا ايضا انه متى كان مكررا كان منجرا اما ان
ففيه اشكالان الاول انا اذا قلنا آ مساو آ وب مساو ب ففي هذا القياس
الاوسط ليس بمنكر وتكرره والسجحة ليست بحاصلة من اجتماع الطرفين اما ان لا اوسط
غير متكرر لان المقدمة لاول هي قولنا آ مساو ب فالالف هو الموضوع والمساوي آ
هو المحمول ثم اذا قلنا وب مساو ب جعلنا موضوع هذه الفضية الباء فقط وليس هذا
عام محمول ههنا المقدمة لاول فان محمولا كان هو المساوي ب الباء فاما ان لا اوسط

عن مثل كذا ان نتج ان آساو ^{ما} و ^ب فموضوع هذه النتيجة هو آ و هو موضوع في الصغرى
 اما محمولها هو مساو لآ مساوي ^ب وليس ذلك محمول الكبرى فان محمولها هو مساوي ^ب
 فقط فظهر ان بعض لا وسط جعل جزوا من الاكبر فان قيل هذا القياس وان كان
 في الظاهر كما ذكرتموه ولكن عند التحقق لم يرد متكرر لان تقديره هكذا آساو ^ب وكل
 مساو ^ب هو مساو ^ب فنجح آساو ^ب فنقول هذا باطل بوجه لرادك
 هو ان ^ب اما ان يكون مساويا لآ او لا يكون فان لم يكن مساويا لآ لم يجب ان يكون المتساوي
 لآ مساويا لآ فالكبرى كاذبه وان كان ^ب متساويا لآ فنقولنا لما هو مساو لآ
 دخل فيه ^ب فادخلنا على كل ما يتساوى ^ب ان يكون مساويا لآ وهذا ايضا كاذب لان
 المساواة بعد المغايرة ان قولنا وكل ما يتساوى ^ب هو مساوي ^ب قضية لا يعرف
 صدقها الا اذا عرفنا ان ^ب يتساوي ^ب وان مساوي المتساوي مساوي واذا تعذر معرفة
 صدق هذه القضية الا بيراد القياس على الوجه لرادك فكيف يمكن تصحيحه بيرادك على
 هذا الوجه بل يصرف ذلك بيانا دوريا الثالث هب انا اذا جعلنا الاوسط في
متكرراته ولكنه بدون ذلك ايضا فان بداية العقول فاضيه بان آ اذا كان متساويا
لآ و ^ب مساويا لآ وحب ان يكون آساويا لمساوي ^ب وان لم نخط بالبال فلفتموه
 الاشكال الثاني انهم انفقوا على ان المحمول في المحمول في الشيء يجب ان يكون محمول
 في الشيء مثل ما اذا قلنا الدرر في الحققة والحققة في البيت وحب ان يكون الدرر في البيت
 ولما وسطها هنا غير متكرر لان قولنا الدرر في الحققة محمول ليس للحققة بل للحققة ثم اذا
 اعدنا والحققة في البيت فعدنا بعض المحمول ولا نخطرن بال معقل ان ^ب ليس من
 المحمول بل هو كالرابطة لان المحمول بالحقيقة هو هذه الفينة لان محمول الشيء صفة وفي
 قولنا الدرر في الحققة جعلنا الحصول في الحققة واللون في صفة الدرر لانا جعلنا الحققة
 صفة لها بظاهر ان لرادك وسطها هنا غير متكرر فهذا ما يتعلق بهذا الموضوع واما
 الموضوع

كما
 في
 قوله

الموضوع الثاني وهو قولنا اذا كان لرادك وسط متكرر انتهى ففيه الاشكال المذكور
 من انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس لزم ان يكون الانسان جنسا وهو كاذب
 والجواب المشهور عنه ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس ليس هو الحيوان المحمول
 على الانسان لان الحيوان لا بشرط ان يكون معه غيره غير الحيوان بشرط ان لا يكون معه
 غيره كما عرف والجنسية محمولة على الحيوان المجرد وهو صورة عقليه وهو غير محمول بل
 المحمول عليه هو الحيوان المطلق الذي لم يشترط فيه شئ اصلا فلما اختلف الوسط لاجرم
 لم يلزم لراتاج وهذا الجواب ضعيف من وجوه اما اولها انه اذا كان الحيوان الذي حمل
 عليه الجنس غير محمول على الانسان ولا على الفرس وسائر الانواع فلا يكون الحيوان الجنسي
 مقولا على شئ من اقسامه بل هو الحيوان من حيث انه عرض لما نه جنس بمعنى ان
 يكون مقولا على شئ اصلا فضلا عن ان يكون مقولا على كثير من مختلفين الخفايق وايضا لان
 الشيخ هو الذي يعلم ان الحيوان بشرط التجريد لا يكون جنسا بل جزوا او مادة فانه لما
 اراد ان يفرق بين الحيوان اذا كان جنسا وسنم اذا كان مادة قال في الشفا
 ان الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا هذا القدر وان يكون ما بعده
 خارجا عنه فان مادة الانسان وان اخذ بشرط ان يكون حيوانا فقط من غير ان يلفظت
 الى شرط التجريد ورتياد كان ذلك جنسا وهذا الكلام كثره في كتاب الشفا في عدة مواضع
 وهذه ناقصة ما ذكره في حل هذا الشك وايضا فان الحيوان بشرط التجريد
 يكون جزوا والجزء اقدم من الكل في الوجود فيكون الجنس سابقا على النوع في الوجود
 فلا يكون الفصل مقوماله ويلون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له
 وكذلك ما ابطله الشيخ في فصول المقالة لرادك من كتاب البرهان ومن خامسة الالهيات
 فلنرجع في الحقيقة اليه فظهر ضعف هذا الجواب في شبه ان يكون الجواب ان يقال
 للحيوان الذي حمل عليه الجنس هو الحيوان المحمول على الانسان لا كيف اتفق لكن

بشرط ان يكون محمولاً معه على حقيقته اخرى وبالحكم فالحال المشتركة هو الجنسية
فاعتبار حملها على الانسان وحده ليس ذلك جلا حال المشتركة فلا يلزم اسم الجنس
للحيوان عند ما يكون محمولاً على الانسان من حيث انه كذلك وهاهنا جواب اطهر منه
وهو اننا اذا قلنا الانسان حيوان فان قلنا والحيوان جنس واسم الجنس مهملة فكانت
جزئية فلا يصح وان قلنا وذل حيوان جنس كزيت لان ذلك يخص من الحيوان ليس بجنس
اشارة الى اصناف الافتراضات الجملية **الشرح** الاوسط اما ان يكون
محمولاً في احدى المقدمتين موضوعاً في الاخرى واما ان يكون محمولاً فيهما واما ان يكون موضوعاً
فيهما والاخرى بنفسه الى قسمين فاما ان يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى واما ان
يكون موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فالاول يسمى بالشكل الاول فان الترتيب الطبيعي
غير حاصل الا في ان الذهن ينتقل من الموضوع الى الوسط الذي هو بين الثبوت له ومنه
الى المحمول فيكون البراءة وسطاً في نفسه اوسطاً في الذهن فلا جرم كان ادراكه سهلاً هنيئاً
ثم هذا الشكل ان عكست كبراه صار البراءة وسطاً في محمولاً في المقدمتين وهو الشكل الثاني
ولذلك يريد السامع الى البراءة بعكس الكبرى وان عكست صغراً صار البراءة وسطاً في موضوعاً
فيها وهو الشكل الثالث ولذلك يريد الشكل الثالث الى الاول بعكس الصغرى وان
عكست مقدمتيه جميعاً صار البراءة وسطاً في موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى وهو الشكل
الرابع وهو في غاية البعد عن الطبع لتغير كلنا مقدمتيه عن النظم الطبيعي ووقوع البراءة
على طرفي القياس **وقوله** لا يصح منها شيء عن جزئية وبيير ذلك لان البراءة انما تحصل اذا كان الحكم
من احدى المقدمتين متعدى الى المقدمتين الاخرى واذا ما جاوزت لم يجب ذلك الاندراج
ولا يلزم النتيجة واعلم ان القضايا التي جعلناها سبع الممكنة العامة والمطلقة العامة
والمطلقة المنعكسة والضرورية والوجودية العامة والوجودية المنعكسة والممكنة
الخاصة فاذا قلنا كل واحد من هذه صغرى وضممتنا الى الكل حصل في كل شكل تسعة

واربع

وان يكون نوعاً من الاحتمالات فليكن هذا مصوراً عندك فانه عظم السبع **الشكل الاول**
هذا الشكل بشرطه في ان يكون قياساً منقحاً القريبه **الشرح** هذا الشكل اذا كان
صغراً موجباً وكبراه كلياً اتيه واذا فقد الشرطان او احدهما فلا ينتج اما بيان انه
عند حصول الشرطين ينتج فلما ذكره في الدباب وهو ان الصغرى اذا كانت موجبه دخل
الا صغرى البراءة وسطاً اما لانه انما الصغرى كلية او بعضه انما جزمه ثم اذا حكم
على البراءة وسطاً حكم سلباً بان واجاباً بان ذلك للحلم داخل الى ما تحت البراءة وسطاً فلا جرم
بان منقحاً واما بيان انه لا يجب الاثنان عند اختلال احد الشرطين فلانه اذا كانت
الصغرى سالبة حتى بان البراءة صغراً مابيناً للبراءة وسطاً امكن ان يكون الاكبر المقول على البراءة وسطاً
مقولاً ايضا على الاصغر وظلما اذا كان البراءة وسطاً داخل تحت الاكبر مثل ما اذا قلنا
الاشياء من الفرس بالانسان وكل انسان حيوان والحق ان الفرس حيوان والحمل انما ان يكون
الاكبر المقول على الاوسط غير مقول على الاصغر مثل ما اذا قلنا الاشياء من الفرس بالانسان
وكل انسان ناطق والحق ان الفرس ينطق فظهر ان الصغرى السالبة لا تمنع واما
ان الكبرى الجزئية لا تمنع فلان الاوسط ربما كان اعم من الاصغر فاذا حكم على نقيضه بالاكبر
فذلك يحتمل ان يكون عن البعض المحكوم به على البراءة وسطاً فقلنا الانسان حيوان وبعض
للحيوان فرس والحق هو السلب ويحتمل ان يكون البعض الذي جعل موضوع الاكبر
هو المحمول على البراءة وسطاً فقلنا الانسان حيوان وبعض الحيوان ناطق والحق هو الايجاب
فلما اختلفت حاله علم عقده واذا عرفت ذلك فنقول **القضايا** على ما عرفت
اما محصورة واما مهملة واما محصورة اما المحصورات **فلا فائدة** في تركيبها فيسنة
منها والمهملة في قوة الجزئية فالقضايا النافعة في العلوم هي المحصورات وهي اربع
فاذا فرضناها صعوبات واصفنا الى كل واحد منها تلك الاربعة حصل في كل شكل ستة
عشر ضرباً لكن الصغرى السالبة كلية كانت اربعاً لا تسعة فسقط ثمان فربان والكبرى

والدبري الجردية لانج فسقطت اربعة اخرى وعينت الفرائض المسححة اربعة الصرب
الاول من كلتيه موجبتين موجبة عليه دلرت ودر آ ب مع دلرت الثاني
من كلتيه الدبري سالبته مع كلية سالبه دلرت ولاش من آ فلاش من ج آ الصرب الثالث
من موجبتين والصغري حرورية ينتج حرورية موجبه بعض دلرت ودر آ ب مع بعض ج آ
الصرب الرابع من موجبة جزوية صغري وكلية سالبته كبرى مع حرورية سالبه بعض آ ب
ولاش من آ ب مع ليس كل ج آ وهذه الصرب الاربعة حاصلة في القضايا السبع وهي
يسم بنفسها الا في مادة الامكان فاننا اذا قلنا بالامكان دلرت لم يكن الخيم مندرجا بالفعل
حت الباء فاذا حملنا على الباء بالامكان الالفية لم يكن ذلك الخيم متناولا بالفعل ج آ
ولكنه يمكن ان يتناول فان كان لراكب المملن للاوسط المملن للاصغر يمكن ان يكون للاصغر
لان امكان الامكان قريب عند ذهن الحكم بلونه امكانا واعلم ان الممكن الخاص
والوجودي للمكان سلبها منعكسا على الحاجب لاجرم صح ان يكون الصغري سالبه منهما **قال**
لكنه اذا كان دلرت بالامكان المحقق الخاص ودر آ بالاطلاق حاز ان يكون ج آ بالفعل
وحاز ان يكون بالقوة وكان الواجب ما يعهما من امكان العام **اقول** انا اذا جعلنا
الممكنة صغري صوابا كانت ممكنة عامة او خاصة وجعلنا الكبرى مطلقة احتمل ذلك وجودها
اربعة الاول ان يكون المطلقة مطلقة عامة الثاني ان يكون مطلقة منعكسه
الثالث ان يكون وجودية عامة الرابع ان يكون وجودية خاصة منعكسة
محصل من ضم الممكنة العامة والخاصة الى هذه الاربعة ثمان اختلاطات وثانها تكون الممكنة
صغري وثانها تكون كبرى فلو جمع هذه الاختلاطات ثمانية عشر والشيخ هاهنا
اشار الى اختلاطات الممكن بالوجودي ثم تكلم فيما اشار اليه الشيخ الله فنقول اذا كانت
الكبرى وحرورية عامة او وجودية منعكسه فالنتيجة ممكنة خاصة مثاله دلرت
بالامكان وكل ج آ بالوجود ينتج دلرت بالامكان الخاص وسانه بطرق بله بر اول

انا فرض الصغري الممكنة الوجودية ونقول انه لا يلزم من هذا الفرض مجال
والامكان لا يوجد الممكن الا عند وجوده في المجال وما لا يوجد الا عند وجوده في المجال
فالممكن مجال هذا خلف واذا ثبت ذلك فهو كالتبعية بله خاصة والا فليكن الصادق
الماضورة للحجاب او ضرورة السلب في البعض وذلك باطل انا اذا فرضنا الصغري الممكنة
الممكنة وجودية وضمننا لها الكبرى الوجودية كالتبعية وحرورية حاله عن الضرورة
وذلك بطل البراجيب او السلب في البعض اذ الحل الثاني انا لو فرضنا الحق حرورية
السلب في البعض وهو بالضرورة ليس كل ج آ بل يجعله كبرى وضمه الى الصغري الممكنة
التي فرضنا وجودية هلذا بالوجود دلرت وبالضرورة ليس دلرت من الشكل
الثالث على ما سعلمه بالضرورة ليس دلرت وقد كان حقان دلرت آ هذا خلف فان
جعلنا السالبه صغري وضمنناها الى الكبرى القياس صار هكذا بالضرورة ليس دلرت آ
وبالوجود كل ج آ ب مع من الشكل الثاني على ما سعلمه بالضرورة ليس دلرت وقد كان
دلرت بالامكان هذا خلف ولو فرضنا الحق حرورية اليجابات فنجعلها كبرى او لا وضم
اليها الصغري الممكنة التي فرضناها وحرورية دلرت بالوجود وبعض ج آ بالضرورة
ينتج من الثالث بعض آ وقد كان بالوجود كله هذا خلف ولجعلها صغري ايضا
ويضم اليها الكبرى الوجودية هكذا بالضرورة بعض ج آ وبالوجود كل ج آ ب مع بالضرورة
ليس دلرت وقد كان كله بالامكان هذا خلف وليس ليقابل ان يقول الموجهان
لا سبحان في الثاني لانا نبين لنا الموجبتين في اختلاطات الضرورية بغير سبحان واعلم
ان المنفرد غير انما احتاجوا في هذه البيانات الى فرض الممكن موجودا لا اعتقادهم ان
الممكن اذا اختلط بالضروري في الثالث وكانت الكبرى ضرورية لم يكن السبحة ضرورية
فلاجل ذلك احتاجوا الى ان فرضوا المملن موجودا حتى يكون ذلك اختلاط من المطابق والضروري
المسححة للضرورة لكننا اذا نظرنا الى الحق نفسه وسنا ان الاختلاط الممكن والضروري

في السمع الصوري اذ انا الكبرى ضرورية امكنا اظهار الخلف المذكور من غير حاجة
 الى فرض الملمن موجودا فان قيل لم ينكرون عما من يقول السجحة ليست بالامكان الخاص
 بل بالامكان الاخص او بالاطلاق الاخص فنقول انه الجوز ان يكون بالامكان الاخص
 انه من الجائز ان يكون الاكبر اعم من الاوسط حتى يكون ثبوته للاوسط والاصغر ثبوته
 وجودا بالامكان الاخص واما انها لا يحب ان يصدق وجوده لانه يجوز ان يكون الواحد
 من الاضغ الواحد لعالم الاوسط من وقت حدوثه الى وقت فساده وبلون الاكبر متساويا
 للاوسط لا يوجد في الاضغ الا عند وجوده فلاجل ذلك لا يضر الاضغ موصوفا بالاكبر
 قطعنا له قولنا كل انسان يمكن ان يكتب وكل كاتب مما س بعلمه الطرس فليس يصدق
 بالاطلاق ان كل انسان مما س بعلمه الطرس فاذا حصلنا حال كون الاكبر اعم من الاوسط
 منع من وجوب لون النتيجة ممكنة اخض واحتمال كونه متساويا للاوسط منع من كونها
 وجودية الطريق الثالث في بيان لون النتيجة ممكنة وهو البيان اللمني المذكور في هذا الكتاب
 ان الاضغ على بعد حصول الاوسط له كان الاكبر ايضا له حاصله وعلى تقدير ان
 لا يكون حاصله وكان ممكن الحصول كان الاكبر ايضا ممكن الحصول والنتيجة اذن بالصدق
 على كل حال وهو الملمن اخاص هذا اذا كانت الكبرى وجودية سواء كانت منعكسة او علمة
 اما اذا كانت مطلقة عامة او منعكسة فالنتيجة ممكنة عامة لان المطلقة ان كانت
 ضرورية كانت النتيجة ضرورية على ما شئنا وان كانت وجودية كانت ممكنة خاصة
 على ما عرفت واذا اجتمعت الشئان فالواجب ما يعهما وهو الامكان العام هذا لانه اذا كانت
 المطلقة لبري اما اذا كانت صغرى وكانت الملمنة كبرى كانت السجحة ممكنة لان الاضغ
 داخل بالفعل تحت الاوسط فيكون الحكم بالامكان الاكبر له منعديا الى الاضغ **قال**
 فان كان كلب آ بالضرورة الى آخر هذه الاخطا **اقول** لما فرغ من بيان النتيجة
 احاصله من الصغرى الممكنة والكبرى المطلقة شرع في بيان السجحة احاصله من الصغرى

الحج 1

الممكنة

الممكنة مع الكبرى الضرورية والحق انها ضرورية **مثاله** بالامكان كل حرك وبالضرورة
 كل آ ب مع الضرورة كل ح آ وسانه من وجهي الاول ان كان ليس الضرورة كل ح آ
 صدق بقيضه ويلزمه بالامكان ليس بعض ح آ فيجمل ان يكون الحق بالضرورة ليس
 بعض ح آ يحتمل ان يكون الحق بالامكان اخاص ليس بعض ح آ كان فرضنا الاول
 صممنا الله كبرى القياس هكذا بالضرورة ليس بعض ح آ وبالضرورة كل آ ب مع بالضرورة
 ليس بعض ح آ هذا خلف واذ فرضنا الثاني وضممنا اليه صغرى القياس هكذا
 بالامكان كل ح آ وبالامكان بعض ح آ ب مع بالامكان بعض ب آ وكان كله بالضرورة
 هذا خلف الطريق الثاني وهو المذكور في الكتاب انا اذا قلنا بالضرورة كل ب آ
 عنينا به ان كل ما يوصف ب آ ولو في لحظة واحدة فانه واجب ان يضاف بالالف في جميع
 زمان وجوده سواء كانت الباء باقية او زائلة فانه اذا قلنا كل محمول بالضرورة جنم
 عنينا به ان الذي يصف به المتحرك فانه واجب ان يضاف بالجممية في جميع زمان وجوده
 لان ذلك الوجوب محض بزمان حصول المتحرك بل ذلك حاصله في زمان حصول المتحرك
 وقبله وبعده واذا عرفت ذلك فنقول انا اذا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية لم يلزم
 من ذلك محال محتمل يهيم الجسم موصوفا بالفعل به فانه ب وحكنا بان كل ما ينصف بالبا
 فانه في كل زمان وجوده محتمل ان يكون موصوفا بالالف وجب ان يكون الالف فيه
 حاصله للجسم في كل زمان وجوده سواء كان موصوفا بالبا او لم يكن فان الذي عرفت في وقت
 انه دائما موصوف بوصف علم انه في كل الاوقات لذلك ولو كانت الالف لا يدوم للجسم
 الا عند انقاص الجسم بالبا لكذب قولنا كل ما ينصف بالبا فانه دائما موصوف بالالف
 مع انا قد فرضناه صادقا هذا خلف فظهر ان الضرورية **قال** الصغرى
 لو كانت ممكنة مطلقة يصدق معها السالبة جان ان يكون سالبه وسبغ لان الملمن كحقيقي
 سالبه لازم موجب فيكون السجحة اذ في كيفيتها وجميتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات

هذا الشكل الا اذا لا الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية او الصغرى مطلقة
خاصه والبرى موجبه ضروريه فان السجحه موجبه ضروريه الا في شئ نذكره ولا يلتفت
الى ما يقال من ان السجحه تتبع اختار المقدمتين بل في الكيفيه والمقياسه وعلى الاستثنا
المذكور **اقول** لما بين حال الصغرى الممكنة مع الكبرى المطلقة اولا والضروريه
ثانيا اراد ان ينتج حكما اخر من احكام صغراه وهو ان صغرى هذا الشكل وان وجب
ان يكون موجبه لكنها اذا كانت ممكنة خاصة او مطلقة خاصة تصدق معها السالبة
جاز ان يكون سالبة لان المقصود من الحجاب الصغرى اندراجها تحت الوسط والممكن
وللوجودي ملان الاعجاب صادف مع سلبها ما ان لا اندراج حاصل لم بعد ذلك ذكر ان
النتيجة في هذا الشكل تابعة للكبرى في جمع المواضع الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة
والكبرى وجودية فان السجحه ممكنة تابعة للصغرى **قوله** والصغرى مطلقة خاصة
والبرى موجبه ضروريه فهذا ليس من حكم الاستثنائات لان حكم المستثنى يجب ان يكون مخالفا
لحكم المستثنى عنه وهو قد حكم بان النتيجة تابعة للكبرى في الجملة والكيفيه فلو كانت
هذه الصورة استثناء عنها لوجب ان يكون السجحه هاهنا مخالفه للكبرى في اجمعه وليس
الامر لتلك فان الكبرى ههنا موجبه ضروريه والنتيجة ايضا موجبه ضروريه بل هذا
عطف على ما قبل ذلك وعلم الالام هكذا لان الصغرى ان كانت مطلقة او ممكنة تصدق
معها التالبيه جاريز بلون سالبه وسمع الصغرى مطلقة خاصة والبرى موجبه ضروريه
والغالبه في ذكر ذلك انه حكم في الالام الاول بان الصغرى التالبيه منتجه وبهذا الالام بين
ان الصغرى السالبة قد ينتج سجحه موجبه ضروريه ثم بعد ذلك سنانف فنقول
فيكون اذن السجحه في كيفيتها وههنا تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والبرى وجودية الا في شئ نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى
ضروريه والبرى مطلقة عرفيه فان السجحه ضروريه تابعة للصغرى كما نبينه بعد ذلك عن
قوس

قريب وعلى هذا السعدي بلون نظم الكلام مستقيما واظن انه كان في مراد كذا ذلك ولله في
تقديم وناخير اغلاط من قبل الناسخ فهذا ما عدى عنه والحاصل ان السجحه تابعة للبرى
الا في هذين الموضوعين وهو موضع بحث في شبهه ان يكون هاهنا مواضع غير هذين يكون
النتيجة فيها مخالفه لمهنة الكبرى منها اذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى مطلقة
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة خاصة مخالفه لمهنة المقدمتين ومنها ان الصغرى المطلقة
العامة والبرى المطلقة المنعكسه فان السجحه مطلقة عامة تابعة للصغرى لان
الابر اذا كان دائما دوام البراوت وكان البراوت دائما بدوام وصف البراوت فان البراوت لا يحاله
دائما بدوام وصف البراوت بان يكون البراوت اعم من البراوت فلو كان دائما له وللصغرى وحار ان
اللون واذا حمل الكل كانت النتيجة ما عيها وهو بر اطلاق العام ومنها اذا كانت الصغرى
وجودية والكبرى مطلقة منعكسه والسجحه مطلقة عامة لان البراوت موجود في كل زمان
الاروسط والاروسط موجود في بعض زمان البراوت فالابر ايضا موجود في ذلك الزمان ويحمل
ان يكون موجودا في غير ذلك الزمان حتى يكون دائما ويحمل ان لا يكون والسجحه مطلقة
عامة فاما اذا كانت الصغرى وجودية منعكسه والبرى مطلقة منعكسه كانت السجحه
تابعة للبرى فان البراوت دائم بدوام البراوت دائما بدوام وصف البراوت فلو كان البراوت دائما بدوام
وصف البراوت ويحمل ان يكون دائما بدوام وجوده ويحمل ان لا يكون فالواحد تابعهما
وهو المطلقة المنعكسه **قال** انه اذا كانت الصغرى ضروريه **اقول**
الصغرى الضروريه لا سالف مع الكبرى الوجودية العرفيه وقد عرفت فيما تقدم
ان الذي يدوم المحمول بدوام وصف الموضوع ثم وصف الموضوع لا يدوم بدوام الذات هو
الوجودية للعرفه مثاله قولنا بالضرورة كل فلان متحرك وكلنا وكل متحرك متغير لا دائما
بل ما دام متحركا فقد حكمنا في البراوت ان المتحركيه ما دامت ثابتة كانت المتغيريه ثابتة
فعدم دوام المتغيريه في كل المتحركات يدل على عدم دوام المتحركيه لكل المتحركات

لان لادوام اللزوم يدل على لادوام الملزوم وللمناقلة في الصغرى ان ذلك متحرك دائما
 وذلك منافض المدلورة الكبرى **قال** صاحب البصائر اما الحكم بان هذا الاختلاف
 غير منبج فهو صحيح لكن التعليل بلون البرق الاستقيم من كل الوجوه فان اللادوام اذا
 جعلناه جزءا من المحمول لم يذب الكبرى كما ذكره اما اذا جعلناه جزءا للموضوع لم يلزم كذب
 الكبرى فانه من الحائزان بلون برق وسط اعلم من برق مسلا للمحمول فانه اعم من ذلك
 وهو دائم للعدك عر دام للعرض فيصح ان يقال كل ذلك متحرك دائما ثم يقول وكل متحرك
 لاداما فهو متغير وعما هذا الوجه لا يصح الكبرى كما ذكروه لكن لا يكون برق وسط مشترك
 فالصحيح ان هذه العلل تطلرها هذا الاختلاف بل كذب الكبرى واما اختلاف البرق
 فاما الاقتصار على كذب برق وسط فذلك غير جائز **والجواب** من وجهين هما اهل
 الحصول من المساويين برق انا اذا اخذنا اللادوام جزءا للموضوع اختلف
 الوسط وعند ذلك لا يبقى للقياس لان القياس هو الذي يلزم من سلم مافه من القضايا لتليم
 المطلوب وعند اختلاف الوسط لا يكون كذلك فلا يكون قياسا ولا يكون القضايا
 المذكورة فيه صغرى وكبرى لان الصغرى انما يكون صغرى اذا كانت جزءا لقياس وكذلك
 الكبرى فالشبح لما حاول بيان كذب الكبرى فلا بد وان يترجمه على وجه سقى الكبرى
 الكبرى ويبقى القياس قياسا حتى يمكن ان يبين لذبه وذلك انما سقى اذا كان اللادوام جزءا
 من المحمول الاترى انه لما حاول التعليل باختلاف برق وسط في باب الاوسط
 جعل ذلك علة للكذب بل ارتفاع القياس فظهر استقامة كلامه في الكنايين
 السان هو ان القضية انما تصير وجودية اذا كان اللادوام جزءا من المحمول
 اما اذا كان جزءا من الموضوع لم يبين وجودية بل مطلقة لانا اذا قلنا كل متحرك لاداما
 فهو متغير لم يبين فنه بيان دوام المحمول او لادوامه ودرعدت ان القضايا اما اختلف
 لاجل اعتبار كيفية سور المحمول للموضوعات وظاهر ان القضية لا تصير وجودية

الا

الا اذا جعل اللادوام جزءا من المحمول لكن زيف بعضهم هذا الجواب بان قال انا لا اعتبر
 اللادوام جزءا من الموضوع ومن المحمول معا ويقول كل ما كان موصوفا بالوسط
 لاداما فهو موصوف بالاول دائما وهذه القضية وجودية من حيث ان محولها غير
 دائم بدوام ذات الموضوع ولا يلزم منه كذب الصغرى لاختلاف الاوسط واعتماد
 في الجواب على الاول **فان قلت** ثبت ان الصغرى الضرورية يتالف مع الوجودية
 العرفية لكنها يتالف مع الوجودية العامة وبلون النتيجة تلبعة لها **قال**
 بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وحسب فان سمحها
 بلون ضرورية لا يتبع الكبرى الى آخره **اقول** لما سن في الصغرى الضرورية
 لانها مع الوجودية العرفية تنانها سالف مع المطلقة العرفية وهي التي مدوم
 محولها بدوام موضوعها من غير اعتبار شرط اللادوام هكذا دل ذلك متحرك وكل متحرك
 متغير مادام متحركا والمنغرية دامة بدوام المحركية والمحركية دامة بدوام ذات
 الفلك فالمنغرية دامة بدوام ذات الفلك لان لازم الريم ديم وحكم الشيخ
 على هذه النتيجة بانها ضرورية وشبه ان ذلك اعترافه ان الدعوات في الكلمات
 ضرورية ولكن ذلك يناقض ما ذكره او لا من ان ذلك خارج عن علم المطلق فاذن الاول
 ان يقال ان هذه النتيجة دامة **المشكل الثاني** اعلم ان الحق في هذا الشكل
 انه لا ماس فنه عن مطلقين **الشرح** هذا الشكل لا يفتح الا اذا اختلفت جهده مناه
 في الكيف والموجبان لا يمكن لان الشئ الواحد قد يكون محمولا على شئين متباينين مثل الحيوان
 المحمول على الانسان والفرس وعلى شئين موافقين للانسان والناطق والسمكة في الاول
 سلب وفي الثاني اعجاب ولذلك البنان فان الواحد قد يكون مسلوبا عن شئين متباينين
 مثل الحمار المسلوب عن الانسان والفرس وعن شئين متوافقين مثل الحمار المسلوب عن الانسان
 والفرس والناطق والسمكة في الاول سلب وفي الثاني اعجاب فظهر انه ابد من اختلاف

مفدى هذا الشكل بالثلب والاحباب وحاصله راجع الى ان لا وسط لما كان حاصله
 لحد الطرفين عن حاصل للطرف الاخر وجب ساين الطرفين اذ لو لم يتناهنا استحال
 انصاف احدهما احدهما عالم بصف به لاخر واذا عرفت ذلك ظهر عندك انه لا
 سعد العباس عن الممكنة للعامة والخاصة والمطلق للعامة والخاصة ولا عن خلط
 بعض هذه مع بعض ان السلب والاحباب لا يجب دوامهما في هذه المواد واذا لم يجب ذلك
 لم يحصل التعاند فلا يحصل شبيههما التعاند بين الاصغر والاكبر والسترفيه ان متى
 كان السلب والاحباب غير متناهيين في هذه المواضع لم يكن القياس منتجا وان كان ذلك
 حاصله الظاهر واما اذا كان التناقض حاصله في الحقيقة وان لم يكن ظاهرا في اللفظ كان
 منتجا من اجل ان الضرورى بغيره اذا كانا موجبتين على ما شياقي **قال**
 في المطلق العرفه والممكنات **اقول** انه حكم اوله انه لا اساس عن المطلق
 العامة وعن الممكنات العامة وثانيا انه لا قياس عن المطلقات وعن الممكنات الخاصة
 وحجة ذلك ما ذكرناه لكنها بعيدة عنها لتبني العاط الدباب فنقول ان الواحد قد يحل
 عليه الشيء الواحد ثارة بالاحباب وثارة بالسلب مثل ان يقال زيد ضاحك زيد ليس
 بضاحك ولا يوجب ذلك سلب الشيء عن نفسه بل الشيان المحمول احدهما على الآخر
 بل ما اذا قلنا هذا الانسان ضاحك وهذا الناطق ليس بضاحك ثم لا يجب ان نقول
 هذا الانسان ليس هذا الناطق هذا اذا كان الاصغر والاكبر شيئين جزئيين اما اذا
 كانا كليين فالامر كذلك ايضا فانه يصح ان يحل الشيء بالاحباب المطلق على جزئيا
 كل وسلب ذلك بالسلب المطلق عن تلك الجزئيات مثل ان نقول كل واحد من الناس
 ضاحك او واحد من الناس بضاحك ولا يلزم سلب تلك الجزئيات عن نفسها وايضا
 يصح ان يوجد كليان متلازمان ثم يحل على جزئيات احدهما ما يسلب عن جزئيات
 الآخر مثل ان نقول كل انسان ضاحك ولا شيء من الناطق بضاحك ثم لا يلزم ان يسلب

الاحباب

الناطق

الناطق عن انسان فظهر ان الضرورى الواحد بل الحرزات المتوافقة بل جزئيات الحال الواحد
 بل جزئيات الحليين المتوافقة ويصح ان يحل على كل واحد من هذه الاقسام الاربعة شي بالاحباب
 المطلق بالسلب المطلق ومع ذلك فلا يصح سلب شي من هذه الاقسام الاربعة عن نفسها
 بل الحق في هذه المواضع الاحباب وايضا الجزئيات المتساويتان والكلينان المتساويتان ودون
 على احدهما شي بالاحباب المطلق ويسلب عن لآخر بالسلب المطلق ويكون الحق هناك السلب
 ولما كان ارم الحق بان الاحباب وانه السلب علم انها عجمه واقول **الحاصل** من هذه التطورات
 ان الاشتراك في شيء من الصفات كما يكون ذلك للتماثلات فقد يكون ايضا للمختلفات فاذا
 كان ذلك مشتركاً من المتساويتات والمتوافقات اجزم لم يكن الاستدلال بالاشتراك في اللارم سلبا
 كان واكبابا على لون تلك المرزومات متوافقة او متباينة فاما الاختلاف في اللارم الواحد لما
 لم يكن الا الاشياء المختلفة اجزم صح الاستدلال باختلاف اللوازم على بيان المرزومات واما
 المحولات الامكانية والوجودية العرفه هي من قبيل العوارض واختلاف العوارض الواجب
 اختلاف المعروضات فان الشيء الواحد قد يختلف عوارضه لاجرم كانت الاقيسة من الممكنة
 والوجودية ولحلها ظاهرا غير منتجة واما الممكنات العامة والمطلقات العامة فلا جد
 كونها محتملة للممكنة والمطلقة الخاصة لم يكن ايضا منتجا هذا حاصل التحقيق في اقيسه هذا
 الشكل **قال** **والذي** يحتجون به في الاستدلال **اقول** الذين يعتقدون
 ان المطلقين سبحانه به هنون على ذلك لما بالعكس واما بالخلف ودلا الطريق لا يصح فانا
 اذا قلنا ما الاطلاق دلل **ح** وما الاطلاق لاش من **ح** فم اعلموا انه يلزم لاش من **ح**
 وذكرنا بيانه العكس والخلف اما العكس والواالعكس اللبى السلبه وصحها الى الصوى
 لكننا قد ذكرنا انه لا يعمل العكس والخلف فالوا ان كذب لاش من **ب** اصدق نقيضه وبعض
 ب اديما ونضه الى البرى وهو لاش من **ح** بعض **ب** لس **ح** وهو ساقص للصغاي
 الحقه ان كل **ح** لكننا قد ذكرنا ان المطلقين التناقضان **ح** والاحلاف في السلب

الاحباب

ويرا حجاب وظهر ان هاتين الحجتين عن تشبيه المطلق **قال** بل انما سعقد ههنا الشكل
 من المطلقات **اقول** لما فرغ من اقامة الحجة على عدم اساج المطلقين وبتين
 ضعف حجتهن في ذلك بين ان الالبه المطلقة انما انت منعكسة فان العاسر المنعقد منه بلون
 منتج الذن عند حصول شرطين الاول اختلف في الكيفية وقد برهنا عليه الثاني كلية الكبرى
 وبرهان ان البر الذي على بعضه براد وسط قد يكون غير محمول على بر اصغر مثل قولنا كل ثلج
 اسف ولس كل انسان اسف والحق انه لا شيء من الثلج بانسان وقد يكون محمولا عليه مثل قولنا
 كل انسان ناطق ولا شيء ليس كل حيوان ناطق والحق ان انسان حيوان فلما الحلفت علم عقما
 واما اذا جعلنا هذه الحروية صغرى مثل ان يقول ليس كل حيوان ناطقا ودل انسان ناطق
 لزم ليس كل حيوان انسان وهو صادق ان سلب الخاص عن بعض العام صادق فاما على السدس
 الاول يلزم سلب العام عن بعض الخاص وهو كاذب **واما قوله** والحلم في الحجة للسالك المنعكسه
 وهذا هو من مذهب المنفذين والشيخ قد رجح عن ذلك في شاير كتبه مثل الشفا
 والاوسط والنجاة ودم ان الضرر اذا اختلف بالمطلق كانت السجحة ضرورية سو كانت
 السالبة مطلقة اولم يكن وبالغ في بطلان مذهبهم وطول فيه فلا ادري كيف اختارها هنا
 مذهبهم ولعله غلط وقع من جهة النسخ وباطلها والحق ما ذهب اليه في شاير كتبه وعن نذكر
 ما قيل في هذه المسئلة على الاختصار **قال** المعدمون اذا كان بالوجود لا شيء من حجب بالضرورة
 دلالة بالسجحة بالوجود لا شيء من حجب **اولا** بله **الاول** اما انعكس السالبة وجعلها
 كبر هكذا دلالة بالضرورة وبالوجود لا شيء من حجب **ثانيا** فالوجود لا شيء من حجب كمنعكس بالوجود
 لا شيء من حجب **ثالثا** من جهة **الاول** ان عكس الوجودية لا يكون وجودية
 حرفا لنا بل مطلقة محملة للضرورة **الثاني** سلمنا ذلك لكننا بينا ان الوجودية
 انعكسه الصرفة لا سالف مع الصغرى الضرورية في الشكل الاول ولو جعلنا علمها مطلقة
 منعكسه فان الصغرى الضرورية معها بلحجة ضرورية وعكس السالبة الضرورية بالسالبة ضرورية

القول

ودل

وذلك هو مذهبنا وخلاف مذهبهم الحجة السالبة والوا لو كانت السجحة بالضرورة لا شيء
 من حجب ان انعكسها هو بالضرورة لا شيء من حجب فتجعلها كبرى وتجعل عكس كبرى القياس
 صغرى هكذا بعض ب او بالضرورة لا شيء من حجب بلحجة بالضرورة بعض ب ليس ح هذا
 خلف ان الصغرى الوجود للعاسر ان ههنا بالوجود لا شيء من حجب فيكون انعكسه
 ايضا وجوديا وهو لا شيء من حجب وقد لزم من فرضنا النتيجة حرورية قولنا بعض ج بالضرورة
 لرسب وهو ناقص الصغرى للحقة فاذا نتجها ليست ضرورية بل وجودية فالنتيجة
 تابعة للسالبة للانعكسة **الجواب** ان السجح ذكر في الشفا جوابا بطويلا لا ارضيه
 لكن الذي اعول عليه ان الحلف انما يلزم اذا كان عكس الصغرى السالبة الوجودية شالبه
 وجودية وقد بينا انه لا يكون لذلك بل انعكسها سالبه مطلقة عامة محملة للضرورة
 فكيف يتبين السالبة الحروية الضرورية الحجة الثالثة عسلا وهذا المثال بالوجود
 لا شيء من بر اصغى لحيوان وبالضرورة كل انسان حيوان والنتيجة بالوجود لا شيء من بر اصغى
 بانسان **والجواب** ان الصغرى السالبة كاذبه لان بعض ما يقال له اسف فهو بالضرورة
 حيوان اللهم الا ان يقال المراد منه انه من حيث انه اسف ليس محمول في هذه السالبة
 الا في تلك الموجبة الضرورية او يقال المراد منه انه اذا لم يوجد من الحيوان ما هو اسف
 فانه تصدق في ذلك الوقت لا شيء من بر اصغى محمول ولكن ان اخذوا الصغرى على هذا
 الوجه لم يكن البر ضرورية اذ كمال الوجود بعض براد فأت احد من الناس فيئذ يكذب
 قولنا كل انسان حيوان والشيخ طول في هذا الموضوع من الشفا وحاصله ما اوردناه
 فاما اقامة البرهان على ان السجحة لا يكون تابعة للسالبة المنعكسه في هذا الاختلاط
 فلما نذكر بعد ذلك من ان البراد وسط اذا كان ضروريا لحدها غير ضروري للآخر وحب لزم
 بل من الطرفين ما بينه ضرورية والاول ضروريا لاحدها لان ضرور بالآخر يظهر ان العبر
 في هذا الشكل ليس بالسالبة المنعكسه **قال** فالصغرى الاول دل حجب ولا شيء

من آب فلاش من ج آ لان انعكس الكبرى فيصلاش من آ **اقول** فانه قوله في الحكمة
للبرى انما يظهر في المختلطات الا في الاقيسه البشيطه وفدينا انه ليس كذلك **قال**
الهرب الثاني لاش من ج د و دل آب فلاش من ج آ لان انعكس الصغرى **اقول** اما
الحكمة في صالح هذه الضروب انها تابعة للثالبه في اجهم فقد تبين انه ليس كذلك فلا فائدة
في اعاده كل واحد واحد من الضروب فلكم الان في اعراض اخرى في كل واحد واحد فنقول
هذا الشكل يحمل على ستة عشر فرنيه كالشكل الاول الا اننا اسقطنا الكبرى الجزوية
سالبه كانت او وجبه فقد سقط منها عمايه ولما اعتبرنا الحلاف المفترضة الكيف سقطت
من العمايه الماقيه اربعة اخرى وبقيت العراض المسحبه اربعة ولما كانت فرانسها عرمنه
الانتاج احتجنا الى ما منها الضرب الاول من جلس والبرى سالبه مع كليه سالبه
كل ج د و لاش من آ ب فلاش من ج آ بيانه من وجوه ثلثة مرادك اللهم وهو
ان البالمكان حاصل لكل الجيم وعمر حاصل لاش من الف فان من الجسم والالف مباينه ادلوم تبينا
لكان الالف موصوفا بالبالمكان ان الجسم موصوف به الثاني انا اذا عكسنا الكبرى ارتدت
الفرنيه الى الثاني الشكل الاول هكذا كل ج د و لاش من آ ب صليح المطلوب الثالث الخلف
ان كذب لاش من ج آ صدق نقيضه وهو بعض ج آ و لاش من آ ب صليح بعض ج آ ليس ب
وكان كل ج د هذا خلف الضرب الثاني من كليتة والصوى سالبه لاش من ج د و كل آ ب
فلاش من ج آ و سانه بالطرق الثلثة الا اننا احتاج ههنا الى عكسنا فانا نعكس الصغرى
ونجعلها كبرى ثم نعكس النتيجة الثالث من جزوية موجهه صغرى و دلله سالبه كبرى
بعض ج د و لاش من آ ب بعض ج آ ليس آ لانه لما كان البها حاصل في بعض الجيم وهو عمر
حاصل لاش من الف فان الالف مباينه لذلك البعض من الجيم اما العكس والخلف
فما مر لاش الرابع من سالبه جزويه صغرى وموجهه كليه لبرى ليس كل ج د
وكل آ ب فليس كل ج آ لان البالمكان يكن حاصل لبعض جيم وهو حاصل لاش الالف كان

من الالف وذلك البعض من الحكم مباينه واساطيق العكس بها عاير يمكن لان الصوى
شالبه جزويه لا يقبل العكس والكبرى موجهه كليه وهو انعكس جزوية والجزئين استجان
واما الخلف فلهذا ان يكون ليس ج د آ صدق نقيضه وهو كل ج آ و كل آ ب
وكان حقا انه ليس ج د ب هذا خلف وفيه طريق آخر سيع الافتراض وهو قياسا ان احداهما
من ذلك الشكل والآخر من الشكل الاول فلبعض الجيم ليس ج د فنقول لاش من ج د
ونضم اليه الكبرى وهو دل آ ب صليح من هذا الشكل لاش من ج د وهو احد القياسين بقول
بعض ج د و لاش من ج د ليس ج آ وهو المطلوب ونقول للشيخ هاهنا ان العبره في الحكمة
ماله بعد عرفت انه ليس كذلك **قال** هذا دلله وليس المقدمات يمكن
فان اختلط يمكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا انعكس **اقول** وعرفت
ان اختلاط الممكن والمطلق سبع على ستة عشر وجها عمايه منها لا يتج فان الممكن
العام والحاصر اذا اختلط بالمطلق العام والوجودي العام مع احتمال ان جعل الكبرى مطلقه
وماره ممكنه اخرى حصلت عمايه اختلاطات غير منتجة بالبرهان المذكور فاما الممكنات
اذا احتلقت بالمطلقه العرفيه والوجوديه العرفيه فان كان الكبرى سالبه مطلقه كان
الاختلاط فلندكر ضربه الضرب الاول **قال** ما لا يمكن العام او الخاص
ولاش من آ ب بالاطلاق المنعكس يتج بالامكان لاش من ج آ بيانه بالطرق الثلثة اما
اللمى فلان الاصغر ممكن ليرتصاف بالاوسط وكل انصف بالاوسط لستحال اتصافه
بالاكثر فامكانه اتصافه بالاوسط المنافي للاكثر بوجبه امكان خلوه عن الاكبر وكانا اذا
حكنا ما يمكن اتصاف الاصغر بالاوسط بحيث يصدق ذلك الامكان سوا كان ذلك
الاتصاف حاصل او عمر حاصل فذلك يجب للحكم بما يمكن خلوه عن الاكبر بحيث يصدق
ذلك الامكان سوا كان ذلك الحلو حاصل او غير حاصل ودلله هو ان مكان العام واما
بيانه بالعكس فهنا اذا عكسنا الكبرى حاسا الصغرى ممكنه والكبرى مطلقه منعكسه

في السهل ليردول واما الخلف فهو انه ان كذب الاش من ح آ بالامكان العام صدق
 بالصوره بعض ح آ ولاش من آ ب بالاطلاق المنعكس فبالضرورة بعض ح ليس ب
 كان ح آ بالامكان هذا خلف اما اذا جعلنا لبرى هذا الصرب وجودية منعكسة
 في ما نطق ان النتيجة ممكنة خاصة لاول ان الدر الوجوديه سعلس وجوديه وذلك ينع في الشكل
 ليردول ممكنة خاصة ولحق انه لا ينع الامكنه عامه لما مدنا ان علس التالبه الوجوديه تالبه
 مطلقه عامه وهي مع الصغري الممكنه ينع عامه كما ذكرناه الضرب الثاني لاش من
 ح آ بالامكان العام او الخاص وكان ب آ بالاطلاق المنعكس ينع بالامكان العام لاش من
 ح آ كنه لا يمكن بيانه بالعكس ان الصغري التالبه الممكنه لا سعلس الكبري المطلقة الموجبه
 ينعكس جزويه فان جعلناها كبري كانت الصغري تالبه والبرى جزويه في الشكل ليردول
 وان جعلناها صغري والتالبه كبري فان ذلك هو الشكل الرابع بل بيانه بالوجه اللتي
 لان ليردول وسطا لما كان لازما للاكبر وهو ممكن الروال عن الاصغر كان الاكبر ايضا ممكن الروال
 لان لازم الش اذا كان ممكن الروال كان ملزومه ايضا كذلك يمكن ان يبين بالخلف ايضا
 كما ذكرناه اما لوجعلنا لبرى هذا الضرب وجوديه منعكسة فالحكم ايضا ذلك يعين
 هذا كله اذا جعلنا الكبرى مطلقه اما اذا جعلناها ممكنه لم ينع اصلا فالضرب
 ليردول بالاطلاق المنعكس دل اسف مفرق للبصر وبالامكان العام او الخاص لاش من الجسم
 مفرق البصر فلا يمكن ان ينع لاش من ليربيض بجسم وانما لم ينع لان دوام مفرقين البصر
 للجسم عند حصول ليربيضيه له لا ينافي امكان سلب مفرقين عن الجسم في وقت آخر وبالجسم فهذا
 النوع من التالبه واليجاب لا يكون متنا فيا فلم يكن ذلك منتجا فاما ان جعلنا الصغري
 وجوديه منعكسة فالحكم ايضا ذلك يعينه الضرب الثاني بالاطلاق المنعكس الش
 من ح آ وبالامكان العام او الخاص كل آ ب هذا ايضا عر منتج لانا اذا قلنا لاش من المتحرك
 يتالن وبالامكان كل جسم ساكن لا يلزم لاش من المتحرك بجسم لان المتحرك مع انه جسم دائما يسلب
 عنه

عنه الساكن مادام متحركا وبلون الساكن يمكن الوجود لكل جسم فلا يلزم من منافاة الساكن
 للمتحر ك مادام متحركا فاما مكان ثبوته للجسم وقوع المنافاة من المتحرك والجسم فاما ان جعلنا
 الصغري وجوديه منعكسة فان كانت الكبرى ممكنه عامه فهو عقيم لما ذكرنا وان كانت
 الكبرى ممكنه خاصة مثل لاش من ح آ بالوجود وكل آ ب بالامكان الخاص قال صاحب
 البصائر السبعة موجب جزويه ممكنه عامه لانا نعكس الصغري ولجعلها كبري لرجع الي
 الاول منتج لاش من ح آ بالامكان الخاص والتالبه الممكنه الخاصه لا سعلس الا اذا قلبت
 ال الايجاب ثم سعلس موجب جزويه ممكنه عامه فاما اذا كانت الصغري مطلقه منعكسة
 وهي محتملة للضرورة والوجوديه فنقدير كونها ضروريه بلون النتيجة ضروريه لانا نعكس
 التالبه فيصير بالضرورة لاش من ح آ ونضمها الي الكبرى هكذا دل آ ب بالامكان وبالضرورة
 لاش من ب ح فالضرورة لاش من ح آ فبالضرورة لاش من ح آ ونقدير كون المطلقه
 وجوديه منعكسه كانت النتيجة جزويه موجب ممكنه عامه واذا كانت النتيجة فاره
 سالبه ضروريه وباره جزويه موجب ممكنه كان عقيما وبالجمله ان الصغري ان كانت مطلقه
 منعكسه كان القياس عقيما وان كان وجوديه منعكسه لم يكن عقيما واعلم ان ذلك
 بناؤ على ان الصغري التالبه الوجوديه وجوديه صرفه حتى يقال بان السبعة الحاصلة
 منه ممكنه خاصة تحثيد شعلت ممكنه جزويه عامه ونحن قد بينا ان عكس الوجود مطلق
 منعكس فبطل هذا الفرق بل الحق ان هذا الاختلاط غير منتج للعلة التي ذكرناها في ساير
 الاختلاطات فالحاصلة اختلاط المطلق والممكن ان الكبرى ان كانت تالبه مطلقه كبري
 كان منتجا يمكن بيانه بالطرق المذكورة وان كانت الكبرى موجب مطلقه كان منتجا للبر لا يبين
 بالعكس بل بالخلف واما ان كانت الكبرى ممكنه فانه لا ينع اصلا فقوله الشيخ
 ان كانت الكبرى تالبه كله من باب المطلق المذكور رجع بالعكس الى الشكل ليردول او بالخلف
 فانه لمن السبعة التي عرفنا في الشكل ليردول معناه ان الكبرى ان كانت مطلقه تالبه

منعكسه رجوع عند العلس الى السهل ليردول فكانت السجحة ممكنة عامية وان كانت السالبة
للمنعكسة وجودية فان علسها لا المشهور وجوديا والسجحة ممكنة خاصة وفي التحقيق
كان عكسها مطلقا منعكسا وكانت السجحة ممكنة خاصة **وقوله** وان لم يكن سالبه بل موجب
كيف كان ذلك لم يكن قياسا وفيه نظر لما بينا مرات من ذلك ما يلون منتجا **وقوله** الا في
عصبل الاحاج اليه ههنا وهو ان يلون المقدمتان محلفتي هذه الوجود الذي بالضرورة
فيه وكان احدهما الخلم فيه في وقت من بمرادوقات كون الشيء كمالون فيه وجوب اول الملون
ولم اخرها لكون ما هو دائما مادام موصوفا بذلك يريد به ان احدي المعدمتين اذا كانت مطلقة
منعكسة او وجودية كما لا بد من عدمها دائما بدوام وصف الموضوع والمقدمة ليردخي
اذا كانت مملنة خالية عن الضرور المطلقة والمعدة اذ كانت وجودية من جنس ما لا يعلس
وهي التي يكون المحمول في بعض ادقات وصف الموضوع محسدا يلون ليراد شرط بالنسبة
الى احد الطرفين دائما بدوام الوصف الذي جعل معه موضوعا بالنسبة الى الطرف الاخر
يلون خاليا عنه ودل من حيث سان الطرفين ادولم يتباينا لكانت تلك الضرورة حاصلة
للطرفين ولتناقدينا ان هذه المبايية انما يلزم اذا كانت المطلقة كبرى اما اذا كانت
صغرى فلا يلزم ذلك **قال** ونحن ان يعلس هذا حلط الضروري **اقول**
اذلنا احد المقدمتين ضرورية وبردخي وجودية اذ ممكنة كانت النتيجة ضرورية لمثل
العلة التي ذكرناها الآن بالنسبة الى احد الطرفين ضروري وبالنسبة الى الطرف الاخر
غير ضروري فالضرورة بانته الى احد الطرفين دون ليرتعد وذلك يوجب تناق الطرفين والا
لاستحال اختلافها في سوت الضرورة وعدمها **قال** بعد ان تعلم ان هذا الخلط
زيادة قياسات الى آخر الباب **اقول** الموجهتان والسالبتان اذا كانت احدهما
ضرورية وبردخي غير ضرورية يتجان بلحمة ضرورية فان ب اذ لان ثبوتة للجيم او لما يفرض
جيا ضروري وسوتة للالف او لما يفرض الفاضوري وحب ان يلون من الجيم وبردخي تبين

لدرى

ضروري لا يدخل احدهما في لراخ ولا يلون ذلك الدخول يمكننا واعلم ان هاتين المعدمتين وان كانتا
غير مختلفتين في الكيفية ظاهرا لكن ليرتعدا ليرتعدا حاصله العسق لان ضرور ثبوت ذلك المحمول حاصلة
لاحد الطرفين بالضرورة ومسلوبه عن الطرف الاخر بالضرورة فاننا يمكننا ان نقول بالضرورة
هل آ ضروري له ت وبالضرورة لاش من ح ضروري له ب مع بالضرورة لاش من ح آ
فاحصل ان مثل هذا عند العسق قياس مركب من فصين ضروريين مختلفين السلب واليجاب
ولو لا ذلك لم يكن القياس منعقد في هذا الشكل **الشكل الثالث** الشرط في لون قرابين
هذا الشكل منتجة ان يكون الصغرى موجهة ادع احدها وفها كلى ايها كانت **الشرح**
الاروسط في هذا السهل موضوع الاصغر والكبر ودل محمولين كعمان في ش واحد فقد التفتيا
في ذلك الش وذلك بعضهما على الآخر حلا ولان لا يلزم ان يكون ذلك احدهما اذ من الجائز
ان يكون المحمول اعم من الموضوع فالنفس الحاصل منه في ذلك الموضوع وان صار متلافا للمول
الذي الا ان البعض ليرتعدا يكون ملاقيا بل مباينا عنه فلذلك لم يكن بمحة هذا الشكل الاجزوية
وبقولك وجبان يلون احدي المعدمتين كلية اذ لو كانتا حريتين كان من المحتمل ان يلون البعض
الذي فيه ليرتعدا معا للعض الذي فيه الاكبر فلا يحصل الالتقاء بينهما واما الحجاب الصغرى
فلان ليرتعدا المطلوب عن ليراد شرط عملا ان يلون خارجا عن الاكبر مباينا له مثل قولنا لا
ش من الساض اسواد ولا ساض مفرق للبصر والحق ههنا السلب ولحملا ان يكون
داخلافيه مثل ما اذ افلنا في الكبرى دل ساض كون والحق ههنا ليرتعدا فاما اذ جعلنا
التالبة كبرى فان اللازم سلبا خاص عن بعض العام وذلك غير منكر ولعلم ان قرابين
هذا الشكل ايضا ستة عشر فاذا العينا الصغرى التالبة كلية كانت اذ حروية سقطت
منها ثمانية واذا اسرط كلية لحدى المقدمتين سقطت قرابينان وهن المسحة ستة
م منها ما يكون لبراهها كلية ومنها ما يلون جزوية موجهة ومنها ما يلون جزوية سالبه
فالذي يكون كبراهها كلية يرد على الصغرى الى ليراول والذي كبراهها جزوية لا يرد على عكس واحد

الى الاول لانا لو عكسنا صغراه كانت جزوية و اقياس عن جرمين بل يجب ان نعكس
 الكبرى وجعلها الكبرى صغرى ثم نعكس النتيجة **قال** واعلم ان العبرة في البجته
 المنخفضة وفي التي تنغير في الشكل لاول منها على قياسها او ردها انما هو للكبرى الى آخر
الفصل اقول جهة النتيجة في هذا الشكل مثل جهتها في الشكل لاول حيث كانت
 السجحة هناك تابعة للكبرى كما انها هنا ايضا كذلك ان هذا الشكل يراد الى لاول
 بعكس الصغرى ان كانت الكبرى كلية وان كانت جزوية فبين بطرق افراض ان السجحة
 تابعة للكبرى و لاول ان بعد القرائن و صح ما ادعينا في دل واحد منها الضرب لاول
 دل دل و دل دل بعض بـ و احده ما يكون حاصله في لاول لانا اذا عكسنا الصغرى
 صار هكذا بعض بـ و بـ المطلوب و بـ ايضا بالخلف و فيه طريق آخر وهو
 ان الالف و الباء لما اجتماع الجيم حصل بينهما التفاضل ثم عكس ان يكون لهما في غير الجيم
 التفاضل و عكس ان يكون فاذن الالف الجزوي حاصل باليقين مع ضرب الالف الثاني
 من لست و الكبرى سالبه الضرب الثالث من موجبه و الصغرى جزويه الضرب
 الرابع من جزويه موجبه صغرى و كلية سالبه كبرى فهذه الضروب الاربعة يرتد
 الى الاول بعكس الصغرى الجرم كانت جهة النتيجة هي الحاصل في لاول الضرب
 الخامس من موجبه و الكبرى جزويه مثاله بالامكان دل دل و بالضرورة بعض جـ آ
 بـ بعض بـ آ بالضرورة فلو عكسنا صغراه صارت جزويه و اقياس عن جزئين
 بل بعكس كراهه ثم بعكس النتيجة هكذا بعض آ و كل جـ بـ معص آ و اما بيان البجته
 فبالافراض لمفرض الجيم الذي هو بالضرورة آ د فنقول بالضرورة كل د آ
 بـ بقول دل دل و دل دل بالامكان فدل دل بالامكان ثم بقول كل دل دل بالامكان
 دل دل بالضرورة مع بعض بـ آ بالضرورة يظهر ان جهة النتيجة في هذا الشكل مثل ما يكون
 في الشكل لاول لئلا سنعكس العكس و في العكس بالافراض وقد اعتقد

قوم

قوم ان جهة النتيجة في العكس مثل جهة الصغرى لانا يحتاج الى ان نعكس الكبرى
 وجعلها صغرى فاذا عكسنا تلك النتيجة بقيت تلك الجهة بعد العكس و نحن قد بينا
 ان العكس لا يحفظ الجهة فطلبتهم **الضرب السادس** من كليه موجبه صغرى
 و جزويه سالبه كبرى بالامكان كل جـ و بالضرورة ليس دل دل هذا لا يمكن بيا منه
 بالعكس ان الكبرى الجزويه لا تعكس و الصغرى تعكس جزويه و اقياس عن جزئين
 و اما بلون سان السجحة بالخلف وهو مشهور او بالافراض وهو ايضا يدبر الجهة على فرض
 الجيم الذي ليس بالالف د فلاشئ من د آ ثم نقول دل دل و دل دل فدل دل بـ بقول
 دل دل و بالضرورة لاشئ من د آ مع بالضرورة لس دل بـ آ و يمكن ان يبين بالطريق الذي
 ذكرناه انه اذا كان بالامكان كل د آ فالبا الذي يكون في الجيم الذي يتجمل القسامه بالالف
 فالضرورة ليس بعض بـ آ وهو المطلوب ظهرها هنا ان السجحة تابعة للكبرى الالف
 موضع الاستدلال في الشكل لاول فانها هنا يكون كذلك **النهج الثامن** في القياسات
 السوطية في نواع القياس **الشرح** الامرات الحاصلة في الشرطيات كثيرة
 اسففا القول فيها سدعي كتابا مفردا و الشرح هنا اقتصر على ما هو اقرب
 الى الفهم مما اورد الامرات الحائنه من المفصلات ولا بد من اشتراكها في جزو فانما
 ان يكون الاوسط بالنا في الاول معدما في الثاني وهو الشكل الاول و اما ان يكون
 ثانيا فبها جميعا وهو الشكل لاول الثاني و اما ان يكون مفردا فبها وهو الشكل الثالث
 و الشرابط المعبرة في كل شكل هي الشرابط المعبرة في الحملات و لكن في الضرب
 الاول من الشكل لاول الذي هو كل قياسات هذا الباب شك وهو اننا اذا قلنا
 لهما ان لراشان فردا فالاسان عدد و لهما ان لراشان عدد فالاسان زوج و المفردان
 صادقان و السجحة كاذبه و هي قولنا لهما ان لراشان فردا ان لراشان زوجا كاذبه
 و الجواب ان الصغرى كاذبه في نفسها و صادقها بحسب الزام فلذلك النتيجة

وان كانت كاذبه في نفسها لنها صادفه بحسب الزام وحب ان يعلم ان هذه
الاقبيسه انما يفيد اذا كانت المصله لروميه واما اذا كانت انفاقيه فلا فائدة
فيها وما ذكر من براقرانيات ما حصل من احلاط المنفصل والجملي وذلك على قسمين
الاول ان يكون صغري والقرب منه من الطبع ما كان على منهاج الشكل الاول
وهو ان يكون الجمليه موجبه ومحو لها بلون موصوعا لاجزائها انفصال وبلون المنفصل
كله ومثاله المدلور في الكتاب براسان عدد ودر عدد اما زوج واما فرد وقد يتعقد
القياس ها هنا على نهج واحد الشكل الثالث لكنه يكون بعيدا عن الطبع فاما على
هذه الشكل الثاني فلا يتعقد اصلا واما اذا كانت المصله صغري فالقرب من
الطبع ما يكون على هبة الشكل الاول وبلون الاقران مع الحملات بعد اجزائها انفصال
وبلون مشتركه في محمول واحد وبلون اخرى الانفصال مشتركه في الموضوع والحلي على اشراك
مع اخرى الانفصال وتحمه حمله ومثاله المذكور في الكتاب دلالات اما ب واما ج واما د
وول ب و د ه وكل آه م بعد ذلك لراحتلاط الجملي والمتصل وذلك اما ان يكون
المتصل صغري والجمليه كبرى وبلون الجمليه مشتركه لتالي المتصله للونه اقرب الى الطبع
ولاجل ان يحليل القياس الخلف الى هذا النوع وانت تعلم انه يعتقد في الاشكال الثالث
والشرائط المذكورة هناك معتبره ايضا ها هنا وبلون التبعه متصله مقدمها
مقدم الشرطيه وبالحا تبحه النايف من تاليها المفترن بالجمليه وقد علمت ان المنصل
فديكون مركبه من متصلين مثل قولنا ان كان دلالات السرطالعه فانها موجوده فكلا
دانت السرطالعه فالليل موجوده اذا صمنا الى ذلك متصله من علمين سار كقالي بالها
هكذا ودل ان الل موجوده فالاعشى لا يبصر مع متصله من متصلين مقدمها مقدم
الاولي وبالها سمحه النايف من بالها المفترن بالمنصله بخبري هكذا ان كان دلالات
السرطالعه فالنهار موجوده دلالات السرطالعه فالاعشى لا يبصر فهذا مقدار ما ورد
في هذا

في هذا الكتاب من الشرطيات **اشارة** الى قياس المساواه انه ربما عرف
الشرح انما افرد قياس المساواه بالذكر لاسماله على عدة مباحث لراول
انه اذا كان ح مساو لب و د مساو لالف فالتاس بطون انه يلزم منه ان ح
مساو لالف وليس لذلك بل اللازم منه ان ح مساو لمساوي آ ثم نضم الى هذه المقدمه
مقدمه اخرى وهي ان مساوي المساوي مساو حتى يلزم منه ان ح مساو لالف الشكل
ان لراول وسط فيه غير متكرر بل المتكرر بعضه الثالث ان موضوع النسخه يكون
موضوعا للصغري ومحوها محولا في الكبرى وقد بينا ان محمول نتجه القياس لراول
الاول من هذا الباب ليس محمول الكبرى بل محمول الكبرى مع بعض لراول وسط
الرابع انه لا يطرد في ساير المواد فاننا اذا قلنا ح مخالف لب و ب مخالف
لح لا يلزم ان يكون ح مخالف لالف فان تخالف المحالف ربما يكون مماثلا الخامس استعمال
هذه المادة ايضا انواع اشكال لانه اذا كان ح مساو لب و ب مساو لالف فيكون مساويا
لمساوي ج و مساوي المساوي متساو وهذا خلف لان المساواه بعد المغايره ولما كان
هذا النوع من القياس شتملا على المباحث لاجرم افردته بالذكر **اشارة** الى القياسات
الاستثنائية **الشرح** لراستثنائي مؤلف من مقدمتين احدهما لامحاله شرطيه
والثانيه يجوز ان يكون حمله او شرطيه لجزئها باجمله وضع اجز الشرطيه او نقيضها
ويلزم من ذلك وضع الجزء الثاني او دفعه فان كان جز الشرطي شرطيا فنشرطيه
وان كان حليا فنشرطيه **قال** ورا استثنائية اما ان يوضع فيها متصله **اول**
الاستثنائية اما ان يكون متصله او منفصله فان كانت متصله فاستثنائية عين المقدم
ينبع عين التالي لانه متى وجد المرزوم وجد اللازم واستثنائية بعض التالي ينتج نقيض
المعدم لان عدم اللازم دليل عدم المرزوم واما استثنائية المقدم فلا ينبغ اذ من
المحمول ان يكون التالي اعم من المعدم ولا يلزم من عدم الحاص عدم الحوان ولذلك استثنائية

عين السالى ابيح اذ لا يلزم من وجود العام وجود الخاص واما ان كانت الشرطه منفصله
 فاما ان يكون حقيقته او لا يكون فانها حقيقه فاما ان يكون ذات حرد من او اكثر فان
 كان ذات حرد من فاستثنا عينها ^{كانت} متى نقيض لآخر واستثنا بعض ايها كان
 يبيح عين لآخر فلو ان هناك ساح اربعة واما اذا كانت ذات ثلثه لجزا مثل ان يقول
 العدد اقل من اربعة وناقض ومساوي فان استثنت عينها متى ابيح نقيض البواقي
 وذلك يحمل وجهين لاول ان لا يكون النتيجة واحده بل يتحتم ان مثل ما اذا قلنا فهو مساوي
 يبيح فليس يراد وانا نقض والساني ان يبيح بعض المنفصله التي تتم من الباقيين مثل
 انه فليس اما زايلا واما ناقضا واما ان كانت المنفصله عر حقيقته فان كانت مانعه
 اجمع فاستثنا عين ايها كان منتجا نقيض لآخر ^{انها} وصفان عسع احدها فامكن
 الاستدلال بثبوت احدهما على انتفاء لآخر اما استثنا بعض احدهما لا يكون منتجا عن
 الآخر ^{انها} وصفان يمكن خلوا المجل عنها فلا يلزم من ارتفاع احدهما وجود لآخر واما
 ان كانت مانعة من الخلو فاستثنا بعض احدهما يبيح عين لآخر ^{انها} وصفان يتحمل
 خلوا المجل عنها فامكن الاستدلال بارتفاع احدهما على ثبوت الآخر والآخر المحال خاليا
 عنها وذلك محال واما استثنا عين احدهما فلا يكون منتجا لانها وصفان كوران كمنها
 وكوزان لا عمنها فلا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت لآخر وانتفاء **اشارة** ال
 قياس الخلف **الشرح** حاصله راجع الى الاستدلال بارتفاع لازم احد النقيضين
 على امتناع ذلك النقيض وبامتناع ذلك البعض على حصول البعض لآخر وتركيبه اما
 تم عن قياس احدهما افراني ولفظي والثاني استثناى ايها لفراني وللمن المطلوب
 ليس لدره بقول ان لم يكن قولنا ليس كل دره صادق فان بعضه وهو كل
 دره صادق ومعنا معدم افراني معلومة الصديق وهو كل دره آسح الى بلن قولنا
 ليس لدره صادق وكل دره آسح الفياس لمر استثنان تم بان استثنى بعض بالي هذه

الشرطيم

فبيح بعض المقدم وهي ان السالبه الجزئية التي فرضناها كاذبه ليست كاذبة وقد
 ذكر بعض الشارحين فيما لا يعنيه شكنا ضعيفا على هذا القياس ولو اعتمد اكثر
 اكثر اهل العصر في قوته والاما اوردها قال الحلف بعيد نتائج مختلفه
 فيكون باطلا سانه انا اذا سا ان عكس السالبه العرفيه عرفيه بالخلف امكنا ان نبين
 بالخلف ايضا ان ذلك العكس مطلق مثل انه اذا كان لاشي من دره مادام دره فلا يشي
 من دره بالاطلاق والاصعب بدره دائما فموجد شي هو دره ودره فلو ان ذلك الجيم
 دره وان ذلك باطلا لخلف وامكنا ان نبين بالخلف انه يمكن عام اذ لو كذب
 لاشي من دره بالامكان العام صدق نقيضه وهو بعض دره بالضرورة فبعض
 دره وكان لاشي من دره هذا حلف ومعلوم ان **الفضيم** الواحدة لها عكس واحد
 فلا ساعد الخلف على عكوس كثيرة فان باطلا وليس لفايل ان يقول انما ساعد الخلف
 على الاطلاق والامكان العام لان العرفيه داخله فيها لا ما يقول الحلف كما
 ساعد عليها ساعد على قضيه اخرى لا يكون العرفيه داخله فيها هكذا اذا كان لاشي
 من دره مادام دره فلا يشي من دره في بعض كونه ب فان لم يصدق ذلك صدق نقيضه
 وهو بعض دره في ذلك الوقت المعين فيكون ذلك الجيم ب **ودل** البادر وان حقا
 ان لاشي من دره هذا حلف وطهر بطلان قياس الخلف والجواب انه ثبت
 ان الخلف عبارة عن الاستدلال بامتناع لازم النقيض على امتناعه وبامتناعه على
 صحة النقيض الآخر ودللت على توجيه الطعن عليه وللمن يجب عدم مقدمه
 على حل هذا الشك وهي انه لا مانع من صحة فانه يبيح بالنسبه الى ما هو اعم من ذلك
 النتيجة عما ان يكون شاهدا وبالنسبه الى ما هو اخص منها عمل ان يكون متاعدا
 وبالنسبه الى ما يغيره يجب ان يكون معاندا ومعلوم ان الفضيه العرفيه اخص من
 المطلقه العامه والمكته العامه فالحلف بلون متاعدا عليها بل الضرب برهول

من الشكل ليراول اذا ساعد على ان السواد لوزجب ان يساعده من مقوله الكيف
وباجملة فالتساعد على الخاص لو كان منافيا للعام والمنافي للعام مناف للخاص فالموجب
للخاص مناف له هذا خلف فان قلت هب ان المساعد على انتاج الخاص مساعد على
اساج العام لكن القياس الواحد لصوره واحد في مادته واحده لا ينتج اكثر من نتيجة
واحده والخلف ها هنا افاد النتائج الشره والجواب ان قياس الخلف له صورة
واحدة لكنه متى استعملت مادة واحده لم ينتج الا نتيجة واحدة فانك حينما استدللت
بامتناع لازم نقض العرفية على امتناع نقضها او امتناع نقضها على صدقها لم يلزم من استعمال
الخلف في هذا الموضوع الا صدق العرفية ثم لو استعملت صورة الخلف في مادة لزم ان
واستدللت بامتناع نقضه على صحته لزم عند ذلك صدق لزم مكان وقوعه الخلف في
المادة الواحدة لم ينتج الا نتيجة واحدة واما في المواد وينتج ساج محلفه لكن لما نتج
الخاص يجب ان يلون مساعد على انتاج العام كما بيناه ولذلك اذا نتج بالقياس
المستقيم مثل الضرب ليراول من الشكل ليراول ان الانسان كاتب فلا بد وان يساعده على
انه متحرك بالارادة ولكن لا من ذلك القياس ليراول بل بقياس اخري في ذلك الشكل واما
ما ينبج العام فكيف ان يلون مساعد على اساج الخاص يحتمل ان لا يلون فاننا اذا عرفنا
قياس مستقيم او خلفي وجود شي صار وجوده معلوما من الشك الوصف انقض
منه مثل وجوبه وامكانه فلا بد من قياس اخري سان انه ممكن او واجب وبعد ذلك بقي
الشك لونه جوهر او عرضا فحاج الى ماسر آخر يعرفنا لونه جوهر او لولا ذلك الى
ان ينهي لا معرفة احص او صافه واجاملا انما ابطلنا نقض وصف عام صار ثبوت
ذلك الوصف العام معلوما وبقي الشك ثبوت الوصف الخاص فحاج الى استعمال الخلف
مرة اخرى اسات الوصف الخاص ثم بعد ذلك في الوصف الخاص بالغاما يبلغ وذلك ما خلف
احال فيه من المستقيم والخلف هداة الوصف الذي يلون اعم من النتيجة او اخص منها

فاما

فاما ما يكون معاندا لها فالقياس المنج للشر يجب ان يكون مغايرا لما عاندا النتيجة
فان الموجب للشيء ينافي ما ينافيه واذا عرفت هذه المقدمة فقوله الخلف لما ساعد
عكس العرفية عرفية وجب ان يساعده على ان ذلك العكس مطلقا او ممكنا للونهما اعم
واما اذا اخذنا عكس العرفية وجودية منعكسه وهي اخص من العرفية فقد يتينا ان
المنج للعام لا ينافي انتاج الخاص وللمن لا بد من الامتحان حتى انه هل يمكن تصحيحه
بالخلف ومعلوم ان تصحيحه انما يكون بابطال جميع اجزائه نقضه مثل ان يقول عكس
التسالية العرفية سالبه عرفية وجودية منعكسه والاصدق نقيضها ويلزمها مادوام
الاجاب او السلب في بعض اوقات سوت وصف الموضوع وسر بطلان الافشام
جميعا ولكن وان يمكن بطلان الموجبه الدائمة للمن لا يمكن ابطال التسالية الدائمة واذا لم
يكن لاجرم لم يجب ان يكون ذلك العكس سالبه وجودية واما ان اخذنا عكس التسالية
العرفية سالبه منتشرة وهي التي يكون سلب محولها عن موضوعها في بعض اوقات وصف
الموضوع لا في كل اوقانه فهذا الذي ينافي العرفية التي صحها بالخلف ولما قام البرهان الخلفي
على تصحيح العرفية استحتمل قيامه على تصحيح هذه المنتشرة فان هذه المنتشرة انما يكون
صحها بالخلف اذا قدرنا على ابطال اجزائه نقضها وهي مادوام سلب المحول بدوام وصف
الموضوع واما الاجاب دائما كذلك وللمن لا يمكننا ابطال القسم الاول واذا تعذر ابطال
جميع اجزائه نقضه استحتمل تصحيحه بالخلف وعلى الجملة المشكك ابطال بعض اجزائه النقيض
واهمل البعض ثم طن انه ابطال النقيض فلا جرم انه طن انه اقام الخلف ولو اهتدي
الى ما قلناه لكان يتحتمل من ايراد هذا الشك وهذا الشك وان كان ركيكا جدا
الا ان ما اوردناه من المناجث بعد ذلك الوقوف على كيفية استعمال الخلف وباقه التوثيق
قال واما ان القياس المستقيم الحملتي كيف يرجع الى الخلف والخلف
كيف يرجع اليه **اقول** يجب ان سن العرف من المستقيم والخلف ثم يبين

انه لفظ مرجع الخلف الى المنقيم وسان لراول من وجوه احدها ان الخلف انما يقصد
فيه في اول الامر اساح شئ غير المطلوب وذلك الشئ عن اللذب على الاطلاق
او منه ومن حمله ثم اذا بين كذبه عاد وانج كذب ما هو سببه فاتج صدق نقيضه
ذلك وكان القياس ياي المطلوب من ورايه وحلفه ولهذا سمى هذا القياس خلفا
وثابتها ان المنقيم انما يوجد فيها المقدمات الموافقة للمطلوب بالذات وفي كل
احدى المقدمتين كذلك ولا خرى ليقض للمطلوب وبالذات ان السحجة غير بينه في اول
الامر في القياس المنقيم حتى يتم فيلزم واما في الخلف فان النتيجة توضع اولا وتوضع
نقيضها واما بيان ان الخلف لفظ مراد الى المنقيم فعند ما اخذنا نقيض النتيجة المحالة
وقدرناه بالمقدمة الصادقة فبيع المطلوب مثاله اذا اردنا ان بين انه لا شئ من آ
فقلنا ان كذب ذلك صدق نقيضه وهو بعض آ ثم اذا ضمتنا اليه مقدمة اخرى
صادقة وهي كل آ ببيع ان كذب لا شئ من آ بعض آ وهي السحجة الباطلة فاذا
اخذنا نقيضها وهي انه لا شئ من آ وضمتنا اليه المقدمة للحقة وهي ان كل آ ببيع المطلوب
بالاستقامة وهو انه لا شئ من آ فالحاصل ان الخلف انما يتم بقياس سائر الاول من شرطيه
وهي صادقة حتى يبيع شرطيه فاذا احدنا بعض نال هذه الشرطيه وصمنا
الى التحلية ايج المطلوب لراول وظهر كحق قوله ان ذلك ملاحظ اكال ما منعدين
الى والتحلية واما بيان انه يجب ان مرند عند الاستقامة الى السهل المنعمل فيه
فهو الخلف او لا يجب تفصيل القول في ذلك مما لا يحمله هذا المختصر **النهج التاسع**
فيه بيان دليل من العلوم البرهانية **اسان** اصناف القياس من هذه موادها
وايقاعها للصدق **الشرح** كل قياس مولف من مقدمات مشهورة فان كانت
تلك المقدمات ضرورية كانت السحجة لذلك وان كانت ممكنة كانت السحجة ايضا ممكنة
وكل قياس مولف من مقدمات مشهورة سوالات تلك المقدمات حقه او باطله
او واجب

او واجبه او ممكنه او ممنوعه هو فاس جدي وكل قياس مولف من مقدمات مطنونه
لبي كانت فهو خطاي وكل قياس مولف من مقدمات محيلة صادقه فهو شعري
والنفس انما يحكم بتلفيق تلك المقدمات بسب محارها ومشاهاها فاما الذين حكموا بالبرهان
من الواجبات والجدل من البراهين والخطابة من المنسئاويات والشعر من المنسئا
فقد قالوا اما لا تشهد به حجه ولازم ايضا منقول عن صاحب المطلق ان سطوطا ليس
واما الا فيسده السوفسطاويه هي التي تستعمل المشبهات فان كانت تلك المشبهات
شبهه بالفضا بالواجب قبولها سمى صاحبها سوفسطايبا وهو في مقابله للحكم وان
كانت مشبهه بالمشهورات سمى صاحبها مشاغيبا وهو في مقابله للجدل **اشارة**
الى القياسات والمطالب البرهانية **الشرح** فانه قد يطلب ضرورة الحكم فكذلك
يطلب امكان الحكم ويطلب الوجود الخالي عن الصرورة فالمبرهن ينتج الضروري والضروري
والممكن من الممكن والوجودي من الوجودي اما حلقا على ما فصلناه في المختلطات او من
غير خلط فلا يلفت اذن الى قول من يقول المبرهن لا يستعمل الا الفضا بالضرورة واما
المتقدمين فانهم ذكروا ذلك لاراده احد المرين لراول ان المبرهن قد يحاول انتهاجا
من غير الضروريات والثاني ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها وامكانها وكونها
اقلية او اكثرية ولجب ضروري واعلم ان الضروري في كتاب البرهان اعم من الضروري
في كتاب القياس لان الضروري في كتاب البرهان عبارة عن دوام المحمول مع دمان دان الموضوع
وفي كتاب القياس البرهان عبارة عن عز دوام المحمول بدوام وصف الموضوع سواء كان
دائما دوام وجوده او لا يكون واعلم ان الثاني فديراد به المقوم وديراد به ما يلحق الشئ
من جوهر الموضوع فاما بالمعنى لراول فانه يتخيل ان يكون محولا في السحجة لان محول السحجة
يلون محمول الثبوت للموضوع والذاتي المقوم يتخيل ان يكون محمول الثبوت للذات وقد

القياس

اشتهر عن هذا صور من الاول ان العلم ماهية الموضوع بل انما يعلم بعض عوارضه فعند ذلك يجوز ان يكون الشيء من مقوماته مطلوباً بالبرهان مثل ما اذا طلبنا جوهرية النفس ولها من المعومات الكنا لانوف من النفس ماهيتها بل انما نعرفها من جهة بعض العوارض وهو لانها محركة للبدن والجوهرية ذاته لهذا العارض بل العارض المحمول ففي مثل هذا الموضوع يصح ان يكون المقوم مطلوباً بالثابت ان لا يكون ثبوته مطلوباً بل يكون المطلوب لمية ثبوته مثل ما اذا علمنا ان الانسان جسم لكن لا نعلم المية في تلك الجسمية فمثل الحيوان هو وسطا وفي هذه الصور ايضا يكون محمول النتيجة مقوماً للمحمول لها موضوعها واد اعرفت ان محمول النتيجة لمنع ان يكون ذات الموضوعها ظهر عندك ان المحمول لا يلازم المحمول بل ان ذاتها مقوماً اذا اذكر لو كان مقوماً للاوسط واللاستط للاضغرفان الا لبر مقوماً للقوم فيكون مقوماً وذلك هو اطلنا في ولكن يجوز ان يكون المحمول احد المقدمتين مقوماً لصعري كانت اولسرى والله اعلم **اشارة** الى الموضوعات والمبادئ والمنايل في العلوم **الشرح** اعلم ان العلوم البرهانية لها ثلثة اجزا الموضوعات والمبادئ والمنايل فالموضوع هو الذي بحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية مثل المفردات كونه موضوعا في الهندسة والمبادئ اما فيصورات واما تصديقات واما الصورات في الحدود مثل الحدود التي تورد في موضوع الصناعة واجزائه وجزوياته وحدوده اعراضه والتفديقات اما وجه القبول ولسع بلا مع الحدود اوضاعا ومنها مشتم على سبيل جنس الظن فالمعلم وهي يصدر في العلم وهي التي تسمى مضادات ومنها مسلمة في الوقت الى السلبين في موضع آخر وفي نفس المنعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وحب خصيصها به وان كانت غير بينه بذاتها وحب ما في علم آخر **اشارة** الى نقل البرهان وناسب العلم **الشرح** موضوعات العلوم اما ان يكون مختلفه بذواتها او محماها والمختلفه اما ان يكون بلها مدخله او لا يكون او غير المدخله اما ان يكون داخله

التي يكون

٣٠
بخت

بخت جنس واحدا ولا يكون وان لم يكن سميت منباينه مثل على العدد والطبيغف وان اشتركت سميت متساوية في الرتبة مثل الهندسة والحساب الداخلتين بخت الكم والمدخله فاما ان يكون احدا الموضوعين اعم وراخر اخص واما ان يكون في الموضوعين شي مشترك وشي مباين مثل الطب والاخلاق والقسم الاول فاما ان يكون للاعم جنسا للاخص ولا يكون وهو مثل الواحد والوجود والذي عومه عموم الجنس فاما ان يكون النظر في الاخص من حيث صار موضوعا مطلقا ثم طلب عوارضه الذاتية كالمخروطات التي هي نوع من المجسمات التي هي نوع من المفادير فكون العلم الناظر في الاخص من للاعم واما ان يكون النظر في الاخص ليس من جهة امتيانه بفضل مقوم بل من جهة العوارض التي يقع ذلك الفضل وذلك اما ان يكون مجرد تشبه او لا يكون فان لم يكن مجرد تشبه بل هو هئية منقرفة في الموضوع فاما ان يكون ذاتياله وذلك مثل الطب الذي مطر في بدن الانسان لاعا الاطلاق بل من حيث يصح ويؤول عن الصحة وهو نوع من موضوع العلم الطبيعي واما ان يكون ذلك المميز عربيا مثل النظر في الاكرا المتحركة تحت التطرف في المجسمات واما ان كان المخصوص مجرد تشبه فهو مثل الناظر فان موضوعه المعنوية بالبرص فمثل ذلك موضوعا وسطا في لول احفها واما الذي عومه عموم اللوارم فهو العلم الاغلى الذي موضوعه الوجود واما القسم الذي ليس العام فيه محولا على الخاص هو ان يكون احصا عارضا للشي من انواع العام فالنعم ودحوها تحت موضوع العلم الطبيعي فانها من عوارض بعض لبعض انواع موضوع فاذا احدثت من حيث افترن بها امر غريب منها ومن جنسها وهو العدد وطلب لول احفها من جهة افتران ذلك الغريب لانها ذاتها تحيد بوضع لاعا العلم الذي موضوعه من هالته تحت العلم الذي منه العارض مثل وصعنا الموسيقى تحت الحسنيات واما العلوم المشتركة في موضوع واحد فاما ان يكون احدا مطر مطلقا وراخر مفيد مثل الطبيعي الناظر في بدن الانسان بطر مطلقا والطب

العلم الناظر في

الناظره نظرا مخصوصا واما ان يكون محتمرا لمثلين واذا عرفت ذلك فلنرجع الى ترتيب
الكتاب اذ لان موضوع علم اعم من موضوع سوا كان ذلك العموم والخصوص حقيقيا مثل
النوع والجنس او عرضي مثل ان يفيد النوع بقيد عرضي فيصير سببا للخاصة وافشام
ذلك بلثه عامه فانه فان العرضي مع موضوع عاينت برامع سال لاوله وهو ان يكون الخاص
نوعا للعام علم المجسمات بحث الهندسة ومثال الثاني علم الحركة المتحركة وهذا هو الذي
يكون التخصيص سببا فيد منقرا في جوهر الموضوع غير ذاتي له **قوله** وقد جمع الوجهان
في واحد فلون اول باسم الوضع تحت سريده ان موضوع المناظر هو الخطوط المقترنة
بالبصر والخط نوع لموضوع الهندسة ورافتران بالبصر ايضا عارض ومحصر ففدا جمع
في المناظر كون موضوعه نوعا لموضوع الهندسة ولونه محصا بقيد عرضي فاذا كانت
احدهما من السببين مما جعل العلم عن غير معدا حماها كان ذلك الدخول **اولي قال**
ورما كان موضوع علم ما مابين الموضوع علم آخر لكنه منظره من حيث اعراض خاصة
لذلك العلم فلون موضوعا ايضا لكنه مثل الموسيقى تحت احساب سريده ان موضوع
الموسيقى هو النغم ومعروض النغم وهو الصوت خارج عن موضوع الحساب وهو العلم المنفصل
لن لان الصوت يكون موضوعا للموسيقى الا عند عوارض مخصوصه من باب العلم المنفصل
لاجرم جعل الموسيقى تحت احساب **قال** واكثر الاصوات الموضوعه في العلم الجزوي
الموضوع تحت غيره **اول** لما فرغ عن بيان موضوعات العلوم شرع في بيان
مباديها وهي اما ان يكون منه بذاتها واما ان يكون بحاجة الى البيان ولا يمكن ساتها في نفس
ذلك العلم لان مبدأ العلم هو الذي يسبق مسايله ذلك العلم فلو بيناه في ذلك العلم كتنا
لنا ان ينفسه وذلك محال بل انما يتبين علم اعلى منه وذلك الاكثر لان الاعم اعرف
عند العقل وقد يتبين نادرا في العلم براسفعل منه ثم انه اما ان يكون بنا بنفسه في العلم
او احاج الى تبينه من اجزى في العلم برامع وحج ان لا يتبين ما بيناه به والادق الدور

بل

بل كما يكون الشيء عاما بالنسبة الى ملحقه خاصا بالنسبة الى ما فوفه الى ان ينتمى الى ما هو
اعم الامور لذلك القول في موضوعات العلوم واعلم ان اعم الموضوعات الموجود والعلم
الباحث عن اول حقه الذاتية هو الفلسفة لاول **اشارة** الى برهان اللبم وبرهان
الآن **الشرح** الحدرا ووسط اما ان يكون علة لوجود الاكبر والصغر واما ان لا يكون
علة له فالاول برهان اللبم انه لما اعطى لمية حلا لا كبر على اصغر الدهن اعطى لمية
علمه عليه في الخارج وان لم يكن كذلك بل اعطى لمية التصديق دون لمية الحكم فهو برهان
الآن فان كان برامع مع ذلك معلولا للاكبر فذلك يسمى دليلا مثال
الاول هذه الخشبة مثلها النار فلون محزقة **مثال** الثاني هذه الخشبة
محزقة فقد مثلها النار للن الشيخ اور وصال القسم الثاني من القياس استثنائي
ان كان لسوف قمرى والارض متوسط بين الشمس والقمر فقد استدلنا بالكتوف
على المتوسط والمشي حركى الحدرا ووسط لانه هو الذي يسدل به على المطلوب
فاما اذا قلت ان كانت الارض متوسطة بين الشمس والقمر فالتقسيم كان ذلك
برهان اللبم لانك استدللت بالعله على المعول والمسالك الوارد في اجليات هذا الشخص
به حتى غبت ودل من به حكي غيب فله فتشعريرة بعد استدللت بالحكي التي هي علة الشعور
عليها واما ان استدللت بالشعيرة على الحكي على كون الحكي عبا لان ذلك برهان اللبم
واعلم انه ليس من مشروط كون البرهان برهان اللبم ان يكون له اوسط علمه لوجود
الاكبر مطلقا بل ان يكون علمه لحصول الاكبر الاصغر وان لم يكن علمه مطلقا فانا اذا قلنا
كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمي لان الحيوان علمه لحصول الجسمه في
لانسان وان لم يكن علمه مطلقا لحصول الجسمية **قال** بل يجب ان يعلم ان كثيرا
الطائفة **اقول** لما ذكرنا ان لا يلزم من كون برامع علمه لوجود الاكبر
في اصغر ان يكون علة لوجود الاكبر مطلقا اراد ان يزيد ذلك تقريرا وتأكيدا فدعم

ان الرهان قد يكون ليا مع ان لراوسط بلون معلولا للاكبر وذلك عندما يكون
لراوسط المعلول للاكبر على حصول الاكبر الاصغر واعلم ان لون لراوسط
معلولا للاكبر لا ينافي كونه على حصول لراكبر لراصغ فان حصول الاكبر في لراصغ
عارض من عوارض الاكبر ومن الجائز ان يكون معلول الشيء يعطى لعلة صيغه اخري
فان حركة النار مثلا لمعلول لطبيعتها تم قد يصير على حصول طبيعتها عند الشيء الذي
ما سته النار ولذلك محل الحارة حدا لراوسط حصول لراكبر دون نفس طبيعتها
النار وان نفس طبعها الذي لا بلون على للاحراق بذاتها الا ان وسط معلول هو
مما سته المحركة او حركتها اليه **اشارة** الى المطالب من امهات المطالب مطلب
هل الشرح المطلوب هل اما وجود الشيء واما وجود صفة من الشيء فالاول
سعى لهل البسيط والماني لهل المركب ومنها مطلب ما ساه بطلب به مفهوم
الاسم وما ساه بطلب بها الماهية والحقيقة وهو عندما بطلب به مفهوم الاسم
مقدم على مطلب هل لان اللفظ ما لم يفهم معناه لم يكن السؤال عن ثبوته وعدمه
واما عند ما بلون طالبا للماهية فانه بلون ما ساه عن لهل لان الشيء لم يكن له ثبوت
لم يكن له حقيقة وماهية **قوله** ولا بد من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء
اذ لم يكن ما يدل على الاسم المستعمل جزا للمفهوم مفهوم ما معناه انك اذا قلت
هذا لرافتان موجود فصغ لرافتان هاهنا جزا لهذا المطلب لانك اصبحت
اليه هل حين ما قلت هل لرافتان موجود فمضى ان الاسم الموضوع بازا ما اضيف
اليه هل محمولا لان مطلب ما مقدا على مطلب هل ومنها مطلب اي شيء هو
اصحا بعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه ومنها مطلب
لم الشيء وهو طالب الماهية الصدوق به او للمية الوجود على ما فصلنا وهو بعد
مطلب هل واما سائر المطالب مثل لف واين ومتى وان فان ما عنده السؤال من الكيف

والعلم

والكم واين والمتى معلوم الماهية محمول النسبة الى الموضوع فان مطلب هل فاما
مقاه مثل ان يقول هل زيد اسود وهل هو طويل وهل هو في الدار وان كان محمول
الماهية فانه محمول النسبة لم يتم مطلب هل معام هذه المطالب بل بلون هذه
من قبيل لرااهات ايضا **النهج العاشر** في القياسات المعالطية **ك**
الشرح اعلم ان العلط اما ان بلون واقعا في صورة القياس او في مادتها
او فيهما جميعا واما ان لا بلون في شيء من ذلك علط ولكنه لا يكون منجيا للمطالب
بل لنتجته اخري فيظن بها في الطاهر انها هي السجدة المطلوبة والشيخ يدعي ان بلون
العلط منه من جهة الصورة وهو ان لا بلون على شكل منجى وهذا الكلام يتناول
ما لا بلون على هيئة احد الاشكال الثلث وان كان على هيئتها لكنها بلون عقده وذكر
بعد ذلك ان يكون قياسا على صورته لكنه يبلغ عن المطلوب وقد وضع منه ما ليس
بعلة علة والاولى ان لا يجعل ذلك من باب العلط في صورة القياس فانه ليس في صورة
ذلك بل بحال في القياسة كما قلناه ثم ذكر بعد ذلك ما بلون اكل في المادة
وهو ان بلون بحال متى صلحت مادته لخلت صورته واذا سوعر على المعدمات
الباطلة المدلولة منه لا س السجدة لارنه عنه ومثل ذلك بلون حساس في صورته
والا يكون قياسا حقيقيا ودرعفت الفرق بينهما حيث بدنا ان الشرط في القياس
ليس يكون مقدميه متلما في نفس الامر بل ان يكون بحال مني سلمت لزمت السجدة عنها
ثم **قال** ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل **اقول** هذا لرا لوجها
وان كانا لخلين في باب ما بلون العلط في مادة القياس لمن قول الشيخ انها من
هذا القبيل ليس العرض منها دخولا في هذا الباب بل العرض منه ان القياس المحتمل
المادة كما انه محال متى سلمت مقدما انه لزممت السجدة فلذلك المصادرة ووضع
ما ليس بعلة علة وان كانا محتملي ولها محال مني سلمت مقدما على ما علمنا الرمت

النتيجة لان المصادر على المطلوب اما بلون اذ كان لاحد طرفي المطلوب اسما
فجعلت له امرين متباينين وهذا وان كان باطلا وللمنى متى سو عد عليه لمرت
السمحة ولذلك وضع ما ليس بعلة عليه واما بلون اذا سمعت القضية المطلوبة
غيرها فطر لغير المطلوب انه المطلوب وهذا وان كان باطلا وللمنى متى سو عد عليه
لذمت النتيجة **قال** فاذا روعي من القياس صورته ثم ما اشترنا اليه
يريد به انا اذ لفظناه الصورة ولم يلتفت في المادة الى اللفظ والعبار كتحال
وهوع الغلط من الوهمين المذكورين ثم انه بعد ذلك شرع في انواع الغلط في
المقدمات وجملة القول ان المقدمات اما ان يكون صادقة او كاذبة فان
كانت صادقة فاما ان يكون عين النتيجة او لا يكون وان لم يكن فاما ان يكون معرفيا
موقوفه على معرفة النتيجة او لا يكون وان لم يتوقف فاما ان يكون احق من النتيجة
او لا يكون وان لم يكن اخفى فاما ان يكون مناسبة للنتيجة او لم يكن فاذا نحل
في المقدمات اما لكونها عين النتيجة او لكونها محتاجة الى النتيجة او لكونها اخف من
النتيجة او لكونها عين مناسبة لها فاذا لم يوجد شئ من ذلك بل كانت المقدمات
صادقة مغايرة للمطوب معدمه عليه في المعلومات مناشبه له كانت
بحاله منتهجه فاما ان كان المحلل نتيج المقدمات فحجب ان تعلم ان ذلك لا يناسبها
بالصادقة فان الدهن النليم لا يصدق الباطل الا لا شتبا هه بلحق وذلك اشباه
اما ان يكون شيب المعنى او شيب اللفظ والذي شيب اللفظ فاما ان يكون عند
بناطنه او شيب لبيم والذي شيب بناطنه فاما ان يكون في جوهره
او في ماهيته والذي يكون في جوهر اللفظ هو بلون اللفظ مشترك بين المعينتين
فالحكم الثابت لاحد معنيه حكم به على الاخر سبب اشترال اللفظ والذي يكون سبب
الهيئة على اللفظ المسرل من الفاعل والمفعول القابل الذي يصيغنه صيغه الفاعل

وليس

النتيجة

وليس له فعل فيظن من حيث الصيغة ان القابل له فعل **فقول** انه قد يقع الغلط
بسبب اشترال مفهوم اللفظ على بناطنها او تركيبها معناه ما ذكرناه واما
اصناف التراكيب فقد ذكر حمل منها في النهج السادس عشر تعريف القضايا المشبهة
وذكرها هنا منها ما يقع الانتقال من لفظ كل واحد من لفظ كل واحد الى لفظ الجميع
والفرق بينهما طامير فانه قد يصدق على واحد ما يلزم على الجميع ولينفرد واحد محكوم
عليه بانه واحد والآخر معلوم عليه بذلك **قال** ورعا كان انتقال على شيبيل
من لفظ اللفظ الى آخره **اقول** حاصل هذا الكلام انه قد يصدق على الموضع الواحد
مجموعات عند افراد ويكون كاذبه عند اجتماع وقد يصدق عليه عند الاجتماع
ويكون كاذبة عند افراد **قال** في الشفا هذه ابهامات عرفيه واما عند
الحقيق الامر كذلك اما في الرواويل فانا اذا قلنا امر القيس كان شاعرا فلفظ
كان هاهنا مأخوذة على انها رابطه والروابط لا دلالة لها بنفسها فلا يجب ان يوجد
في حال الصدوق على انها كلمة منتقلة بالمجوليه فان لم يوجد لفظه فان رابطه بل احدث
دالة على التكون والحصول حتى كانه قال امر القيس حصل ووجد وهو مع هذا شاعر
كذب ذلك مغرگا او مركبا فظهر ان المعالطة فيه بسبب انهم اخذوا صيغة
بان بارة رابطه وتارة كلمة معينين محملين وايضا فانهم زعموا ان المعدوم لا يحمل عليه
فاذا قلنا امر القيس كان شاعرا لم يكن حقا على معنى ان امر القيس لم يرد
بانه كان شاعرا بل على ان الخيال الذي من امر القيس حال يمكن ان يعر عن اليه صيغه
الشاعريه في الزمان الماضي وهذا الفرق ممكن في الخيال واما قولهم الخمسة زوج فرد
فلم يعر ان الخمسة محمول عليها الزوجيه والفرديه فذلك كاذب عند افراد
وعند اجتماع بل عنان فيها الزوج وفيها الفرد وذلك صادق عند اجتماع وفراد
مثل ما اذا صدق عليه انه شاعر وانه حيد لا يلزم صدقها عند اجتماع فهو ايضا

الاشترال

اجتماع

ضعيف لانه حين حمل عليه الحديد لم يحمل عليه ذلك كيف انفق بل على انه جيد اما في شيء
 مهم او شيء معين مثل الحياطة فاذا جمعت المحولين وعسيت عند الجمع ما عسيت البروت
 لم تعرض كذب فان امر الفيس شاعر جيد في شيء مبهم او في الحياطة واما يلزم ان يكون
 في الشاعر به جيدا لانك لما حملت عليه الجيد حملت عليه الجيد لان الشاعر به منيع
 ان يكون المحول عند الاحماع لا عبر ومن اراد الاطباب في لهذا الموضوع فليسرج الى
 كتاب الشفا طهر انه اورد هذا الكلام ها هنا على حسب العرف والعادة والاولى
 ما ذكره في الشفا ولما فرغ من عند انواع الغلط الواقع في المقدمات بسبب اللفظ
 شريخ فما يلون بسبب المعنى فمنها ما يكون بسبب ايها العكس مثل ما اذا قلنا
 المقدمات الصادقة بتبجحها صادقة فيظن ان عكسه صادق حتى يلون كل ما يتبع
 الصادق فهو صادق ومنها ما يلون بسبب احدا بالعرض مكان ما بالذات مثل ان
 لعقد ان السقمونيا مبردة بالذات وانما هي بالعرض لانها المشخنة فيعرض البرودة
 عن ذوال المخن ومنها ما يلون بسبب اخذ الحق التي مكان التي اذ يكون ان يلون حكم
 الاحق بحال العلم المحقوق بالخصوص والعموم فاذا حملنا على الاضراء ان يحب ان يلون
 حيوانا لا يحب ان يحكم على ملحوقه وهو بر انسان بذلك ومنها ما يكون بسبب اخذنا
 بالقوة مكان ما بالفعل مثل ان علم بوجود القطعة في الدراسة لا مكان حصولها
 فها ومنها ما يلون بها عفال توابع الحكم فاذا اعقلنا جهانها وردوا بظواهرها وسوارها
 عرض غلط كثير ثم لما فرغ من هذه بر اصناف على سبيل التعدد **قال**
 بعد ذلك فان شئت فادخل من شتباه في الاعراب والبناء واشتباها الشكل
 الشكل وبرا عجم في باب المغالطات اللفظية **اقول** مثال بر اول
 ان يعال علام حسن لسكون الكلمتين فانه عتمل حينئذ النعت وبرا ضافه
 واما اشتباه الشكل وبرا عجم فهو ان يعال دل ما علمه للحكيم فهو كما علمه والحكيم

يعرف

يعرف البحر وقد عرفت ذلك في الراجح الشادش ثم ذكر ان كل من لم يعند بالالفاظ
 على الترابط المعتبين في صورة الفاس ومادته وعرض ذلك على نفسه عرض

• احاسب مرات كثيره ثم غلط فهو حديريان •

• هم الحكمة وعلما فكل ميسر لما خلق له •

• والله اعلم بم المطلق بحمد الله •

• وحس بوجهه والصلو •

• على سيدنا محمد واله الصالحين •

• وسلوه الصلوة •

• بر اول في •

• كوهو •

• بر اجام •

• والسلام •

•

•

قال الجوهر هو الذي يقرب في جميع ضروب الخلق والصور
 وجوه كل شي مادته وجنسه الذي يصور منه ذلك الشيء نحو
 الذهب والقضه شي واحد ويصور منها الخاتم والقرط والسوار
 وغيرهم وماشي واحد موجود في الكل وكل شئ يصنع منه السير
 والصدوق والباب وهو حقيقه واحده موجود فيهم وكل حديد فانه
 يصنع منه الآت وهو ماده واحده وحقيقه واحده موجود في الجميع
 على اختلاف ما صور منه وكالحياة في الانسان والطيور والفرس
 والحيوان الملك وهي حقيقه واحده موجوده في هذه الانواع وان اختلفت
 الاشخاص والصور وكذلك الهيولى الكل في الصور المختلفه

والجوهر ليس حده وانما له رسم وهو الموجود القائم بنفسه القابل
 للصفات المتضاده والصفات المتضاده اعراض حاله في الجوهر لا يجوز

معنى الجسم انه المولف من اقله جوهران مجتمعان وما وراء ذلك اجسام
 ومعنى الجوهر وحقيقته هو ما يتميز ولا يصح وجود اثنين منه في مكان
 ويقبل الاعراض ومعنى العرض هو ما لا يقوم بنفسه ويعرض في
 الجوهر ولا يدوم لثبه ومعنى قولنا الجوهر قائم بنفسه اي لا يحتاج
 في وجوده وحدوثه الى مكان تخله ومعنى قولنا العرض لا يقوم
 بنفسه اي لا بد له في حدوثه من مكان يوجد به
 ومعنى الصفة هي ما خالص الموصوف فرغية وميزه مما يلبس به
 ويكون قولا ومعنى يوجد الموصوف به كالعلم والقدرة ونحو ذلك
 ومعنى الموصوف هو ما له صفة والصفة كقولنا يوصف بما لا يوجد
 الى قيام صفة بها



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وما توفيقي إلا بالله
النمط الأول في جوهر اجسام **التفسير** النهج الطريق الواضح والنمط
 ضرب من البسيط وانما خص ابواب المطلق بالنهج وابواب الطبيعي
 والا الهى بالنمط لان المطلق يعلم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الابواب
 اربابا واما ابواب الطبيعي والاراي فهي مقصوده بذاتها فكانت المناط
 واما الجوهر فهو عنان عن ضرورة الشئ جوهر والجوهر قد يراد به
 الموجود في موضوع وقد يراد ذات الشئ وحقيقته لا يقال جوهر السواد
 اي ذاته وليس المراد من الجوهر ضرورة الشئ جوهر بالمعنى الاول لانه بالمعنى
 الاول اما ان يكون جنسًا للجسم على ما هو المشهور عند الحكماء ولا زما للماهية
 على ما هو الحق وعلى التعدي من الجسم المخلوع عن الجوهر به لاني الخارج ولا في الذهن
 وضرورة الشئ شيئا آخر عبارة عن الصافه لذلك الشئ بعد ان لم يكن موصوفا به
 قلت انه ليس المراد من الجوهر المعنى الاول بل المراد منه المعنى الثاني وهو
 كحقيقته الجسم وتكون ماهيته وذلك لان الجسم ماهيته مركبة من
 الاجزاء التي لا تجزى عند بعضهم ومن الهولي والصورة عند الشيخ وكل ماهية
 مركبة فانها انما يلتمس وتحقق عند اجتماع اجزائها ولما كان غرض السمع من هذا
 النمط سانا الامور التي من اجسامها تحققت ماهية الجسم لا جرم بوجهه بجوهر
 اجسام اي هو نمط يشتمل على سانا لحق ماهية الجسم عالمها من المقومات
 ثم اعلم ان المسائل التي سعمل عليها هذا النمط اثنا عشر **فا** في ابطال
 الحز الذي لا تجزى **ب** في بعض معاريف في الجز **ج** في اسات الهولي **د**
 في ان الهولي قابله للمقادير المختلفة **هـ** في استحاله خلوا الصورة الجسمية
 عن الهولي **و** في استحاله خلوا الهولي عن الصورة الجسمية **ز** في استحاله

خلق

خلوا الهولي عن الصورة النوعية **ح** في كيفية تعلق كل واحد من الهولي والصورة
 بالآخر **ط** في احكام المفاديري في امتناع تداخل المفاديري في امتناع الخلا
يب في اثبات اجمته هذه هي المسائل الاصلية في هذا الباب ودل واحد منها
 سمله على عدة فصول على ما ساني شرحها وكيفيه ارتباطها **المسئلة الاول**
 في نفي الجز وفيه فصلان **وهم** **واشياء** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
 سضم عند اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام الى آخره **التفسير** المقصود
 من هذا الفصل ابطال قول من يقول حقيقته الجسم انما يلتمس من اجتماع اجزاء متميز
 كل واحد منها لا تجزى ومعلوم ان اللام لا يمكن الا بعد اللام في تعريف حقيقته الجسم
 اولاً ونحن نقدم على التفسير **الحز الاول** في تعريف الجسم الجسم يقال
 عند الحكماء ما شئنا الالاسم على شئين احدهما الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي
 يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المنقاطعة على الروايات الفايمة وثانيهما الجسم
 التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التحريك في ثلاث جهات والجسم بهذا المعنى
 عرض واعلم الجسم بالمعنى الاول مما لا نوع فيه واما بالمعنى الثاني فيبيان
 كونه مغاير للجسم بالمعنى الاول ان القطعة من الشمع اذا شكلتها باشكل
 مختلفه فان جسمه تلك السمعة بافيه بعينها مع ان المقادير المختلفة قد عاقت
 علمها والباقي غير الراك فادنى الجسميه معان للمقدار وهذا الفرق انما يصح
 بعد ثبوت ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من اجزاي التي لا تجزى لان على تقدير
 ان يكون الامر كذلك كان لو ارد المقادير عليه عبارة عن انفصال بعض تلك الاجزاء
 من ستمثال سمات آخر فاذا لم يكن مولفاً لتلك الاجزاء بل كان مصلاً اتصالاً واحداً
 فاذا جعلته مثلاً كره كان تحت اعظم ما اذا جعلته صفيحة وذلك الثخن قد يظن
 عند ما جعلته صفيحة فوجب ان يكون ذلك الثخن الذي زال مغايراً للجسميه

الباقية وقد عرفت الفرق بين الجسم الطسعي والجسم التعليمي واعلم ان
الذي قلنا في تعريف الجسم الطبيعي انه الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد
ثلاثة رسم لايجاد لاننا بينا في سابق كتبنا ان قول الجوهر على ما حثه قول
اللوازم لا قول لاجناس ونفديس كون الجوهر جنسا فاما كان فرض الابعاد
الثلاث فيه لا يمكن ان يكون جزا مقوما لما هيته الجسم من وجهين الاول
قابلية الشيء للشيء لست امرا وجوديا اذ لو كانت امرا وجوديا لانت اما ان
يكون جوهر او عرضا فان كانت جوهر اذ كانت قابلية المحل للحال جوهر
مباينا عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية المحل للحال نسبة مخصوصه للمحل
الى المحال ونسبة الشيء الى الشيء سبحانه ان يكون مباينه عن كل واحد من المتينين
وان كان عرضا فان المحل قابلا للثلاث القابلية فيكون قابلية للثلاث القابلية عرضا اخر
ولزم التسلسل للثاني ان قابلية الشيء لشيء آخر نسبة لذات القابل الى ذات المقبول
واعساب الشيء الى شيء آخر مناخر عن كل واحد فاذا قابلية الجسم للابعاد المخصوصه
مناخرة عن ذات الجسم وذات كل شيء مناخر عن مقومانه فلو كانت قابلية الجسم للابعاد
من معومات الجسم لزم تاخر هذه القابلية عن نفسها بمرتين وذلك محال فثبت
ان هذه القابلية بتقدير ان يكون صفة ثبوتية لا يجوز ان يكون جزءا من ماهية
الجسم فظهر بهذا فساده ما جرى في الكتابان الجسميه عبارة نفس هذه
هذه القابلية **البحث الثاني** في ابطال الحز الذي لا يحزى لما عرفت ان الجسم
يقال بالاشتراك على امرين احدهما جوهر والاخر عرض فاعلم ان المقصود
من هذا الفصل بيان ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من اجزا لا يحزى ولا بدأولا
من تفصيل المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركبا من اجسام مخلقة الصور
مثل بدن الحيوان او من اجسام متشابهة الصور مثل السرير وقد يكون مفردا

مثل

مثل الماء الواحد اعرفت هذا فنقول الاجسام المركب لها اجزا موجودة
بالفعل منهاهيه وهي تلك الاجسام المفردة التي منها تركيبت واما الجسم
المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المنقوله فيه ان يقال لا شك ان
الجسم المفرد قابل للانقسامات فلا مخلو اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة
حاصلة فيه بالفعل او لا يكون وعلى التعديرتين فاما ان يكون تلك الانقسامات
مناهية او غير منهاهيه فيلزم من هذا التقسيم احتمالات اربعة الاول
ان يقال الاجسام مولفة من اجزا كل واحد منها لا يقبل التجريد بوجه وذلك
الاجزا منهاهيه في العدد الثاني ان يقال الاجسام مولفة من اجزا
موجوده بالفعل غير منهاهيه في العدد الثالث ان يقال الانقسامات
غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع ان تلك الانقسامات منهاهية
الرابع ان يقال الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل ممكنة الحصول مع انها
غير منهاهية والحق عند الشيخ هو القسم الرابع وعرضه من هذا الفصل
ابطال القسم الاول واعتد في بطلانه على الحجة المشهورة وهي ان الجسم لو كان
مولفا من اجزا كل واحد منها لا يقبل التجريد لكان الجزء المتوسط بين جزوين
يلاقبانه اما ان يمنع الطرفين عن التلاق في اولا ممنعهما لكن القسمين باطلان
فالقول بآلف الجسم من اجزا لا يحزى باطل سائر اما الشرطيه فلا شك
في صحتها انما البيان في فساده قسمي التالي اما سان فساده القسم الاول وهو
ان يقال يمنع الطرفين عن التلاق فانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي يلاقى ما على
احد طرفيه غير الذي منه يلاقى ما على الطرف الاخر وذلك يوجب الانقسام
وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف واما بيان فساده القسم الثاني وهو ان
يقال انه لا يمنع الطرفين عن التلاق فهو انه لو كان كذلك لكان كل واحد من

صحة

صحة

الطرفين ملافيا للوسط بالكلية والمعنى بذلك هو ان يكون الاشارة الى الوسط اشارة
الى دل واحد من الطرفين ولو كان كذلك لكانت الاجزا متداخلة لكن القول بالداخل يقتضيه
انقسام الاجزا على قدر ان لا يقتضيه ذلك فالقول به محال اما ان القول
بالداخل يقتضيه خربة الاجزا فلان كل ما دخل في شئ ونقد فيه فانه عرض هناك
امور ثلثه على الترتيب فان النافذ لا بد وان يلاقى طرفه طرف المنفوذ فيه أولا
ثم يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه حصل بعد ذلك تمام النفوذ ثالثا ولا شك
ان القدر الذي يلقى النافذ من المنفوذ فيه اولا غير الذي لقيه منه حال النفوذ
والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير الذي يلقاه منه عند حصول تمام النفوذ وذلك
يوجب انقسام تلك الاجزا واما بيان ان القول بالداخل محال فلان الاجزا
المتداخلة اما ان يتداخل بالكلية اولا بالكلية فان تداخلت لا بالكلية كان الداخل
من كل جز من الاجزا غير تام يدخل فيه وذلك يوجب للانقسام وان تداخلت بالكلية
لم يزد مقدار الثلث على مقدار الواحد فعلى هذا لو انضم الى مجموع تلك الاجزا الثلث
جزو رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار البتة فحينئذ لا يكون تابعها مفيدا للعظم
والمقدار واذا كان كذلك لم يكن العظم حاصل من تلك الاجزا وذلك يبطل القول
بنايف الاجسام منها فثبت مما ذكرناه فتباد قسمي التالي فيلزم فساده المقدم وهو
تركيب الجسم من الاجزا التي لا تجزى اما القائلون بلجز فقد تمسكوا في اسات
مدتهم بان قالوا لا شك في وجود الحركة ولا شك ان الماضي والمستقبل منها معدومان
فاذن لا بد ان يوجد منها في الحال شئ لانه لو لم يكن لها وجود في الحال لم يكن شئ منها
ماضيا ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت والمستقبل هو الذي
ينوق حضوره في وقت شياقي ولو لم يكن للحركة حضور لما كان شئ منها ماضيا ولا مستقبلا
واذا ثبت ذلك فقوله الذي يوجد منها في الحال ان كان منقسما كانت الاجزا المفروضة

فيه

فيه سابقه بعضها على بعض لان اجزا الحركة منقسمة ولو كان لهما مركزا لما كان
الجزء الموجود في الحال موجودا هذا خلف واما ان لم يكن منقسما فعند زواله لا بد
وان يحصل شئ آخر يكون حكمه في عدم الانقسام ما ذكرنا حينئذ يكون للحركة عبارة
عن امور متشابهة كل واحد منها لا يكون قابلا للانقسام فاذا قطعنا المسافة
بالحركة فالقدر الذي من المسافة بالجزء الذي لا تجزى من الحركة ان كان منقسما
كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فلو ان الحركة الى آخره منقسمة
هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذي لا تجزى وهكذا القول في جميع ما يقطع
من المسافة بكل واحد من الاجزا الذي لا تجزى من الحركة فاذا ان المسافة مركبة
من الاجزا التي لا تجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يستدعي تحطوينا
واستقصاء الكلام فيه مذكور في كتبنا المطولة ولنرجع الى تفسير المتن اما
قولهم وهم واستارة فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ في هذا الكتاب انه متى اراد
ان يورد مذهبا باطلا وسوا الا باطلا ليبيّن فتشاده فانه يسمى ومهما
وسبب هذه التسميات ان العقلاء لا تعرض لهم الغلط الا من قبل القوه المتماه
بالوهم على ما مرّ بعرضه في المنطق وذلك سبب اطلاق لفظ الوهم على الراي الباطل
على سبيل المحان تسميم للسبب باسم السبب وطهر منه ان تسمية الراي الباطل
بالوهم اول من تسمينه بلخيال فان سبب الراي الباطل ليس هو الخيال وانما هو الوهم
الحاشية عن الاشارة اعلم ان استقرأ فصول هذا الكتاب يدل على ان كل
فضيه لحجاج في اثباتها الى برهان منفصل ولا يكفي في التصديق بها مجرد موضوعها
وحمولها فان الشيخ الفصل المشتمل عليه بالاشارة وكل قضيه لا يحتاج في اثباتها
الى برهان منفصل بل يكفي في التصديق بها تحريد موضوعها وحمولها عن اللوح
والعوارض فانه يسمى تنبها وكان تلك القضية موجودة بالفعل لان الانسان

تقطع

صحيح

لا يعلم كونها عنده فيكفي فيه مجرد التنبية **البخ الثالث** عن انه لما ذاق الومم
 واشارة ولم يقل اشارة وومم فلان لا اشارة ليست الا البرهان المبطل للراي
 الباطل المسمى بالومم واقامة البرهان على ابطال الشيء مناخره محاله عن تصور
 ذلك الشيء فلا جرم كان ذكر الومم مفداً على ذكر الاشارة **واما** قوله كل جسم ذو
 مفاصل فاعلم انه قضيه موضوعها للجسم ومحمولها المفاصل وهو حكاية لمذهب
 المثبتين للجزء الذي لا يتجزى والمراد بالجسم الجسم الطبيعي وقد عرفناه والمفاصل
 عبارة عن الموضع التي يمكن ان يراد الفصل والقسمة عليها فان الجسم اذا كان مولفاً
 من اجزاء كل واحد منها تتميز عن الآخر في ذاته كانت المواضع التي يمكن ان يراد الفصل
 عليها حاصلة في الجسم فيكون لكل جسم مفاصل موجودة بالفعل **واما** قوله
 بنضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام الى قوله لجب الطرفين عن التماس
 فاعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التي حدثت من ثالغها الجسم
 ذو المفاصل وتلك الصفات ثلث احدها ان كل واحد منها ليس لجسم في نفسه
 وان كان لحدث الجسم من ثالغها وثانيتها ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام ثم
 ان يقبل الانقسام مراتب فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشيء قد يكون
 صلباً لا ينكسر الا انه يمكن قطعه بالآلات وقطاعة ويليه الومم فان الشيء قد يكون
 بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنع عليه لكن القسمة
 الوممية غير ممنوعة عليه واما الفرض فانه آخر المراتب لان القسمة الوممية
 نعم يفف لان الومم لا يقدر على استحضاره لصغره مع ان القسمة الفرضية بعد
 لم يفف فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم يكن القسمة ممنوعة شواً
 عجز الومم عن ادراكه او لم يحجر وقد جآى بعض النسخ لاكثر او لا قطعاً ولا وماً
 ولا فرضاً فيكون المراد ايضاً ما ذكرناه وتالغها ان كل واحد من تلك اذا توسط
 من

بين جزئين يلاقينه فانه يجب ما على طرفيه من التلاق **واما** قوله ولا يعلم
 ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر
 فاعلم ان معناه انهم لما سلموا كون الاوسط حاجباً لما على طرفيه من التلاق وجب
 ان يكون الذي يلاقى منه ما على يمينه غير الذي يلاقى منه ما على يساره **واما**
 قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فاعلم انه لما ادعى ان الاوسط
 لما كان حاجباً للطرفين عن التلاق وجب ان يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئاً
 غير ما يلقاه الآخر احتاج الى اثبات هذه القضية لجعل الطريق اليه ابطال
 نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى شيئاً من الاوسط غير ما يلقى
 منه الطرف الاخر ثم هذا السلب لا يصدق الا على احد من اجزئها ان كل واحد
 من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئاً والثاني ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط
 باسره **واما** الاول فالشيخ لم يتعرض فيه لابطاله والسبب فيه ان تلك الاجزاء
 لو لم يكن مثلاً فيه اصلاً لم يكن للجسم حاصل من اجتماعها فلا يكون للجسم مولفاً من
 الاجزاء التي لا تتجزى وهو المطلوب واما الثاني وهو ان يقال كل واحد من الطرفين
 يلاقى الاوسط باسره فهو الذي عنى الشيخ بقوله ولا واحد من الطرفين يلقاه
 باسره فانه منى بطل هذا القسم وقد اطلبنا الاول الصالح ما ذكره ان كل واحد
 من الطرفين يلاقى من الاوسط غير ما لقيه الآخر **واما** قول **واما** حيث لو
 جوز مجوز فيه ملاحظته للوسط حتى يكون مكانها او حرماً او ما شئت فسمه
 واحد لم يكن بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللفا
 المتوهم للمداخله فاعلم ان المراد منه ان القول بكون الطرف ملاقياً للية الوسط
 قول مداخله الطرف للية الوسط والمداخلان لا بد وان يكون مكانها او حرماً
 واحداً سواء سميت المكان والحيز بهذين الاسمين **واما** شئت من الاسماء والشيان

هو قول الشيخ كل واحد من
 الطرفين يلقى من الاوسط
 شيئاً غير ما يلقى الطرف
 الاخر

لا يصير ان كذلك الا بعد ان يصل طرف احدهما الى طرف الاخر ثم ينفذ والنفوذ
حركه شئ في شئ حال كونه متحركا الى موضع فانه لا يكون في ذلك الموضع فثبت
ان العذر الذي لقي من الوسط حال نفوذه غير الذي لقيه منه قبل نفوذه فيه
اعني حال كونه ملاقيا لطرف المنفوذ فيه والذي لقيه منه حال النفوذ فيه
دون ما سيلفاه منه حال حصول اللقا المتوهم من المداخلة وبالجملة فان
النافذ لا بد وان يلقى طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم ينفذ منه تانياً يحصل
المداخلة ثالثاً وهو في كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شياً غير ما لقيه في المرتبة
التي قبلها وذلك لوجوب انقسام النافذ والمنفوذ فيه واعلم ان هذا الكلام ليس
ببرهاني لكننا فاعني واما قول **واللغا المتوهم الى آخره** فاعلم انه لما بين ان
القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة اراد ان سبين هاهنا ان القول بالنفوذ
محال ويتبين ذلك بان احد الطرفين لو دخل في كليهما الوسط لان ملاقيا للجزء
والاخر الذي هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل كليهما الوسط مع ان الوسط
ملاق للجزء والاخر الذي هو ايضا طرف ووجب ان يكون احد الطرفين ملاقيا للطرف
الاخر واما قول **وحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم**
فاعلم ان المراد منه ان يداخل للجزء اعارة عن حصولها باسرها في حيز واحد
وذلك بوجوب ارتفاع الترتيب من تلك الاجزاء ويلزم ان لا يزيد حجم والترتيب
مجموعها على حجم واحد منها واما قول **وان كان شئ من ذلك الى آخره** فاعلم انه لما
بين ان القول بالنداخل بوجوب اسفا الترتيب والوسط والطرف وازدياد الحجم
استلزم نفايض هذه النوال وهو ان هذه الاشياء حاصلة فانتج فساد المقدم وهو
القول بالمداخلة تثبت فساد كون الطرف ملاقيا لكليهما الوسط وثبت فساد ان لا
يلاق منه شياً ومتى ثبت فساد هذين العسمل سبق الا ان يقال ان هذا الطرف
بلاق

بلا في بعض الوسط وذلك بوجوب انقسام تلك الاجزاء الملائمة **وهم واشارته**
ومن الناس من يجاد يقول بهذا التاليف الى آخره **للتفسير** الغرض من هذا الفصل
ابطال للاختلال الثاني وهو قول من قال للجسم مولف من اجزاء مناهية واما قال
من الناس من يجاد يقول بهذا التاليف ولم يقل من الناس من قال بهذا التاليف
لان اصحاب هذا المذهب زعموا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات فهو حاصل
فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من
لانقسامات حاصلة بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم اثبتوا في الجسم كثرة
بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه واحداً
وذلك كما يكون ان لو لم يكن في كل واحد من تلك الاجزاء كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة
الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه واحداً وذلك كما يكون ان
لو لم يكن في كل واحد من تلك الاجزاء كثرة بالفعل فاذن من قال للجسم مركب من
اجزاء لا نهاية لها فقد قال باثبات امور كل واحد منها لا يكون منقسماً وقد بينا
على مدبرهم ان كل ما لا يكون منقسماً فانه ممنوع ان ينقسم فاذا حصل مذهبهم يرجع
الى ان الجسم منقسم من اجزاء كل واحد منها لا يقبل للانقسام بوجه من الوجوه الا انها
غير مناهية في العدد فاذا افرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذي مضى ابطاله
في الفصل الا انهم زعموا ان الموجود في كل جسم من تلك الاجزاء عدد غير مناهية فهذا هو
التحقيق لكن اصحاب هذا المذهب لا يعترفون باثبات الجزء الذي لا يتجزى فلما
كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهم في الظاهر غير معترفين لا جرم لم يحل للشيخ
عنه انهم يقولون للجسم منقسم من اجزاء لا يتجزى بل حكى عنهم انهم يجادون يقولون
بانه مولف من اجزاء لا يتجزى اي حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لا يصرحون به واما
الحجة على فساد هذا المذهب فهو ان الجسم لو كان منقسماً من اجزاء غير مناهية

في العدد لجان الجزء الواحد فيه موجود الا انه لا معنى للكثرة الاجتماع الوحدات
 فاذا احدها عددها منتهيا من تلك الاجزاء الغير المتناهية فاما ان يكون مقدار ذلك
 المجموع الحاصل من اعداد متناهية ازيد من مقدار الجزء الواحد ولا يكون للجزء الواحد
 والا اول باطل واللام يكن اجتماعها سببا لزيادة المقدار وكان لا يحصل المقادير
 من اجتماعها وذلك يوجب الجزم بان هذه الاجسام المحسوسة غير متناهية من تلك
 الاجزاء واما البراهين وهو ان يكون مقدار ذلك المجموع اعظم من مقدار الواحد
 فذلك يقتضي ان يكون كلاً كانت الاجزاء الكثران المقدار اعظم واذا ثبت ذلك فمعلوم
 لا يمكن ان هذه الاجسام متناهية في مقاديرها وان نسبة بعضها الى بعض
 نسبة متناهية المقدار الى مساه المقدار وذلك يقتضي ان يكون نسبة ما في احدهما من
 العدد الى ما في الاخر من العدد نسبة متناهية الى متناهية واللام يمكن التفاوت في المقدار
 على حسب المساوت في العدد واذا كانت نسبة الجسم الذي فرضناه متناهية من
 اجزاء متناهية الى الجسم الذي زعم للحصم انه متالف من اجزاء غير متناهية نسبة
 متناهية المقدار الى متناهية المقدار وجب ان يكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهية
 العدد الى متناهية العدد مع ان الحكم زعم ان نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهية العدد
 الى غير متناهية العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الاجسام موفقة من اجزاء
 غير متناهية **ولنرجع الى شرح المتن اما قوله** كل كثره متناهية او غير
 متناهية فان الواحد والمتناهية موجودان فيه فاعلم ان الكثرة الحقيقية التي هي
 للعدد وعلى هذا التفسير كل عدد كثره ويكون الكثرة نوعي الكم وقد يراى بها الكثرة
 الاضافية مثل قولنا الخمسة كثره بالقياس الى الاربعة فله بالقياس الى الستة
 وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثره فان الاربعة ليس كثيرا بالقياس الى العدد وونه
 لانه للعدد البراهين واللامون الكثره هذا المعنى من مقولة الكم بل من مقولة المضاف

وقد يراى بها الكثرة

واذا

واذا عرفت ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا شك ان الواحد يكون موجودا
 فيها لان الكثرة لا معنى لها الا مجموع الوحدات فاذا لم يكن الوحدة حاصلة استحالة
 ان يكون مع غيرها وحسبنا لا يكون الوحدات المجمعة حاصلة فلم يكن الكثرة حاصلة
 فثبت ان كل كثره فان الواحد يجب ان يكون موجودا فيها ولكن لا يجب ان يكون المتناهي
 موجودا فيها لانه ان اريد بالمتناهي المساه في المقدار لم يجب ان يوجد في كل كثره شيء
 متناهية في المقدار فان العدد كما يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض ايضا
 للاشياء المحررة عن المقادير وان اريد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب ايضا
 ان يكون في كل كثره عدد متناهية فان الاربعة كثره مع انه لم يوجد فيه عدد اصلا
 بل الاثنان عدد للثلاثة ليس في الاربعة عدد فان الشيء لا يوجد في نفسه فاذا ظهر
 ذلك **فمقول** النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت انه لا يجب ان يكون في كل كثره
 شيء متناهية في الكم المتصل ومتناهية في الكم المنفصل ثبت انه لا يجب ان يكون في كل كثره
 شيء متناهية فاذا كان البراهين بالسخ ان يفرض على قوله كل كثره فان الواحد منها موجود
 وليس لاحد ان **يجب عنه** مانه وان لم يجب في كل كثره ان يكون العدد المتناهي
 موجودا فيه ولكن ذلك واجب هنا لان من قال ان الجسم مركب من اجزائه نهاية
 لها فلا بد وان يعترف بوجود الاعداد المتناهية **فنه لانا نقول** هذا الكلام انما
 انما يتحقق لو قيل كل كثره غير متناهية فان الكثرة المتناهية موجودة
 فيها ولكن السخ لم يفرض على ذلك بل زعم ان كل كثره سواء كانت متناهية او غير
 متناهية فان المتناهي موجود فيها فثبت اننا لو حملنا الكثرة على الكثرة الحقيقية
 التي هي الكم المنفصل لانت الواحدة لازمة فاما اذا حملناها على الكثرة الضافية
 اندفعت الواحدة لان الواحدة اما كانت بالذات لا تثنى وليس بكثرة اضافية
واما قوله فاذا كان كل متناهية الى اخره **فاعلم** انه لما بين ان الجسم لو كان متالف من

احزاً عن مناهيه لانت لجزء المناهيه موجودة فيه فبعد ذلك بين ان حجم مجموع
الاعداد المشاهيه يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد منها والا لم يكن ناليفها
مفيدا لحصول المقدار فانه اذا لم يرد مقدار الا شين على مقدار الواحد لم يزد مقدار
الثلة ايضا على مقدار الواحد **واما قال** بل عن العدد ولم يقل العدد لان مقدار
المجموع اذا كان مساويا لمقدار الواحد فانه يظن انه وان كان لا يفيد زيادة المقدار
لكنه يفيد زيادة العدد وفي التحقيق ليس كذلك فان تلك الاجزاء اذا كان مقدار
مجموعها مساويا لمقدار الجزء الواحد منها كانت باسرها حاصلة في الجزء الواحد
ولو كان كذلك استحال ان يكتص واحد منها بامر لا يوجد في لجزء لان تلك الاجزاء
متساوية في الحجم فيستحيل ان يقع الامتياز بنفس الحجميه او بشئ من لوازمها وشيخيل
ان يقع الامتياز بشئ من عوارض الحجميه او معروضاتها لانها اذا كانت متداخلة
ولاشي تعرض عارضا او معروضات شئ منها الا ونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى
غيره فبجبان يكون عارضا لذلك الغير او معروضا واذا كان كذلك استحال وجود
الامتياز بين تلك الافراد في امر من الامور ورتفع التعدد ههنا ايضا ويصير
الاشياء واحدا فبت ان الاجزاء المتداخلة لا تحصل منها زيادة المقدار لا يحصل
منها زيادة العدد الا ان الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان في هذا الوضع
لم يحزم بالنفي ولا بالاثبات بل ذكر انه عسى ان سوهم كون ناليفها سببا لزيادة
العدد **واما قوله** وان كان لكثرة مناهيه **فاعلم** انه لما بطل ان لا يكون مقدار
المجموع ازيد من مقدار الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فحيث قد حصل
جسم مولف من اجزاء مناهيه وقد كان يمكنه ان يقتصر على هذا القدر في ابطال
قول من قال ان كل جسم هو مولف من اجزاء غير مناهيه الا انه اراد ان يبين
في كل جسم مناهي المقدار انه ليس مولفا من اجزاء غير مناهيه فلا جرم لم يفتح
بذلك

بذلك بل احتج بنهايه ذلك على انها هي اجزاء ساير الاجسام المشاهيه في المقدار وذلك
بان بين ان ذلك الجسم المالف من اجزاء المناهيه يمكن للاضافات منها وبين
غيرها في جميع الجهات وانما اعبر بذلك لانه اراد ان ينسب مقدار هذا الجسم
الى معادير ساير الاجسام والمقادير انما يلون متاسية اذا كانت من نوع
واحد فاخط لا يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلث او ربعه او غير ذلك من
النسب ولذلك السطح لا يمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي يكون ثلثا للشئ او ربعا
له هو الذي يكون بحسب وضعت امثاله اليه لصادر مثلا لذلك الشئ والجسم لا يحصل
البنة من اجماع السطوح والسطح لا يحصل من اجماع الخطوط والخط لا يحصل من
انظام النقط بالدليل الذي مضى في ابطال الجزء الذي لا يجزي في الفصل الاول
فاذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان ينسب مقدار الجسم المالف من اجزاء المناهيه
الى معادير ساير الاجسام بين انه يمكن للاضافات منها وبين غيرها في جميع الجهات
وكل ما كان كذلك ان حجا في كل جهة فيكون جسيما ومتى ثبت لونه جازت نسبة
الى ساير الاجسام فاما لولم يست لونه حجا في كل الجهات لم يجب صحة نسبه
الى ساير الاجسام لان الذي يكون حجا في جهة واحدة او جهتين هو الخط والسطح
والحوزان بنسب واحدتها الى الجسم واعلم ان هذا التفسير الذي ذكرناه لا يصح
هكذا الا اذا ضمنا في المنسب لفظا هكذا وامكنت للاضافات بينها وبين غيرها
في جميع الجهات لمن الموجود في الشيخ ليس كذلك بل هكذا وامكنت للاضافات
منها في جميع الجهات فاما ان يكون قد سقطت هذه الكلمة من فلم الشيخ او الناسخ
او تركها الشيخ عمدا لدلالة اللام عليه **واما قوله** وكان جسم كانت نسبه حجه
الى غيره **فاعلم** ان هذا اللام قضية واحدة فصعبه انشايطه والجسم هو الموضوع
وقوله نسبه حجه الى حجم الذي اجاده غير مناهيه نسبة متناهيه المقدار الى

متناهي المقدار محمول واحد ومعنى هذه المقدمة انه لما بين ان الحاصل من تلك الكثرة
المتناهيه جسم تن ان ذلك الجسم يجب ان يكون نسبة حجمه الى الحجم الذي ذم الخضم
ان اجاده غير متناهيه نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار لان المشاهده
دالة على ان هذه الاجسام متناهيه في مفاديرها **واما قوله** للزيادة في الحجم
بحسب ازدياد التاليف والنظم الى اخره **فاعلم** انه لما ثبت ان نسبة الجسم
المتناهي لجزء الى الجسم الذي عند الخضم غير متناهي الاجزاء نسبة متناهي المقدار
الى متناهي المقدار وثبتت مما مضى ان ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التاليف
والنظم وجب ان يكون نسبة اجزاء الجسم المولف من اجزاء الغير المتناهيه نسبة
عدد متناه الى عدد متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهيه
المفادير غير متناهيه العدد يودي الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلق
تنبيه اليس اذا اوجب النظران الجسم الجوز ان يكون مولفا الى اخره **التفسير**
انما سمع هذا الفصل بالثبوت لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مولفا من اجزاء
متناهيه او غير متناهيه كان في نفسه شيئا واحدا وهذه القضية لا تحتاج
في تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبية والاختصار بالبيان
واما قوله اليس اذا اوجب النظران الجسم الجوز ان يكون مولفا من مفاصل
غير متناهيه **فاعلم** ان معناه ظاهر ولكن فيه دقيقه وهي ان الذي ثبت
بالبرهان ليس الا ان اجسام المتناهيه المفادير لا يجوز ان يكون متبالغة
من اجزاء غير متناهيه ولم يثبت لهذا القدر ان كل جسم فانه لا يجوز
ان يكون مولفا من اجزاء غير متناهيه لانه لو ثبت جسم غير متناهي المقدار
فانه لا يطهر بالحجة الى مضت امتناع نالقه من اجزاء غير متناهيه اللهم الا ان
ثبت دليل اخر وجوب ساهي اجسام في المفادير وثبت بالدليل الذي مضى

ان

ان كل جسم متناهي المقدار فانه لا يجوز ان يكون مولفا من اجزاء متناهيه
فحسب حصل القطع بان كل جسم فانه لا يجوز ان يكون مولفا من اجزاء غير متناهيه
العدد لان الشخ بعد لم يتبين وجوب متناهي اجسام في مفاديرها فليس يجوز
ان يقول اليس بطرا وجب ذلك واذا عرفت ذلك **فنقول** الشخ
لجل هذا السر لم يورد هذه القضية كليه اي لم يقل بطرا وجب في كل جسم
انه لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهيه ولم يوردها ايضا جزوية
لان افراد البعض بالذکر وان كان لا ينعنى ان يكون ماعداه بخلافه من حيث اللفظ
لكنه لوهم ذلك من حيث العرف مع ان هذا لبراهم باطل فانه متى ثبت تناهي
الاجسام يتبين انه لا شيء من اجسام مولف من اجزاء غير متناهيه بل اوردها مبهمة
فقال النظر اوجب ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهيه
والمهملة في قوة الجزئية ولا جرم كان ابرادها مبهمة اولى من ابرادها كليه وجزوية
واما قوله وليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهيه الى ما لا ينفصل **فمعناه**
ظاهر لكن فيه دقيقه وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون وهما ذكرانه لا
يجب ان يكون والسبب فيه ان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهيه ممنوع فلا جرم
قال انه لا يجوز ان يكون واما تركيب من اجزاء متناهيه فانه غير ممنوع لكنه غير واجب
فلا جرم لم يقل انه يجب ان لا يكون بل قال انه لا يجب ان يكون **واما قوله** فقد
اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل **معناه** ظاهر ولكن فيه اشكال
وهو ان لما قيل ان يقول الجسم اذا كان قابلا لامتدادات غير متناهيه وثبت ان
خروج كلها الى الفعل محال فحسب وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل واذا كان
لكل واجبا فلما اذا قال الشخ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل
ولم يقل ففقد وجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجواب لعل المراد

بالامكان بل امکان العام الذي لا ساقى الوجوب وسفدران يكون المراد بالمكان اخاص
الا انه لا جسم الاو يمكن ان ينقسم بالفعل بل المنع حصول كلاهما بالفعل ولا منساقاة من
من امتناع حصولها بالكلية وبين جواز حصول كل واحد منها واذا كان لذلك فليس
في الوجود جسم يجب ان يكون عديم المفاصل الاعايق خارج كما في البرافلاك **واما قوله**
بل هو في نفسه ما هو عند الحس **فمعناه** ان الانسان اذا نظر الى الماء الواحد مثلا
فانه لا يحس بشي من المفاصل والابعاض فيه فكما انه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس
فكذلك لا مفاصل له في نفسه **واما قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى اخره **فمعناه**
انه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل للانفصال بالحس
بل الحس شاهد بانه قابل للانفصال ولما كان مملا بل لا تصاف بشي فان تلك الصفة
الممكنة لا تحدث الا لسبب فاذن حصول المفاصل بالفعل في الجسم سبب وليس ذلك
الا لحد امور بلثة احدها الفك والقطع الساقى احلاف العرضين في البلغم
وبالثنا الفرض والوهم ان امسع الفل بسبب ما في البرافلاك او في الاجزا التي سلخ
في الصغر الى حيث لا يقطع ولا تصف بعرضية مختلفين فهذا هو التفسير واما المبحث
الحقيقته في هذا الفصل فمن مذكرة في المنخص **وهنا** آخر الكلام في نفي الحس والدرى لا
تجرى **السؤال الثاني** في تعارض نفي الحس وفيه فصلان **الذي** السراخالم
مكن تاليف من احاد لا قبل القسمة **التفسير** انما ساء بالتدنيب لان مضمون هذا
الفصل كالذنيب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت ان الجسم غير مؤلف
من اجزا لا يقبل القسمة ولا شك انه قابل للانقسامات فاما ان يكون قابلا للانقسامات
منشاهيه او لا يكون والاول باطل والا انهدت القسمة الى اجزا غير قابلة للقسمة
لذ ذلك باطل لما تقدم من ان الحانب الذي يلاقى منه ما على ميمين غير الحانب الذي
يلاقى منه ما على يشاره واذا بطل ذلك ثبت انه يجب ان يكون قابلا للانقسامات
عز

بل

غير منشاهيه واعلم اننا قد ذكرنا ان للانقسامات على بلثم اوجه القطيع واخيرا
العرضية والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم للانقسامات العرضية
الوجوب ذلك الا في الانقسامات الوهميه فاما ان يدعى ان الجسم قابل للانقسامات
الانفكاكيم والانقسامات الحاصلة باختلاف التعارض الى عرضها به فذلك ما يحتاج
فيه بالدلة اخري فانه من المحتمل ان لا منشاهيه امكان الانقسامات الوهميه مع ان
الانقسامات الانفكاكيم يكون منشاهيه على ما ذهب اليه ديمقراطيس وهذا
وان كان باطلا الا ان بطلانه يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخري واذا عرفت ذلك
فالشخص لاجل هذه الدقيقه صرح بان يكون الجسم غير منالف من الاجزا الا لوجوب لونه
قابلا للانقسامات الغير المنشاهيه الاعلى احد الوجوه اللثم ثم صرح بان ذلك
الوجه هو الانقسام الوهمي **وقوله** وهذا باب لاهل الحصيل فيه اطناب **فمعناه**
ان القول بان الجسم قابل للانقسامات غير منشاهيه يتفرع عليه الحاث كثيره لمن
المنبصر برشده اليها القدر الذي اوردته في الفصل الذي يلي هذا الفصل من بيان الحركة
والزمان فابلان للقسمة فانها لا اساسين لما عدنا من التفريعات **تليبي**
انك ستعلم ايضا الى اخره **التفسير** انما سمي هذا الفصل بالنسبه لان المطلوب
فيه حاصل في بدنية للعقل بعد تسليم المقدمات التي مررنا بحقيقتها وذلك ان الجسم
لما ثبت انه قابل لانقسامات غير منشاهيه وجب ان يكون الحركة والزمان قابلين
لانقسامات غير منشاهيه وذلك لان كل حركة هي واقعه في مسافة وذل مسافة
في منقسمة فيكون الاحاله الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون
لذلك الحركة نصف فاذا كل حركة هي منقسمة وكذلك زمان الحركة الى اجزائها فيكون
الزمان منقسما فثبت ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المنشاهية وانه كما
استحال بالف الجسم من اجزا غير قابلة للتجزية فكذلك تتجزل تالف الحركة والزمان

من امور عرفانه للتحريك واعلم ان القول باثبات الجزئ ونفيه ولون الجسم
العابل للانفصال شيئا واحدا في نفسه لم لا يكون للحركة والزمان قابلين للانقسامات
الغير المشاهيه احيانا دقيقه من ارادها فليطالع ساير كتبنا المطوله **السؤال**
الثالث في اثبات الهول وهي اربعة فصول **اشارة** قد علمت ان الجسم مقدارا
ثثينا متصلا وانه قد عرض له الى آخره **التفسير** المقصود من هذا الفصل بيان ان
اجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل والحجة فيه ان الجسم
لماست انه غير مثال من الاجزاء بل هو شئ واحد في نفسه ولا شك انه قد يفتقر
له انفصال وليس الانفصال عبارة عن فرق الاجزاء بعد ان كانت مجتمعته لان ذلك ينافي
على كون الجسم مائلا من اجزاء وقد مر ابطاله بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي
كان حاصله وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن الحصول فامكان عروض الانفصال
كان حاصله قبل الانفصال فيكون امكان الانفصال مغايرا لاحاله للانفصال
وذلك لا يمكن سدى محلا وليس محله للاتصال لانه لا معنى لكون الشئ موصوفا
بامكان حدوث شئ فيه الا كونه ممكن الاضاف لذلك الشئ لان الاتصال يتخذ
ان ينصف بالاتصال لانه يزول عند طر يانه فاذن محله امكان الانفصال شئ سوي
الاتصال وهو الذي يكون محلا للانفصال المنجرد عند طر بان للاتصال تثبت ان
الاتصال الجسمي موجود في محل وهو المسمى بالهول وههنا سك وهو ان الجسم قبل
الاتصال كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزايل هو الوحدة والطارى هو الاثنيتيه
وما عرض في محلهما الجسم ههنا بعض كون الوحدة والتعدد معايرين للجسم متعاقبين
عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد وما تقر ذلك ان الجسم بعد
ورود الانفصال عليه لا يخرج عن كونه جسمًا فعلينا ان الذي زال عند الانفصال
شئ سوي اجسميه واعلم ان هذا الشك انما يحل بحري البرهان على الوجه

المختص

المختص وهو ان يقول الجسم الذي يرد عليه الانفصال وهو الذي يزول عنه اجسميه
التي كانت موجودة فيه جسمين اخر مان ومتى كان كذلك كان اجسميه
في محل بيان ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه صار جسمين وحصلت جسمين
فهانان اجسميان اما ان يقال انها كانتا موجودتين قبل ورود الانفصال
عليه او ما كانتا موجودتين والاول باطل والايمان ذلك الجسم قبل ورود
الاتصال عليه مركبا من جزئين ثم نقل الكلام الى كل واحد من ذلك
الجزئين فلو كانت الاجزاء التي لحصلت كل واحد منهما بعد ورود الانفصال
حاصله فيه بالفعل لكان الجسم مولفا من اجزاء لا يتجزى اما مشاهيه ان كانت
الاتصالات الممكنة مشاهيه او غير مشاهيه ان كانت الانفصالات الممكنة
غير مشاهيه وكل هذا قد ابطالناه فظهر من هذا ان الجسمين الحاصلين بعد الانفصال
ما كانتا موجودتين قبل الانفصال بل حدثتا عند الانفصال وان الجسم الواحد
التي كانت موجودة قبل الانفصال غير باقية بعد الانفصال واما بيان البري
فان كل ما يوجد بعد عدمه او يعدم بعد وجوده فان امكان عدمه وامكان
وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك لا يمكن بتدعي محلا فان
لجسمي محله وفيه امكان وجودها وامكان عدمها وذلك المحل هو الذي قامت الجسميه
به فهنا ما عند في تقرير هذه الحجة ولغايها ان يقول **اما المقدمه الاولى**
فمنوعه والتي عولتم عليه في ابيانها باطل غير صحيح لانه يوجب ان يكون تفرق
الجسم اعداما بالكلية وبيان ان الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يقال ان
ماده كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فهي بعد ورود الانفصال
على الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة انما بقيت واحدة والاول باطل والايمان
ماده كل واحد من الجزئين واحده بالعدد فان كانت الجسميه احواله فيها ايضا واحدة

واحدة بالعدد باسمه فل واحد من الجزئين وصورته عين مادة الجزء والاخر
وصورته فلو ان احد الجزوين هو بعينه للاخر بالعدد هذا خلف وان لم يكن احده
واحدة فقد جعل المادة الواحدة بالعدد صورته من نوع واحد وذلك محال
لاسحالة اجتماع البعدين والصاينم بدخل البعدين والعددان المتداخلان
لا يزيد مقدارهما على مقدار الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساويا للمقدار
الكل ولانا نعلم بالبداهة ان ذات احد الجزوين مغايرة لذات الجزء الاخر ولو كان
مادتها واحدة بالعدد لم حصل هذا التغاير فثبت ان الجسم المنصل لو كانت مادتها
واحدة بالعدد فانها بعد ورود الانفصال على الجسم لزم ان يتعدد واذا كان
كذلك فقد تعدت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي عدم تلك المادة
مجرد كانت واحدة وحدثت المادتين المتجدتين فاذن يفرق الجسم يكون اعداما لصورته
ولمادته فيكون يفرق اعدامه بالكلية وهذه مكابرة وايضا لو كان تعدد الجسم
بعدها واحدة بعض اجسام احسب ان المادة كان تعدد المادة بعد كونها واجدة
بعض احثيا بها الى ما رده لغريه اللام فيه تاني الاول فيلزم التسلسل واما ان
قيل الجسم المنصل ليست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد الجسم
ما واحد مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك لكانت اعداد
الواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فحسب ان يكون للجسم المنصل مواد
غير منتهية بالفعل وحسب ان يكون الجسمية احواله في كل واحد منها غير الجسمية احواله
في الاخرى ضرورة امتناع حلول احواله في الاخرى من محل واحد فعلى هذا يكون الجسم
مولفا من اجزائه واحد منها لا يجزى وانه باطل وسقدير صحته فانه يبطل اصل
هذه الحجة فانه متى ثبت كون الجسم مولفا من اجزائه التي لا تجزى بان الانفصال
عبارة عن يفرق لاجزاء والاتصال عبارة عن نالها وعلى هذا التقدير يكون

الزابل

الزابل والطاربي هو المفرق والثاليف والمورد هو نفس تلك الاجسام ثم ان
وقعت المشاهدة على ان الجسمية برول عند عرض الانفصال فلم قلتم انه لابد
من محل قولهم لان امكان الانفصال سابق على ذلك الانفصال والامكان
حكم بثبوت فيستدعي محلا ثابتا قلنا لا نسلم ان الامكان حكم بثبوت وسبباني
الا نفصا في بيان ذلك في النمط الخامس **ونسرجع الى ميسر المنى اما قوله**
فدعلت ان الجسم مقدارا ثانيا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا
شك لفظي وهو ان هذا اللفظ انما يصح ان لو ثبت ان مقدار اجسام مغاير للجسم
لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان الجسم مقدار لا متناع ان يكون الشيء حاصلا
لنفسه لكن لم يستعمل في هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف
قال فدعلت ان الجسم مقدارا وجواب ما سئنا انه متى لم يكن الجسم مولفا من
الاجزاء التي لا تجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زايد على ذاته فلما بين الشيخ
ذلك المقدم كان بيانه له بيانا لذلك التالي بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم
جاز له ان يقول فدعلت ان الجسم مقدارا واما الثمن فانه يقال بالاشترال
على امرين احدهما المقدار الذي يحمل الحرية في ثلاث جهات وهذا المقدار يسمى ثمنا
لانه يشتمل على السطوح وهذا المعنى هو احد انواع الكم المنصل الفار الذات
وهذا المعنى يكون كل جسم ثمنا وناسرهما ان يوجد هذا المعنى مع اصافه عارضه
له يقال لبعض الاجسام انه ثمين وبعضها انه رقيق وهذا الاعتبار لا يكون
كل جسم ثمنا اذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المنصل الفار الذات سبع مقادرا
وهو حدس لثمة ثلاثة انواع الخط والسطح والجسم التعلية فاذا قلنا الجسم مقدار
احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلث فاما اذا قلنا الجسم له مقدار ثمين خرج
الخط والسطح عن ذلك واما المنصل فانه يقال بالاشترال على معاني ثلثة لحددها

المقدار الذي يملن ان يفرض له اجزاء مجمع بلها احد مشترك هو نهاية لاحدها وابدائه
للاخر وهذا المعنى هو الكم المنصل وهو الذي ينقسم جنس الكم اليه والى المنفصل وانما
هو المقداران اللذان نهايتاهما واجدة بالفعل مثل الخط الذي ينصل بخط علواويه
خدهما نقطة واحدة هي طرف لهما وثالثها ان الجسمين اذا كان حال احدهما
عند الاخر بحيث اذا تحرك احدهما وجب ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما
انه منصل بالآخر واعلم ان المراد بالاتصال في هذا الموضع هو الاول وان كان
انما نقل اسمه من الاتصال على سبيل ارضاء فانه اذا كان سويم له لجزأ فيما بينها
الاتصال ارضاء في واذا عرفت ذلك ظهر لك ان هذا الاتصال ليس هو نفس
الجسم بل الجسمية عبارة عن الامر الذي يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال
مراتب للكم والجسم معاير للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت
ذلك ظهر ان الجسم مقدارا تخيلا متصلا فانه ليس مركبا في نفسه عن اجزأ بل
هو في نفسه شي واحد وقد بينا ان مدار هذه الحكم على هذا الاتصال **واما قوله** انه
قد عرض له انفصال وانفكاك **فمعناه** طامر وانما قال قد عرض له انفصال اجترارا
عن الافلاك **واما قوله** وعلم ان المنصل بذاته غير القابل للاتصال والافصال
قبولا يكون هو عينه الموصوف بالامر من **فمعناه** ان الجسم المعين قبل ورود
الاتصال عليه كان واحدا في ذاته وكون تلك الجسمية عينها واحدة دخله في قوام
تلك الجسمية المعينه فان الشخصيات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا
انها تكون احرا من ذات الشخص من حيث هو ذلك فاذا الجسمية المعينه يكون
واحدة بذاتها وهذا هو المعنى بكونها منصلة بذاتها واذا ثبت ذلك وجب ان لا
يكون الجسمية المعينه قابله للاتصال والاتصال اما الاتصال فلانها لو قبلت
الاتصال لكان قد اجتمع المثلان وانه محال ولانه لا يكون احدهما بالمجملية والاخر

بلجاليم

بلجاليم اولى من العكس فلزم ان يكون كل واحد منهما حالاً ومحالاً وهو محال
واما الاتصال فلانه متى ظهر الاتصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق
السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال
المعنى وعدم وما يحك عدمه عند حدوث الشيء استحالة ان يكون قابلاً لذلك
الشيء وقد ان المنصل بذاته لا عرض له الاتصال والاتصال **واما قوله** فاذن
قوة هذا القبول عن وجود المقبول بالفعل وغيرهيتها وصورتها **فاعلم**
ان تفسير ذلك الاسم الا بالبحث عن امره بلانته اولها ان قوله **قوله** فاذن القبول
عن وجود المقبول مسعرا بان هذه القضية تتجه لعماس مضي ذلك فابن القياس
المنتج لهذه النتيجة والمانى انه ولو ان حقا ان قوة قبول الشيء عن وجود المقبول
لنا لا يحتاج الى ذكر ذلك ههنا لان المطلوب في هذا الفصل اثبات المادة
للجسم واذا بينا ان القابل للاتصال ليس هو الاتصال بل هو وجود شيء آخر
يلون هو قابلا للاتصال والاتصال من غير حاجة الى ان يكون قوة قبول
الشيء بل هو غير المقبول او نفسه وثالثها طلب الفرق بين الشيء الذي هو ههنا
مقبول بالفعل وبين هية ذلك المقبول وبين صورته فنقول **اما الاول**
لجواب ان القياس المنتج لهذه القضية ليس مذكورا بالفعل وان كان مذكورا
بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم يعرض له انفصال وانفكاك
ثم من البين ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان
كل ما كان حاصلا قبل حصول ذلك الشيء فانه مغاير لذلك الشيء وذلك لفضي
ان يكون قوة قبول الشيء مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ قنع من هذا
القياس بذكر المقدمة الاولى واهل ذكر المقدمة الثانية بالقياس لغاية وضوحها
واما عن الثاني فهو ان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان قوة قبول الشيء غير

نفس المقبول انا قبل هذا البيان اذا قلنا الجسم بعرض له انفصال فانما يمكننا اثبات المادة لو امكننا ان نقول ان ذلك الانفصال لا بد له من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شئ آخر ولكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من سانه ان ينصل والامور العدمية لا يستدعي محالا ثابتا بوجوده اثبت انه لا يمكننا ان نقول الاتصال استدعي محلا قبل هذا البيان فاما اذا سنا ان قوة قبول الشئ غير نفس المقبول كانت قبول الاتصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى وهو من الامور الاضافية فيستدعي محلا فاحاسنا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ آخر هو الهوى فان قيل ليس ان عندكم ان كان امر عدى فنقول ولكنه عند الشيخ امر وجودى وانما يجب علينا تفسيره لانه على ما يطابق اصوله لا على ما يطابق اصول غيره واما الثالث وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيبته وصورته فنقول الانفصال اذا طرى فليس المقبول هو الانفصال لان الاتصال هو امر عدى بل المقبول بالحقيقة هو الجسميات كما دشان عند طريان ذلك الاتصال ولله واحدة من هذه الجسميات هبة وصورة اما الهيب فالشكل المقارن للملك الجسميه واما الصورة فالمقدار القابل لها لان المقدر يجرى بالنسبة الى الجسميه مجرى الصورة **واما قوله** وتلك القوة لغيرها هو ذات المنصل بذاته الذى هو عند الاتصال بعدم ويوجد وعند عود الاتصال يعود مثله متحددا **فاعلم** ان محل اتصال الشئ الذى هو متصل بذاته ويعدم عند الاتصال فوجوده متصلان آخران مثل الماء الواحد اذا جعل ما من فان الملك الجسميه الواحدة كانت بوجوده قبل طريان الاتصال قد بطلت وحدثت جسميتان اخرتان ثم اذا ضم احداهما الى الاخرى حتى يصير اما واحدا فان الجسميتان الاولى سلطانا بحدث جسميه اخرى غير التي زالت عند الاتصال لان اعادة المعدوم محال **واعلم** ان

لنفاعة

لنفاعة الهوى ان يقولوا هذه الهوى اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما ان يكون على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال كانت الهوى متخيره وذلك محال اما اول فلان حلول الجسميه فيها يلزم منه اجتماع المتلين واما ثانيا فلانه لا يكون لحدتها بالمجاليم والاخر بالمحلين اولى من العكس واما ثالثا فلان تلك الهوى ان احتاجت الى محل واللام في محلها فاللام فيها ولزم التسلسل وان لم يكن بها حاجة الى المحل كانت الجسميه غنية عن المحل وهو المطلوب واما ان كان على سبيل التبعية فلذلك بان يقال الجسميه تحصل بذاتها في الحيز وتلك الهوى تحصل ذلك الحيز تبعاً لحصول الجسميه فيه واذا لان حصول الهوى في ذلك الحيز تبعاً لحصول تلك الجسميه فيه كانت الهوى صفة والجسميه موصوفه فاذا لو كان ان يكون الامر بالعكس فلنيجوز كون الجسم حالاً في اللون والطعم او غيرها واذا كان حصولها في الحيز تبعاً لحصول الجسميه فيه واذا كانت الهوى صفة حالة في الجسم استحالة لون الجسم حالاً فيها واما ان لم يكن الهوى حاصله في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسميه مختصة بذلك الحيز استحالة ان يكون الجسميه حالة في الهوى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجسم بالذات يستحيل ان يكون حاصله وحالاً فيها الا احصا من له مثل الجسم بالذات والى التبعية ولو جازت المماثلة في حيز ذلك فلنيجوز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات البارى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجسم بالذات والى التبعية فثبت ان القول بحلول الجسميه في محل يودي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا آخر الكلام في هذا الفصل وهذه الحجة بعينها على التسلسل بها في نفى لون المقدر مغايرة الجسميه بان لوحد الجسميه مكان الهوى والمقدار مكان الجسميه ثم ساق الحجة على وجهها

وهم وثبته ولعلك تقول ان هذا وان لم فاما يلزم الى آخره النفس **بر**
انما قال وهم وثبته ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذي اورده لاحاجة في ابطاله
الى برهان منفصل بل يلفي في ابطاله محرد النبیه وهو ان الجسمية متى احتاجت
الى الهیولی وحب ان لحاج دائما لان مقتضى لاختلف ثم نقول **حاصل الشك**
ان يقال الحق المذكورة لان ثبوتات المادة لجميع الاجسام بل بعضها وذلك لانكم
استدلتم بامكان غير عرض الاتصال للجسم على اثبات المادة له ثم ان الانفصال
قد يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الاعراض وقد يكون بالفك ولا يمكن الاستدلال
على اثبات المادة الا بامكان الاتصال والانفصال على هذا الوجه لمنع عروضة
للافلاك فاذن لا يمكن اثبات الهیولی الجسمية للفلك بهذه الحق والخواب **عنه**
ان الجسمية ماهية واحدة هي اما ان يكون عنیه عن المحل او لا يكون فان كانت غنية
عن المحل فان جميع افرادها كذلك فكل جسم غني عن المحل وكل ما كان كذلك غنيا
عن المحل اسما حلولة في المحل فان كل جسم غني عن المحل في هذه الحالة وان لم
يكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل في انها وجدت كانت محتاجة الى
المحل واكحاصلنا لما علمنا في اجسام القابلة للانفصال احتياج جسميتها الى المحل
ومادة علمنا ان الجسمية لذاتها محتاجة الى المحل وذلك لبعض احصاج كل جسم الى
المحل سواء صرح للانفصال على ذلك الجسم او لا يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ
ان الجسمية طبيعة واحدة واذا عرفت في بعض الاحوال ان طبعها غير مستغنية
عما يقوم فيه واعلم ان على هذا الكلام شك احدنا ان يقال لم قلتم ان الجسمية
طبيعة واحدة في اجسام كلها والاعلم دعوى البدئية فيه فاننا قد بينا ان الجسم
هو القابل للابعاد فهنا امور بلته اجدها لابعاد الثلث والساني نفس قابلية
لابعاد الثلث وقد بينا انها ليست صفة ثبوتية وسعد بران يكون صفة ثبوتية

في

في صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذن ليست الجسمية الا الامر الذي عرض لانه ان
قابلا للابعاد الثلث او ما لاجله حصلت هذه القابلية وحقيقته دلل الشئ عن معلومة
لنا لاننا نعلم منه الا انه امر ما يلزمه قبول الابعاد الثلث والعلم بكونه امرا ما
ليس علما ماهية المحسوسة والعلم بقابلية الابعاد الثلث علم بلازم من لوازمه
فاذن ماهية الجسم عن معلومه لنا واذ ان ذلك فليس يمكننا ادعاء العلم الضروري
بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين اجسام ولا يمكن ان يقال **الاجسام لما اشتركت**
في قبول الابعاد الثلث والاشتراك في اللوازم بل على الاشتراك في الملزومات فاذن
الاجسام مشتركة في الجسمية فان الشيخ يصر في النقط الرابع على ان الاشياء المختلفة
في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد بل انه لا طريق الى الجزم بلون الاجسام
مشتركة في الجسمية بل ان الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التخيير والمقدار
وعلموا بدوايه عقولهم اشتراك المحركات في طبيعة التخيير لاجرم استقام لهم دعوى
الضرورة في ان الاجسام متساوية في الجسمية فاما الحكماء لما بينوا ان التخيير والمقدار
امر ان معار ان الجسمية لا زمان لها واعترفوا بان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك
في الملزومات فكيف يمكنهم دعوى الضرورة في ان الاجسام مشتركة في الجسمية **واما قوله**
لانا طبعه واحد نوعيه محصله مختلف باختراجات عنها دون الفصول **هو**
جواب عن شك يذكر على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لزم من حاجة
بعضها الى المادة حاخه كلها اليها وذلك ان يقال السر ان الجنس له طبعه واحدة في الانواع
م انه في النوع المعين يحاج الى فضل ذلك النوع وفي غير ذلك النوع لا يحاج الى ذلك الفضل
مثل ان الحيوان الذي في الانسان يحاج الى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان
الذي في الانسان فيكونه حيوانا مع انه لا يحاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجة
الشئ الى شئ حاخه مثل ذلك الشئ فاذن لا يلزم من احصاج جسمية اجسام القابلية

للا انفصال الى اليبول جاحه جسمية الاجسام التي لا فصل لرا انفصال الى الصول **وجواب**
الشيخ عن ذلك هو ان الجسمية طبيعة واحدة في اجسامها ولا اجسام غير مختلفة
فما اصلا وانما اختلافها لاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة
مع الصورة الجسمية في المادة الواحدة الا انها تكون خارجة عن ماهية الصور الجسمية
وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان خارجا عن ماهية الجنس ولكنه داخل في
وجوده فاذا الجسمية طبيعه نوعية محصلة لانها غنية عن الصور النوعية المقارنة
لها في ماهيتها وفي وجودها بل لا تعلق بينها وبين الصور النوعية الا مجرد حلولها في
محل واحد واما الجنس فانه طبيعة غير محصلة بدون الفصل لانه وان كان غنيا في ماهيته
عن الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه فظهر ان الجسمية طسعة نوعية محصلة وانه لا
اختلاف فيها الا با مور خارجة عنها لاختلاف الجنس فان طبيعته غير محصلة ولا اختلاف
فيه انما يكون بالفصول المنوعة فظهر الفرق فهذا هو المراد من قول الشيخ لانها طبيعي
نوعية محصلة مختلف باختراجات عنها دون الفصول واعلم ان هذا الفرق لا يعجبني
وذلك لان الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده كما
لان الانسان اذا كان موجودا فاحيوان الذي هو جزء من الانسان بحسب ان يكون موجودا
والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود ويكون
لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود واذا كان كذلك كان الجنس عتار في ماهيته وفي
وجوده عن الفصل ثم ان الحيوان الذي هو خصه للانسان يحتاج الى النطق والحيوان
الذي هو خصه الفرس مثله مع انه عنى عن النطق وقد وجد مثل الشئ غنيا عما يحتاج
اليه الشئ فقد توجه النقص واما الصور النوعية فهي مقومة للجسم والام يمكن
صورة وبتقدير ان لا يكون مقومة لكن هذا فرق غير فادح بل الصحيح في الجواب
ان يقال الطبيعة الجنسية لذاتها تكون بحاجة الى ما حصل وجودها ولكنها لا تكون

محتاج

محاكاة الى شئ معين بل الى شئ اى شئ كان واما الفصل المعين فانه لذاته بلون غله لوجود
ذلك الجنس في الخارج فعلى هذا الجنس لذاته غله للحاجة الى الفصل المطلق فلا جرم ابد
بلون محتاجا الى الفصل واما تعين الفصل فانما جاء من الفصل لان قبل الجنس فلا يلزم
حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير يدفع الشك واعلم ان ههنا نقضا
اخر وهو ان قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي ثم ان الوجود حتى
الواجب واجب التجرد وفي حق الممكن واجب التجرد فقد وجد ههنا اختلاف الممارات
في اللوازم وتام بقدر ذلك ساقى في الممرط الرابع ان شامه تعال الشك **الماني** على
اصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باشرفها في الجسم وبت ان ما يحتاج اليه
الشئ يحتاج اليه مثله ولان لا بد من الدلالة على ان جسمه ما يحتاج الى محل ما وذلك
لا يمكن اثباته بما بين من حلول بعض اجتميات في المادة فان نقابل ان يقول
لا يلزم من حلول الجسمية في المادة الاجواز حلولها فيها فاما ان يلزم منه وجوب حلولها
فيها فذلك لا بد فيه من حجة اخرى اذ من المحل ان يقال الجسم وان كانت غير محتاجة
الى المحل ولذاتها يصح ان يصير حالة في المحل وان يصير ميا بينه عن المحل فاذا لم يلد في سائر
حاجتها الى المحل من حجة غير ما ذكر من حلولها في المحل **وتم وتنبه** اوله على القول
ليس الا متداد الجسماني الواحد الى اخره **للتفسير** قد بينا ان مدارك المدكورة في اسات
الصول على ان الجسم الذي يكون في نفسه متصلا قد ينفصل وحاصل الشك المذكور في
هذا الفصل يرجع الى النزاع في هذه المقدمة وبيانها وهو انما بينا ان الجسم شئ واحد
في نفس بان ابطالنا لونه مولفان اجزا لا يجرى سواها من مناهية او غير مناهية
وانما ابطالنا ذلك بان قلنا لجن المتوسط بين الجزئين لا بد وان يكون الخائب الذي
منه بلا في ما عايساره غير كما ثبت الذي بلا في ما عايساره وذلك بعض لون الجسم نفسها
ومعلوم ان هذه الحجة الا ان الجسم قابلا للانقسام الوهمي ابد وليس له ما كان قابلا

محتاج

للاقسام الوهمي يجب ان يكون قابلا للاقسام المتكافئة واذا كان كذلك فمن الممكن ان
ان يقال الاجسام المكونة مولة من اجزاء كل واحد منها غير قابل للانفصال وان كان
قابلا للقسمه الوهميه فاحاصل ان الجسم الذي عرض له الانفصال ليس بمصلح الحقيقه
بل اتصاله عمارة عن تفرقة والجسم الذي هو متصل في الحقيقه وهو كل واحد من تلك
الاجزاء الصغيرة لا عرض له الانفصال وعلى هذا يسقط الحجة المذكورة في اثبات
الهيول وهذا الذي ذكرناه في صدر هذا السؤال هو مذهب ديمقراطيس فانه ذهب
الى ان الاجسام العالیه للانفصال من لغة من اجزاء كرية الشكل غير قابلة للانفصال وان
كانت قابلة للقسمه الوهميه الى غير النهاية **الجواب عنه** انه لما امتد الجسم قابل للانقسام
الوهميه الى غير النهاية وجب ان يكون قابلا للانفصال للانقسامات المتكافئة ايضا الى
غير النهاية لان تلك الاجزاء باسرها متساوية في الجسميه وكل واحد من تلك الاجزاء
فان احد صفيه يكون متساويا في الماهيه لصفه الآخر والله وكل واحد من اقسام
سائر الاجزاء وكل واحد من سائر الاجزاء وكل ما صح على الشيء صح على ما مثله فاذا
صح على احد صفيه لجزء الواحد ان يصل بنصفه الآخر اتصالا فعالا لا تثنويه و
صح ايضا على ذلك الصنف ان يصل بصفه جزاء آخر اتصالا فعالا لا تثنويه وكما صح
على ذلك الصنف ان ينصل عن صفه جزاء آخر اتصالا انفكائيا وحيث انصح ذلك
على ذلك الصنف ان ينصل عن الصف الثاني من ذلك الحزب اتصالا انفكائيا فثبت ان الجسم
المتصل اتصالا حقيقيا يجوز ان عرض له الانفصال وعلى هذا يتدبر سقط الشكل
واعلم ان مدار هذا الكلام على ان اجسام متساوية في مفهوم الجسميه و قد بينا
في الفصل الذي مضى انه لا طريق الى اثبات ذلك على مذهب الحكماء ولا شك انه بعد ان
نقال ليس الوجود كله جزواً متساويان في الماهية لكن مجرد استبعاد الكفى
في الصانع العلميه ان وقعت المساعدة على وجوب اشتراك الاجسام في الجسميه

ولكن

ولكن لا يلزم من ذلك ان يصح على كل جسم ما يصح على سائر الاجسام لا يلزم من كون لونه
السواد مثل لونه البياض حوان ان ينضم فصل السواد الى لونه السواد **الجواب**
عنه ما مر من النقص الموجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت المساعدة على ان تلك
الاجزاء صح على كل واحد منها ما يصح على الثاني لاجل ماهيتها المشتركة منها ولكن يجب ان يكون
مخصصه كل واحد منها مانعا عن ذلك لان كل واحد منها ان شارك للآخر في الماهيه ولكن
كالفه في تخصيصه وتلك الشخصيه زائدة عن نفس الماهيه فممكن ان يكون الشخصيه مانعة
عن ذلك ولمف ولا يقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت
الجسميه التي كانت موجودة وحدثت جسمين اخرين ثم اذا اتصلا مرة اخرى وان
تبدلت الجسمين يزولان وحدثت جسميه اخرى واذا كان كذلك بعد استحالة
نصف الجسم ما يصح على كل الصفتين الجسمين ان جسميه كل واحد من الجسمين
المنفصلين لا يمكن ان يبقى بعد الانفصال وجسميه كل واحد من الجسمين المنفصلين
سحق ان يبقى بعد اتصال فاذا ما صح على نصف الجزء الواحد وهو الاتصال يمنع
على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الانفصال يمنع على نصف الجزء الواحد وهذا
الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة وانما جاء من تخصيص كل واحد من تلك الجسميات
فعلما ان ما قالوه عن صح لاني نفس الامر ولا على مذهبهم ويمكن ان يجاب
عن اصل السؤال الجوابين آخرين **الاول** ان يقال هب ان ماهيه كل جزء بحالته
ماهية سائر الاجزاء الا ان كل جزء من تلك الاجزاء قابله للقسمه المتكافئة اذا
كانت قابله للقسمه الوهميه فنلك الاجزاء المفترضة فيها اما ان يكون مختلفه في
الماهيه او لا يكون فان كانت مختلفه في الماهيه لم يكن الجزء المتالف منها بسيطا
بل مركبا وللمركب فيه بسيط فاذا اخذنا بيطا فهو الاحالة قابل للقسمه الوهميه
فيكون احد نصف ذلك البسيط ملاقيا باحد جانبيه للنصف الثاني منه وهو لما كان

بسيطاً كان كل واحد من جانبي احد نصفين متساويين في تمام الماهية لجانبه بر آخر فاذا صح
على ذلك النصف ان يلاقى النصف الثاني بلحد جانبيه وجب عليه ان يصح كونه طاقياً
لجانبه الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع التفكير من صفى ذلك الجزء ولقائل ان يقول
ان هذا بعض صحة ان تماس ذلك القمر مع غيره محذب فلك عطارد وبالعكس وهو يقضى
لخرق وانتم لا تقولون به وايضا فالاشتراك في الماهية يقضى صحة هذا الامر
وهو لا اتصال احاصل كما بيناه الشاخي وهو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان شيطاً
والبسيط شكله الكرة فذلك الاجزاء كواة مضمومة بعضها الى بعض يحصل منها فرج
خاليم وهو محال ولقائل ان ينارح في ان شكل البسيط الكرة وفي حاله الخلاء على ما يقال
ولنرجع الى شرح المتن **اما قوله** في تقرير السؤال ليس الامتداد للجسماني
الواحد مقابل لرافصال وانما ينفصل الجسم المرئى من اجسام سطة الاجزاء
فما للانقسام الا الذي بحسب الفروض والاهام وما سبها **فاعلم** ان المراد منه
ان الجسم الذي تعرض له لرافصال هو الجسم المثالي من الاجزاء التي كل واحد منها لا يكون
قابلاً للتسمية برفصاله وان كان قابلاً للتسمية الوهميه وما يشبهها من انقسام
احاصل بسبب اختلافها اذاه والمماسه او غيرها والذي يقبل لرافصال ليس متصل
والذي هو منفصل لا يقبل لرافصال فمطل قولكم ان المتصل قد تعرض له لرافصال
واما قوله في اجواب فاعلم ان التسمية الوهميه والفرضيه الواقعه باحلاف عرضين
قارين بالسواد والسماسه والبلقه واحلاف مجاذبين او موازتين او ما ستنيز بحث
استنبه ما يكون طباع كل واحد من لراسن طباع بر آخر وطباع الحله وطباع الكاح الواقن
في النوع **فاعلم** ان مبناه على ان كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يكن قابلاً للتسمية برفصاليه
الا انه يكون قابلاً للتسمية بالوجه من بر آخر في اعنى التسمية الوهميه بالاختلاف لرافصال
سوا كان العرضان عرضاً فير في البلقه او اصافين مثل ان يكون احدي جانبيه مجاذباً

بي

اي مقابلاً لشي لا يحاذيه جانبه لآخر او يكون احدي جانبيه موازياً لخط او سطح الاوازيه
جانبه لآخر او يكون احدي جانبيه مما سالتى لا عما سده جانبه لآخر واذا ثبت ذلك فالقسمه
الوهميه والواقعه باحلاف عرضين يوجبان انقساماً في ذات كل واحد من تلك الاجزاء
محتك يكون ماهيم كل واحد من قسمي الجزء متساويين الماهيم القسم لآخر من ذلك الجزء
ولذلك ولكل ذلك الجزء وماهيه جزء آخر من نوعه **واما قوله** وما يصح بين دل اثين
منها يصح من آخر **فمعناه** ان هذا الاشياء لما كانت منفقه في الماهيه يجب ان يصح على
كل واحد منها ما يصح على لآخر **واما قوله** فصح بين المتباينين من الاتصال الراجع للابتنينيه
الانفكاليه ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الاتصال الراجع للابتناد
الاتصال ما يصح بين المتباينين **فاعلم** ان معناه انه لما صح على بعضي الجزء الواحد اتصالاً
اتصالاً متساوياً للتعدد وجب ان يصح على الجزء المتباينين ان يتصلا على هذا الوجه
ولما صح على الجزء ان يتصلا انفصلاً انفكالياً وجب ان يصح ذلك على بعضي الجزء
الواحد **واما قوله** اللهم الاعن عايق خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زائل **فاعلم**
ان معناه جواب لشك بذكره هنا وهو ان العلل متساوياً للعنصره الحميمه ثم ان الاجزاء
المفترضه في العنصره يصح عليها الانفصال ولم يصح ذلك على الفلك ولربحنا المفترضه
في الفلك متصله مع ان الفلك لا يتصل بالعنصر فاذا جان ذلك ولم لا يجوز ان يصح لرافصال
على الخروبين وان لم يصح ذلك على بعضي الجزء الواحد وان يصح لرافصال على بعضي الجزء الواحد
وان لم يصح ذلك على الخروبين **وجعل** هذا الشكل ان يقال العلل ان نظراً لكونه جسمياً يصح عليه
لرافصال بالعنصر واتصال اجزائه ولكن ذلك يمنع لما منع خارج عن نفس جسميه الفلك
وذلك المانع هو ان الهوي بالعلل غير قابله للاتصال ورافصال واما الاجزاء التي دلها
فما لو امسح عليها لرافصال والاتصال لسبب موادها كان ذلك اعترافاً بما ساق الهوي
لها ولقائل ان يقول **هـ** ان يلزم منه الاعتراف بالهوي ولكن لا يمكنكم اثبات

ما ادعيت من امكان الاتصال في الجزء والواحد وامكان اتصاله بغيره لاحتمال ان يكون
لجزء مادة مخالفة لمادة الآخر وتلك المادة لا تطبع للاتصال والاتصال ثم انه
وان كان سعدان يقال ان هبولى دل جز مخالفة بالماهية لهبولى لآخر لكن لا استبعاد
لا يكفى في حقيق المقدمات للعلمية **واما قوله** ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا
كان الاتينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخص
فالعلم ان معناه ان الماهية اذا الزمها ما يمنعها عن الاتصال والاتصال وجب ان يكون
نوعه في شخصه اى يمنع ان يدخل في الوجود بين تلك الماهية الا فردا ولحد لانه لو
وجد منه فردان منشأ وبيان في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان يتخيل ان
يلزم فردا من افرادها بلون مانعا عن بعض ما يصح على الفرد لآخر لاحتمال ان يكون
المتماثلين في تمام الماهية محلقات في اللوازم واذا كان كذلك فلا يصح انفكاك الحد ما
عن لآخر وجب ان يصح على الصفا لحد ما ان ينفك عن الآخر فحينئذ يصح على واحد
منها الاتصال بنفسه والاتصال بغيره وقد فرضنا لانه ليس كذلك ثبت ان مانع
عليه الاتصال بنفسه والاتصال بغيره وجب ان يكون نوعه في شخصه ولقابل
ان يقول **لا** سلم ان المتماثلين في تمام الماهية يتخيل اختلافهما في اللوازم فان
عندكم اجسمة طبيعية نوعية محصل مختلف باكارحات عنها دون الفصول ثم ان
جسمه دل فلذلك يلزمها ما يتخيل على حسمية الفلك لآخر **اشارة** كل نوع لمكن ان يكون
له اشخاص الى آخره **التفصيل** كل ماهية فاما ان يكون نفس بصورها مانعة من
الشركة او لا يكون وليرول يقضى ان لا يحصل من تلك الماهية الا حصرا لحد والساني
لصحة ان يكون لخص السخص الذي يدخل منها في الوجود زايلا على تلك الماهية وذلك
الزائد ان كان لازما اسحالا يدخل في الوجود من تلك الماهية الا حصرا لحد واحتمال
على ذلك السخص ان ينقسم انفسا ما انفكاكيا وان حصل في الوجود من تلك الماهية شخصان

معان

مع انا فرضنا ان المانع من ذلك لازم للماهية وذلك محال وهذا الفصل لجزى محرى التقرير
لما ذكره في آخر الفصل وهذا آخر الفصول المتعلقة باثبات تركيب الجسم من الهوى
والصور **المسئلة الرابعة** فان الهوى قابل للمقادير المختلفة وفيها فصل ولحل
تذييل اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث
هي صورة جرمية **التفصيل** لما كان المقصود من هذا النمط ان مقومات الجسم
وخواصها ثم ان الشيخ ابطال اقوال من قال ان مقوماته الاجزاء التي لا تجزى وبين
بعد ذلك ان مقوماته الهوى والصورة فبعد ذلك اراد ان ينتقل الى احكام الصورة
والهوى لانه قبل كوض فرع على اثبات الهوى بسله حارصة عن الترتيب المقصود
وهي التي ذكرها في هذا الفصل فلا جرم سماه بالتدبير **واعلم** ان المقصود من هذا الفصل
هو ان الحكماء يقولون الجسم العظيم المقدار لحوزان يرول عنه ذلك المقدار العظيم
وحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار لحوزان يرول عنه ذلك المقدار الصغير
وحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير
صغيرا الا لحد من اما ان اجزاه متنفسته فان عظاما فاذا اندجت صار صغيرا
واما لانه تنفصل بعض اجزائه عن الجسم العظيم فسفى الباقى صغيرا او ينضم اليه اجزاء
اخرى فيصير المجموع عظيما فاما على غير هذين الوجهين وذلك مما استبعد وبين
ذلك بان قال لما ثبت ان المقدار والصورة الجسمية كالتاليان في محل فذلك المحل يجب
ان لا يكون له في نفسه مقدار وحجم والا لزم انفكاك ذلك المحل الى محل آخر واذا لم يكن
لذلك حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان
لذلك جاز ان يرول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار اصغر **واعلم** انه يجوز القول
على هذه الحكم في اسات المطلوب في هذه المسئلة فانه لا يلزم من كون المحل في نفسه غير
مقدر ان يكون قابلا لحد المقادير الا ترى ان هبولى الفلك نفس لها في نفسها مقدار

مع انها لا تقبل الامتدادا واحدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لا يلزم من كون الهوي غير متقدرا
 في ذاتها ان يكون قابلة لكل المفادير لمن يعول عليه في ازالة الاستبعاد عن تصور
 هذا المذهب واما بيان صحته فلا بد منه من دليل آخر ولهذا قال الشيخ فلا يبعد
 ان لا يتخصص في بعض الاشياء بقولها لعدم تعيين فاعر باراله الاستبعاد ولم يامر بالقطع
 وانما قال في بعض الاشياء اجترار اعراض الافلال فان موادها لا يقبل للمعادير المحلقة
 وقد ارجح المخالفان قال من جوز ذلك يلزمه القطع تاما كان ان يصير الجبريل مجموع
 كرة العناصر معاد الحردلة بل اوله بالعكس والالكانت المادة قابله لبعض المفادير
 دون البعض والاشكال يجوز ذلك بعيد **المسئلة الخامسة** في بيان اسحاله خلوة
 الصورة عن الهوي وفيها فصول ثلثة **اشارة** محبان بلون محققا عندك انه لا
 عند تعدد ملاما او خلا الى آخره **التفسير** لفايل ان يقول الشيخ بل في الصور التي مثل
 هذا الفصل اسات الهوي وسنكلم ايضا بعد هذا الفصل في احكام الصور والهوي
 فليفادرج هذه المسئلة الغريبة عن احكام الهوي فيما بينها فنقول **انه لما بين**
 ان الجسم من لب من الهوي والصورة اراد ان من بعد ان الصورة لا ينفك عن الهوي
 ويعد ان الصورة لا ينفك عن الصورة وذلك البرهان الذي يقم به على ان الصورة لا
 ينفك عن الهوي هو ان كل جسم منشاء وكل منشاء مشكل والجسم اذن لا ينفك عن
 الشكل والشكل لا يحصل الا عن المادة فاذن يلزم ان لا ينفك الجسم عن المادة وهذه
 الحجج عول عليها افلاطون في ان البراعاد لا يفارق المادة **قالت** الشيخ حكى
 عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا هكذا انه ليس لجوز ان يكون بعد قيام
 لا في مادة لانه اما ان يكون منشاها او غير منشاء والثاني باطل لان وجود بعد غير
 منشاء محال فاذا كان منشاها فانحصار في حد محدود وشكل مقدر ليس للانفعال
 عرض له من خارج النفس طبيعته وليس ينفعل الصور الامدادها فيكون مفارقة

غير

وعر مفارقة هذا محال واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يعول على هذه الحجج
 في بيان امتناع وجود المفادير والصور المباينة عن المواد اجرم لاحتاج الى تقديم
 البرهان على نهاى البراعاد واعلم ان الحجة المذكورة على نهاى البراعاد مبنيه على
 مقدمات ابد من بقريرها اولها تم بنى الحجة عليها تانيا فاولها البراعاد العبر المنناهيه
 لولم يكن ممنوعه لصح ان يفرض من نقطة واحدة امتدادا غير منناهيين الا يزال البعد
 منها ما يريد مثل ساقى مثلث ممتدان الى غير النهايه وبانها ان يجوز ان يوجد من
 دينك الامتدادين ابعاد يترايد بتقدير واحد من الريادات مثل ان يكون البعد الاول
 ذراعا والثاني يكون زايدا عليه بنصف ذراع ويكون الثالث زايدا على الثاني بنصف
 ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب بغير نهايه وانما احجنا في هذه الحجة الى فرض ان
 يكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد انا نريد ان نقول ان الامتدادين اذا
 كانا غير منناهيين لكانت الابعاد المفترضة بينهما غير منناهيين فيكون الريادات
 احصاه على البعد الاول غير منناهيية تم نبيتن ان تلك الزيادات باسرها لا بد وان
 يكون موجودة في بعد واحد من البراعاد المفترضة بين دينك الامتدادين والبعد
 الذي يوجد منه ابعاد متساويه غير منناهييه لا يكون الا غير منشاء فذلك البعد مع كونه
 محصورا بين حاصرين بلون غير منشاء وذلك محال وهذا الخلف لا يلزم الا اذا فرضنا
 تلك الزيادات متساويه فاما لولم نقدر لونها متساويه لم يلزم من اجتناع الزيادات
 الغير المنناهيية في الخط الواحد ان يصير ذلك الخط غير منشاء الا ترى انا اذا انصفنا
 خطا بنصفين وجعلنا احد النصفين اصلا ونصفنا النصف الثاني بنصفين آخرين
 وضممنا احد النصفين الى النصف الثاني الى النصف الاول فبنا قلنا ان الامتداد
 نصفنا النصف الثاني من اخرى وضممنا نصفه الى اصل صار الاصل اريد مما كان
 ثم من العلوم ان كل مقدار فانه قابل للانقسامات غير منناهييه فاذن الزيادات التي

يمكن صمها الى اواصل غير منتهي مع انه قط لا ينهي الى مثل مقدار الخط الذي قسمناه اولا
 بنصفين فصلا عن ان يصير غير منتهاه فثبت بهذا ان الزيادات اذا كانت اول من
 المريد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير منتهاه كون المريد عليه غير منتهاه فان
 قيل هب ان الربادات اذا كانت اقل من المريد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير
 منتهاه كون المريد عليه غير منتهاه لكن الزيادات اذا كانت اكثر من المريد عليه
 فانه يلزم من كون تلك الربادات غير منتهاه كون المريد عليه غير منتهاه واذا كان
 كذلك سقط اعتبار كون تلك الزيادات متساوية فنقول المثل موجود
 في الزايد فاعتبار المثل لا في حصول الزايد وطهران كلام الشيخ السفي هذا الاعتبار
 المذكور وثالثا انه لكون ان يفرض من دينك الامتداد من هذه الاعداد المتزايدة
 لغدروا احد من الربادات الى غير النهاية فيكون هناك مكان زيادات على اول تفاوت
 يفرض غير نهاية ورابعها ان كل رباده يوجد فانها مع المريد عليه قد يوجد في بعد
 واحد مثلا زيادة الثالث على الثاني وزيادة الثاني على الاول موجودتان في الرابع مع
 زيادة اخرى وباجمله والبعد الفوقاني قد يوجد فيه البعد الاول الذي فرضناه اضلا
 مع ساير الزيادات للوجوده في الابعاد التي هي بحسب مع زيادة اخرى واذا عرفت
 هذه المقدمات فنقول اما ان يكون هناك بعد واحد شتمل على جميع تلك
الزيادات الغير المنتهاه او لا يكون والساني محال انه اما ان يوجد فيما بين الامتدادين
 اللذين افترضت الابعاد بينهما اذ لو لم ينقطع لكان الاحالة يفرض فوق ذلك
 بعدا اخر لنا فرضنا الامتدادين غير منتهاهين هذا خلف واما الثاني فانه بعض
 ان يكون هناك زيادة الا وهي حاصله في بعد آخر فاذن صدق على كل واحد من تلك
 الزيادات انها حاصله في غيره ومن صدق على كل واحد منها انه حاصل في غيره وجب
 ان يصدق على المجموع انه حاصل في شيء لانا قد بينا ان البعد الفوقاني ابدوان يوجد فيه

بعد لا يكون بعدا
 اولا وكلها محال لان
 الاول فانه هو
 الاعداد من ظ

جميع

جميع الزيادات احاصلة في الابعاد التي تحته فاذا وجب ان يفرض فيما بين دينك
 الامتدادين بعد واحد شتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية بغير نهاية فيكون
 ذلك بعدا غير منتهاه مع انه محصور بين الامتدادين الاخرين هذا محال فثبت ان
 القول بامكان امتدادين غير منتهاهين ادى الى احد افستام باطله فيكون القول به
 باطلا فان مثل هذه الحجة مبني على ان في الابعاد المفترضة من دينك الامتدادين
 بعد هو آخر الاعداد المفترضة بينهما ولا يمكن اسائه الا بعد بيان كون دينك الامتدادين
 لانها لو كانا غير منتهاهين لكان البعد والافوقه بعدا اخر والبعد لا يكون مشتملا
 على جميع الزيادات الموحودة في البعد الذي فوقه فلا يوجد هناك البند بعد مشتمل
 على جميع تلك الزيادات الغير المنتهاه فاذن ذلك متوقف على مقدمة لا يمكن
 اثباتها الابعاد اثبات المطلوب وباجمله فان فرضنا الابعاد منتهاهية امكنا فرض
 بعد هو آخر الابعاد للذي لا يلزم من اشتماله على ما في تلك الابعاد المنتهاهية من الربادات
 ان يكون غير منتهاه ولا يلزم من كونه محصورا بين حاصر من محال وان فرضنا الابعاد غير
 منتهاهية لم يمكننا ان يفرض بعدا هو آخر كل تلك الابعاد ومتى لم يمكن فرض ذلك
 لم يمكن فرض بعد شتمل على جميع تلك الزيادات الغير المنتهاهية وعلى البعد من
 كانت الحجة سنا فظه فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير منتهاهية لم يمكن
ان تشير الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الربادات الغير المنتهاهية ولكن ذلك لا
يضرنا في براهنتنا لانا نقول القول يكون الامتدادين غير منتهاهين وجب القول
 بكونها منتهاهين فيكون القول بكونها غير منتهاهين محالا وانما قلنا ان القول بكونها غير
 منتهاهين بوجوب القول بكونها منتهاهين لانه اما ان يكون هناك بعد واحد شتمل على
 تلك الزيادات الغير المنتهاهية او لا يكون فان كان هناك بعد شتمل على الزيادات وجب
 ان لا يكون فوقه بعدا اخر والا لم يكن هو مشتملا على الزيادات الموجودة في البعد

متنا منس ط

حج

الذي فوقه بعد آخر والا فزوم يكن ولا يكون هو ممثلا على تلك الزيادات وادالم يكن
 هناك بعد آخر فوقه لزم انقطاع الامتدادين وان لم يكن هناك بعد شتمل على جميع تلك
 الزيادات بعد غير شتمل عليه والبعد الذي هو غير شتمل عليه وحب ان يكون آخر
 الابعاد انه لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولان ذلك فوقاني شتملا
 عليه وقد فرضناه غير شتمل عليه هذا خلف فليت ان الشك المذكور لهذه الحجة بقوة
 لها واعلم ان جميع مقدمات هذه الحجة جلية الامتدعة واجدة وهي قولنا لما كان كل واحد
 من تلك الزيادات حاصل في شئ آخر وحب ان يكون هناك بعد واحد شتمل علمها باسرها
 فان لمطالب ان يطالب بالدلالة على انه لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصل في شئ
 آخر وحب ان يكون كلها باسرها حاصل في بعد واحد على التعيين فبذمة المقدمة ان لم يكن
 اثباتها بالبوهان استمر البوهان والانسقط **ولنرجع** الى شرح المس **اما قوله** يجب
 ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلا ان حاز وجوده الى عمر النهاية **فاعلم**
 ان معناه ظاهر وانما او خلا ان حاز وجوده لان الخلا عنده غير موجود وما الا يكون
 موجودا اسما وصفه بكونه مناهيا او غير مناهي بل يصح ان يقال لو ثبت لوجب
 ان يكون مناهيا **واما قوله** فمن الحائز ان يفرض الى آخره **فاعلم** ان معناه ما ذكرناه في المقدمة
 الاولى **واما قوله** ومن الحائز ان يفرض منها الابعاد ترايد بعد واحد من الزيادات **فهو**
 المقدمة الثانية **واما قوله** ومن الحائز ان يفرض منها هذه الابعاد الى غير النهاية فكون
 هناك امكان زيادات الى آخره **فهو** المقدمة العاشم **واما قوله** فانها مع المراد عليه قد
 يوجد في واحد **فهو** المقدمة الرابعة **واما قوله** وانه زيادة امكنت فممكن الى آخره **فاعلم** انه
 لما فرغ من المقدمات شرع في تركيب الحجة عنها وبيانه ان تلك الزيادات الممكنة الغير
 للشاهية / بل وان يوجد بعد شتمل علمها باسرها **واما قوله** والا فيكون امكان وقوع
 الابعاد الى حد ليس للرايد عليه امكان **فاعلم** ان المراد منه بيان المحال الذي يلزم من

لا يمتد تلك الزيادات

قال

عدم

عدم بعد شتمل على جميع تلك الزيادات فيكون المعنى انه لو لم يوجد بعد شتمل على جميع
 تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد آخر
 ولو كان كذلك لوجب ان لا يوجد فوقه بعد آخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المفترضة
 بين ذينك الامتدادين محدودا لحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **واما قوله**
 فيكون انما يمكن وجود الممتد على محدود من جملة غير المحدود التي في القوة **فاعلم** ان
 المراد منه انه يلزم ان لا يوجد بعد شتمل الاعل عدد محصور مناه من جملة الابعاد
 الغير المشاهية التي هي موحودة بالقوة **واما قوله** فيصير البعد من الامتدادين محدودا
 في الترايد عند حد لا حوازه في العظم **فاعلم** ان المراد منه انه اذا كان امكان الابعاد التي
 يمكن فرضها فيما بين الامتدادين نهاية وحب ان ينهي البعد من الامتدادين الى بعد لا
 يوجد فوقه ما هو اعظم منه **واما قوله** وهناك سقطع لاحالة الامتدادان والابتداء
 بعده **فاعلم** ان المراد منه انه اذا وجب انها لا يكون المفترضة بين ذينك الامتدادين
 الى بعد لا يوجد اعظم منه وحب ان سقطع الامتدادان وان لا يبقيا فافدين ممتد
 بعد ذلك **واما قوله** والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة
 غير المحدود وذلك محال **فاعلم** ان المراد منه انه لو لم ينقطع الامتدادان لا يمكن ان يوجد
 بعد اعظم من البعد الذي فرضناه انه اعظم الابعاد فمزيد يوجد بعد شتمل من الابعاد
 الغير المشاهية على اكثر من جملة المشاهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها
 وذلك محال **وقوله** ظهر من جملة ما مر انه لو لم يوجد بعد واحد شتمل على كل الزيادات
 الغير المشاهية لزم انقطاع الامتدادين وسألهما مع انا وفرضنا عمر مساهمين
 وذلك محال والشخ انما لم يصرح بذلك اعتمدا على فهم المتعلم **واما قوله** فسر انه يكون
 هناك امكان ان يوجد بعد من الامتدادين فنه تلك الزيادات الموحودة بفرضها به
فصحاء طاهر فانه لما ابطال القول بانه لا يوجد بعد من الامتدادين الاولين فيه

ملا الربادات مع به وجود هذا البعد **واما قوله** فتكون بالاعتراض محصورا من
 حاصرين **فمعناه** ظاهر وهو منى على ان البعد الذي لو حد فيه الزيادات الغير المساهية
 لا بد وان يكون غير متناه والتج لم يصرح به المقدمه بعولامنه على ما ذكره من
 فرض تلك الربادات غير مساهية وطهر ان الخط الذي ستمك على ربادات مساويه
 غير متناهية فانه لا بد وان يكون غير متناه وعند هذا يلزم ان يكون غير المتناهية
 محصورا من حاصرين وهو طاهر لا يمنع فبالتان القول بالابعاد الغير المتناهية
 مودى الى الباطل فيكون باطلا **واما قوله** وقد سببان اسحاله هذا من وجوه
 اخري فهو ظاهر فانه قد يحج على ساهي بربعاد بدليل سنعان فيه بالحركة وهو الذي
 سني عليه فرض حرج من مركزها خطا مواز للخط غير متناه وقد يحج عليه بما لا
 سنعان فيه بالحركة وهو الدليل الجيني على تطبيق الخطين وللا ما مسهور ان
اشارة قد بان لك ان الامداد الجسماني يلزمه الساهي فيلزمه الشكل اعنى
 في الوجود الى اخره **التفسير** قد دلرنا ان الغرض من سان ساهي لابعاد ان جعل
 ذلك مقدمة في سان ان الصور الجسميه لا سلك عن الهولي وبسرره ان كل جسم
 متناه وكل متناه فانه يحيط به حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو مشكل فاذن
 الجسم لا ينفك عن الشكل فنقول لروم الشكل للجسميه اما ان يكون لبعض الجسميه او لما
 حل فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالها ولا محلا لها وما اطل ان يكون لنفس
 الجسميه لان جن الجسميه مساو ولا في الماهية فلو كان المنقضى للشكل المعنى نفس الجسميه
 لزم محال ان احدهما يساوي لاجسام باسرها في الشكل والمقدار وبانها ان يكون شكل
 لجن مساويا لسطل الكل لوجوب المساوي في المعلوك عند المساوي في العلل وباطل
 في باطل ان يكون لشيء حل في الجسميه لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما
 بل كان مكن الزوال اسحاله ان يكون علمه للشكل التي هو ممنوع زواله وباطل ان يكون لشيء

غير

غير حال الجسميه ولا الجسميه حاله فيه لان الجسميه المفردة حسد بلون خنقله بقول
 ذلك الشئ لجن الجسميه لانها تقبل ذلك الشكل فبطل نفسه من ارضا قابله لسائر اشكال
 والاحاسي الجسميه لانها غير قابله الا لشكل معين وحينئذ يعود المحال المذكور من
 انه يلزم ان يكون شكل الامل متساويا لشكل لجنه واذا كانت الجسميه وحدها قابله
 للاشكال المختلفه مع ان كل ما كان قابلا للاشكال المختلفه فانه يكون قابلا للاتصال
 ولرا اتصال وذلك محال على ما مر في مسئلة اثبات الهولي واذا بطلت هذه الاقسام
 لم سق الا ان يكون حصول الشكل المعين لاجل شئ كانت الجسميه حاله فيه واذا كان
 كذلك وجب من لزوم الشكل الجسميه لزوم الماده لها وهو المطلوب **ولنرجع** الى
 شرح المسئ **واما قوله** قد بان لك ان الامداد الجسماني الى اخره **فمعناه** انه لما ظهر بالضرورة
 ان كل جسم متناه فانه يحيط به جدا وجود وبالضرورة كل ما كان كذلك فهو مشكل
 فاذن بالضرورة كل جسم مشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسميه بواسطة التناهي لان
 الشئ عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن هيئة احاطه الحد الواحد والحدود
 وهيئة احاطه الحد الواحد والحدود بالمقدار لا بد وان يكون متاخرا في الرتبة عن
 وجود ذلك الحد الواحد والحدود فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل للجسميه بواسطة
 لزوم التناهي لها وانما قال اعني في الوجود لان الشكل عر لازم لماهية الجسم لان الذي
 يكون كذلك يكون لازما كيف ما كانت الماهية وعند الشئ ان الشكل لا يلزم للجسم
 الا سبب الماده فاسحاله كون الشكل لاراما لماهية الجسم بل لوجوده بسبب
 الماده **واما قوله** فلا تخلوا اما ان لا يكون هذا اللازم الى اخره **فمعناه** اننا لو فرضنا
 الامداد الجسماني فايما بذاته غير حال في مادة فاما ان يلزمه الشكل لذاته او للفاعل
 او للحامل وهذه القسمه تنحصر لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسميه
 او لما يكون حالها او لما تكون محلا لها او لما لا تكون حالها ولا محلا لها **متا**

ثم

م

القسم الاول فهو المراد بقوله اما ان يلزمه السهل لذاته واما القسم الثاني وهو
ان يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لا ريب في نفس
الامتداد سواء كان لا بواسطة او بواسطة واحد او بواسطة كثيرة فذلك قريب
من القسم الاول وان لم يكن لازما لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم
ظاهرا لم يدخله الشيخ في التفسير تعويلا على المتعلم واما القسم الثالث وهو ان يكون
اللزوم لمحل اجسميه فهو الذي يكون الحامل والامور التي يكشفها كامل وقد ذكره الشيخ
واما القسم الرابع وهو ان يكون اللزوم لما لا يحل في الجسميه والامانون محلا لها فهو الفاعل
وقد ذكره للشيخ فصح ان القسمة التي افردتها صححه واعلم ان قوله هذا اللازم
يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من يظن ان المراد
من قوله لو انفرد بنفسه هو انه لو وجد حالها عن جميع العواض وليس الامر كذلك
بل المراد منه انه لو وجد فاما بداهة امر حال في محل اصلا ولهذا اعتبر هذا القيد
في القسمين الاولين ولم يعتبره في القسم الثالث فحال هذا اللازم يلزمه لو انفرد
بنفسه عن نفسه او يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل اي لو كان قائما بنفسه
وجوده لا في محل لكان اما ان يلزمه هذا اللازم عن نفسه او عن سبب فاعل واما
القسم الثالث فقال او يلزم سبب كامل فلم يعتبر فيه هذا القيد ولم يقل او يلزمه
ولو انفرد بنفسه عن كامل لانه اذا كان المعنى بانفراده بنفسه وجوده لا في محل
لاجرم استحالة ان يحصل هذا عند كونه ماديا **واما قوله** لو يلزمه منفردا بنفسه عن
نفسه للشبهات لاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات الشاهي والشكل وكان
الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته **فاعلم** ان المراد منه بيان محالين يلزم
على القسم الاول احدهما سببه لاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات الشاهي والشكل
والثاني استواء الكل والجزء في الشكل اما الاول فهو متضمن للزمين احدهما استواء اجسام

في مقادير الامتدادات وبانها استواءها في هيئات ^{التي} والشكل فاما ما ان لا يكون
فهو ان اجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير ولو كان
المعنى للمقادير هو نفس الجسميه لوجب من استوائها لطبيعة الامتداد الجسماني
استواءها في مقادير الامتدادات ولعالم ان يقول **لا** سلم ان الجسميه مشتركة
من اجسام كلها ثم ان ساعدنا على ذلك فانما يلزم هذا على قول من جعل الجسميه موجه
للمقدار المحض والسبح لم عرض لذلك في اول الفسمة بل الذي ذكره هو ان الجسميه
يكون علة للشاهي والشكل والمقدار عر الساهي والسبل فاذا ذهب الذي يمكن ابطاله
هذا الالتزام غير المذكور في التفسير والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا الالتزام وجواب
ان الشك باع المقدار في صارت الجسميه غير متفله باقتضا المقدار فلان لا يكون
متفله باقتضا الشاهي والشكل التابعين له كان اولى واما ما ان الثاني وهو
استواء اجسام في هيئات الساهي والسبل فمعناه ظاهر وشبه ان يكون
يكون المراد هيئات الساهي والسبل شيئا واحدا لان الشكل لا يعطيه الا هيئة
احاطة الشكل للحد والحدود بالمقدار وانا قال يشابهت الاجسام في هيئات الشاهي
والشكل وذلك لان الاجسام متساوية في اصل الساهي ولان غير متشابهة في هيئات
الشاهي **ولفأيل ان يقول** ان لم يعمد على من جعل الجسميه علة للشكل استواء الاجسام
في اشكال على اطلاق او استواءها في اشكال الطبيعية فان الزعم الاول فهو غير
لازم لانه لا يلزم من اشتراك في المعنى الاشتراك في المعلول فان اجسام المركبه
اما ان يكون شاطرها باقية فيها بالفعل ولا يكون فان كانت باقية فيها بالفعل وعندكم
ان الصورة النوعية التي لكل جسم بشيطة يفتض ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك
الشكل لم يحصل وان لم يكن باقية فان الرب له طبيعة واحدة مع ان شكله ليس بكرة فقلنا
انه لا يلزم من اشتراك في علة واحدة للشكل الاشتراك في الشكل واذا كان كذلك فلعل

الجسمية هي علم للشكل لكن لا جسام لم يشترك في الشكل لا مور خارجة عرضت
فتمت عن حصول ذلك الشكل وان الزمتم الساني التزمناه فان السهل الطبيعي
للجسم هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقنضا بالانفاق ولان فلتسم
الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقنضا شكل لكن الكرات مختلفة في المعادير والاجسام
عن مفصلي حصول شكل الكرة على مقدار معين فنقول **والذي وقع للاختلاف**
فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو التوام للاول وليس كلامنا فيه **واما قوله** وان
الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزمه **فمعناه** ان جزء الجسم مساو للكل
في الماهية ولو كان المفضي للشكل هو الجسمي كان الجزء مساويا للكل ولقائل ان يقول
الجسم البسيط بلون في نفسه شيا واحدا ولا يلزم له شئ من اجزاء الاحداثيات
بل شئ احدها لا انفصال وانها اختلاف العرضين وبالرثا الوهم وهذا مذهب الشيخ
وذا اكل ذلك **معقول** قوله ههما الجسميه لو كانت علمه للشكل لوجب ان شكل الجزء
مثلا كشكل اما ان يكون المراد منه الزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من اسباب
لرافقسام او في الجسم الذي عرض له ذلك فان كان لاول فالالزام عن صحيح لان الجسم
الذي لم يعرض له سبب من اسباب الراققسام يلزم له جزءا فضلا واذا لم يلزم له جزء
اصلا فليف يمكن ان يعال انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وان كان
الثاني فلا يحلوا اما ان يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره او لم ينفصل فان انفصل فانا
لنعلم ان يكون شكل الجزء مثل سهل الكل ولف لانقول ذلك ولحق ان الشكل الطبيعي
للقطوع من الحجر مثل الشكل الطبيعي لكل الحجر وان لم ينفصل بل يكون الراققسام باختلاف
لراعرض او بالوهم فنقول **لاشك** ان وجود الجزء مناخر عن وجود الكل فان الجسم
يوجد اولا موضوعا بشكل خاص ثم انه عرض له اختلاف اعراض او موهم ثم حصل
الجزء بسبب ذلك فادن حصول جزء والجسم مناخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون

الكلم

الكلم

لم

الجزء

الجزء جزوا لذلك الكلي غير منفصل عنه مانع من ان يتشكل الجزء ومثل شكل الكل
فانه من المتشبهات فانه من المهيول ان يتشكل الجزء وبشكل الكل حال كونه جزءا له
واذا كانت الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك
الجزء ان يكون طسعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم قد لا يوجد عند
قيام المفضي حصول المانع والذي عدم ذلك من مذهبهم ان كل جسم بسيط صورته نوعيم
مفصليه لماله من الشكل مثلا للماصورة نوعيه هي المفضيه لماله من الشكل
ثم ان جزوا الما مساويا لعله في تلك الصورة ولم يجب ان يشاويه في ذلك الشكل فقلنا
انه لا يلزم من لون جزء الجسم متساويا للكل والامر المفضي للشكل ان يشاويه
في الشكل فان قيل اذا كان طسعة الجزء متساوية لطبيعة الكل في اقنضا الشكل
وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الشكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام العنصرية
وايلا للانفصال واذا كانت طسعة الجزء يفضي مثلا شكل الكل وكان المانع من ذلك
الاتصال الممكن الرزوال وحب ان يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء ومثل شكل
الكل فالالم يكن كذلك علمنا ان الجسميه غير مقتضية للشكل فنقول **اما** اول هذا
لا يلزمكم ايضا لما جعلتم المفضي للشكل هو الصورة النوعيه التي يتساوي الكلي
والجزء فيها على ما بيناه واما ثانيا فلانا بينا فيما مضى ان ماهية الجسميه وان كانت
لا يتباين عن لرا انفصال ولكن تتخص كل جسمي باي عن ذلك فبين سقوط هذا الالزام
فلان حاول محال يعبر وهذا الالزام من وجه اخر **فقال** الجسم اذا انفصل فانه
لا يحصل لجزوه مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب ان يكون مقدار
الجزء مثل مقدار الكل لان المفضي قائم والمانع وهو لرا اتصال بالكل غير حاصل فالالم بل كذلك
علمنا ان الجسميه غير مقتضية للمقدار واذا لم يكن مقتضية للمقدار وحب ان لا يكون مقتصيه
للكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فنقول **هذا** ايضا ليس بقوي لان

من الحايث ان يكون الجسمية علة لمقدار معين ثم انه لا يحصل ذلك المقدار لكثير من اجسام
لاجل مانع منع من ذلك واما لونه حر وان هو مانع معين واليلزم من زوال مانع معين زوال
كل الموانع الا ترى ان القطعة من الارض اذا انفصلت عن كرتها فانها لا تصير ككرة مع ان المعنى
لذلك وهو الطبيعة الارضية قامة والموانع المذكور وهو كونه حر الكل قابل فعلنا ان
ذلك اجل حصول مانع آخر غير هذا المانع فجان ان يكون هاهنا لذلك ثم ان ساعدنا على ان
الجسمية غير مفصية للمقدار فلم لا يكون ان يكون مقنضية للشكل الذي لا يحصل الا عند
حصول المقدار فانه من الحايث ان يكون انفساً العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل
مثل اقتضا الحرارة للشمع وصلابة الملح بتوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وان
لمن الحرارة موثره في ثقل الطبعين فكذلك ههنا فهذا ما عتدي في هذا الموضوع
واما قوله ولولزم ذلك بسبب فاعل موثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني
قابلا في نفسه من غير هولا فانه للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة للانفصال وقد
ناتت استحالة هذا فبقى ان يكون مماشاد له **فنعناه** ان يلزم الشكل الجسمي القائمة
بفسها لو كانت سبب الفاعل وحدها بلا شريك من الهيولي قابلة للفصل والوصل لكننا
بيننا ان ذلك محال ولغايل ان يقول لا يلزم من لوان الجسم القائمة بنفسها قابلية للشكل
ان يكون قابله للفصل والوصل فان قبول الاشكال معاير لقبول الفصل والوصل الا ترى
انك تاخذ السمعة فنشككها باشكال مختلفه مع انه لم يرد عليها الا الاتصال والافتصال
فان تلك الجسمية باقية بعينها فالاتى وان ثبت ان قبول الاشكال قد ينفك عن قبول الاتصال
والافتصال لم يلزم من الحكم بكون الجسمية القائمة بنفسها قابلا للاشكال الحكم بكونها قابلة
للفصل والوصل الا محجة وبرهان فان قيل الدليل على ان كل ما كان قابلا للاشكال
فانه لا بد وان يميز طرف منه طرف آخر منه وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للجسمية
الوهمية لا محالة وكل ما كان قابلا للجسمية الوهمية يكون قابلا للجسمية الانفكاكية على ما نرى

في الفصول الماضية فادن كل ما كان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فقول
هذا الكلام لو صححت مقدماته فانه يعني في اساس المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه علم
ان يقال الذي لا يخلو على ان الجسمية لا يوجد في مادة ان الجسمية يلزمها الشاوي فيلزمها
الشكل وكل مشكل فانه يصح ان ينقسم ولا ما كان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والافتصال
فادن لو وحدت الجسمية لاني مادة لصح الاتصال والافتصال عليها وذلك محال فاذن
وجودها لا في مادة محال فلبت ان هذا الكلام لو صح لكان كافيا في اثبات المقصود
لحد يصير الكلام المقدم حشو **وهم ونبية** اوله ان يقول ايضا وهذا ايضا
يلزمك في اشياء اخرى **النفسية** هذا الشكل اما اردده على الوجه الذي به ابطال التقسيم
القسم الاول من الافشام الثلثة المذكورة وهو ان الجسمية القائمة بنفسها لو افضت
الشكل المعين لزم ان يكون شكلها متساويا لشكل جزئها وذلك المستحيل هو ان يقال
ان شكل الفلك مفضي صورته النوعية مع ان جزوه متساو لعله في الماهية والالمان
الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك فانه لم يلزم ان يكون جزوه متساويا لعله في الشكل فاذا عطل
ذلك فلنعقل ايضا لوان الجسمية مقنضية للشكل وان لم يجب ان يكون جزوها متساويا
لها في الشكل وحاصل الجواب ان المقنضة لسكل الكل قائم في الجز والالا انه خلف هذا
الحكم لما منع وهو ان وجود جز البسيط متأخر عن وجود كلة وجزئية ذلك الجز مانعة
من ان يشكك بمثل شكل الكل فاذن كل الفلك وجزؤه انما اختلفا في الشكل بعد اشتراكهما
في المقنضة لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لا اختلافها في الجزئية والكلية وهذان
الوصفان غيرا رعين للماهية بل هما من العوارض المفارقة والعوارض المفارقة لا
حصل الا بسبب المادة فاذن لو لا كون الصورة الفلكية ماديه والاما حصل هذا
الاختلاف فاما الجسمية المجردة لما فرضت غير مفارقه للمادة استحالة ان يكون شي منها
كلا و شي منها جزا لان الاختلاف في هذين الوصفين لا يحصل الا بسبب المادة واذم حصل

الاختلاف في هذين الوصفين استحالة احدهما في الشكل وهذا حاصل الجواب وفي بحث
 ولكن ذكره بعد تفسير المتن ان الله **واما قوله** في الجواب الشكل حصل للفلك عن طسعة
 قوة الى قوله عن جزئ مناه **فمعناه** ان الشكل المعين انما حصل في الفلك لاجل القوة السارية
 في هبوط ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لسلك الهوى لاجل نفس تلك الهوي والاجل
 الحزمية الموجوده فيها واما تفسير القوة والطبيعة فشيئان في مكان آخر اوله
 من هذا المكان **واما قوله** فلما وجب لها ذلك اي صورة الشكل **فمعناه** ان ذلك الشكل
 لما حصلت عن القوة السارية في تلك الهوي استحالة ان حصل لذلك الجزئ مثل ما حصل لكل
 من الشكل لا استحالة ان يتشكل الجزئ بشكل الكل مادام تلك الجزئ جزءا من ذلك الكل **واما**
قوله هذا عارض ومانع وسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحتملها **فمعناه** ما ذكرنا
 من المعنى لان حصل للجزئ مثل شكل الكل فاقم الا انه لم يوجد ذلك عارض عرض له وهو
 كونه جزءا لتلك الكل وصار مانعا من ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه
 جزءا لتلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الكاملة لها المتجزئة وقد علمت ان
 الاختلاف في الحزمية والكلية لا يكون الا لاجل المادة **واما قوله** واما المقدار لو انفرد
 ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الى نفس الله **فمعناه** ان المقدار المفرد يفسر عن المادة
 استحالة ان يكون شيء منه فلا شيء منه جزوا لان الاختلاف الحزمية والكلية لا يحق
 من نفس تلك الماهية بل لا بد وان يحق من الرباد والمادة اذ ليس لها مادة استحالة
 ان يخالف شيء منها شيئا في الحزمية والكلية فلم يمكن ان يكون جزءا محالها في الشكل
 مثل العزو الذي ذكرناه في الفلك **واما قوله** فليس يمكن ان يقال ههنا الى قوله بل جزئ
 حاله محالته ان العزو الذي ذكرناه في الفلك هو ان ذلك الشكل مثل الوجود في
 نفس واما القوة السارية في الهوي لله الفلك موحبه وكان الموضوع صلحا
 مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لله وذلك بعضه ان لا يحصل مثل ذلك
 الشكل

عن

للجزء الذي عرض بعد ذلك فهذا هو العزو الذي ذكرناه في الفلك ولا يمكن ان يقال
 مثله في الجسمية القائمة لانه مادة فظهر الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزئ من
 الفلك وحصل له ما يقضي تشكله لسلك الكل ولكن امتنع ذلك مانع وهو كونه جزءا
 فاذا قل الجسمية القائمة بفسها لم لا يجوز ان يقال ان جزؤها انما لم يتسلسل لسلك الكل لان
 كونه جزءا لذلك الكل امتنع عن ذلك **فجواب** ان الاختلاف الله والحزمية انما
 حصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلامنا فيها ولم يصح في
 الصورة المجردة عن المادة ولغايل ان يقول **الذي** نذكر ونده من ان الاختلاف
 بالحزمية والكلية انما يكون لاجل المادة عن صحيح لان مادة جزئ الصورة الفلكية اما
 ان يكون عن مادة كل تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كان
 كل تلك المادة الصورة وجزؤها حالين في محل واحد مع ان تلك الصورة وجزؤها
 متساويان في الماهية فلم يكن الهوى بان يحل الصورة التي هي صورة الكل صورة الكل
 بادل من العكس وان حاز ذلك لجان ان يكون الصورة الجسمية المتشركه بين الكل والجزئ
 بعضه لشيء ان يكون كلا والآخر ان يكون جزءا وان كان الثاني فان في الهوي مخالفة
 لجزؤها بالحزمية والكلية فان كان ذلك الهوي اخرى شكل وان لم يكن الهوي لم الاختلاف
 بالكلية والحزمية موقوفه على كون الشيء في الهوي ولا يلزم من عدم حلول الجسمية
 في الهوي ان لا يحصل فيها اختلاف الله والحزمية فلان فالواهدا المحال انما يلزم ان
 لو كان ذلك صورة وجزؤها معا الوجودات لتفعل وفي الحول في تلك الهوي حتى يقال
 لست الهوى بان جعل احدهما كلاً والآخر جزءا اولي من العكس وليس الامر كذلك فان
 كل الصورة حصل في الهوي بمحصل بعد ذلك جزوا الصورة اوليهم والاختلاف اعراض
 ولما تقدم الكل على الجزئ وكان الصورة اولي بان يصير كلا من جزئها **فقول** الآن صدقتم
 لمن اذ اصح ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمية الموجودة لاني مادة يكون وجود كليتها

12

سافعال وجود جودتها فلا جرم كان السابق اولى بالكلية من الجزء المناخر في الوجود
 فاذا ساد الجسم المجرد يمكن وقوع الاختلاف فيها بالكلية والجزئية لم يبق منها
 ومن الصور الفلكية تميز **المسئلة السادسة** في امتناع خلق الهول عن الصور
 الجسمية وفيها فصول **فبيبه** هذا اكامل انما له الوضع **التفسير** لما فرغ من بيان
 ان الصورة لا سرود عن الهول بنفسها سرع الان في بيان ان الهول لا سرود عن الصور
 الجسمية والحكمة المشهورة فيه ان الهول لو كانت خالية عن الجسمية لان امان
 مشار اليها او لا يكون مشار اليها والعسمان باطلاق القول بانفراد الهول عن
 الصورة باطل والمعصود من هذا الفصل ابطال القسم لاول فنقول في بيانه الهول
 لو كانت من جسمي مشار اليها لاسما منقسمة من جميع الجوانب او لا يكون والاول
 باطل لان المنقسم من كل الجوانب فلو كانت الهولي منقسمه من كل الجوانب كانت للهول
 جسما هذا خلف والساني باطل لان ما لا ينقسم في جميع الجهات وهو مشار اليه فاما
 ان لا يقبل القسمة اصلا وهو النقطة او جعلها في جهة واحدة وهو الخط او في جميع فقط
 وهو السطح فنقول بحمل ان يكون الهولي المحرقة نقطة والالانت النقطة قائمة
 بذاتها ولن ذلك محال لانا اذا فرضنا وصول طرفين من الخطين اليها فاما ان يحسب الخطين
 اللذين هما طرفا الخطين الواصلين اليها عن البلاق او لا يحسب فان حجبهما عن البلاق انقسمت
 لما سرت في مسألة الجزء ان الوسط ان يحسب الطرفين عن البلاق ينقسم وان لم يحسبهما عن
 البلاق كانت النقطتان المتلاقيتان لها تباينين فيها وذلك محال لانها فردايت
 قائمة بنفسها مباينة عن الخطين فاما ان بقيت مباينة كما كانت اذ سبق فان بقيت
 مباينة بعد عود طرفي الخطين فيها والحالة المثباينة عن الخطين مثباينة عنها فوجب
 ان يكون طرفا الخطين مساينين عنها فادن طرفا الخطين المشاهدين مثباينان عنها
 لهما طرفان احزان واللام فهما باللام في الاولين فلنم ان يكون لهما واحد من الخطين

ان يكون هي

نقطه

نقطه

يعطه غير مباينين في موضع واحد ومع ذلك فانه لا يلزم ان يكون لكل واحد منهما طرف
 غير مباينين لان كل يعطه فرضت غير مباينين عن الخط فانها يكون حالة في البعثة المباينة
 والحالة المساين مباينين فادن البعثة التي فرضت غير مباينين عن الخط مباينين هذا خلف
 وان لم يبق مساينين صارت حالة في الخطين وعلى هذا يكون النقطة حالة في السطح والسطح
 في الجسم والحالة الحاله في الشيء حال في ذلك الشيء فادن البعثة حالة في الجسم وقد فرضنا
 محرده هذا خلف فساد ان البعثة لا يمكن ان يكون قائمة بذاتها ولذا لا يحط لا يكون
 فاما بذاته والالان اذا وصل فيه طرفا سطحين لان امان يحسب الخطين اللذين هما
 طرفا السطحين عن البلاق او لا يحسبهما ويعود اللام بعينه ولذا لا يحسب لاعلم ان يكون
 قائما بذاته والالان اذا وصل اليه سطحا جسمين لان امان يحسبهما عن البلاق او لا يحسبهما
 فساد لئلا ان البعثة والخط والسطح لا يوجد قائمه بذاتها وعند ذلك يقول الهولي
 يستحيل ان يكون يعطه او حطا او سطحا او جسما وكل مشار اليه بالذات فانه احد هذه
 الاربعة فادن الهولي يحسب احد خانها مساوا اليها وفي هذه الحجة احاث توكتاها
 للاختصار واختيارا **ولنرجع** الى الشرح المنقوله هذا اكامل انما له الوضع من
 قبل افتراض الصور الجسمية **فاعلم** ان الوضع يقال بالاشتراك على معان والمواد ههنا
 كون الشيء بحيث يمكن الاشارة واذا عرفت ذلك فنقول المراد ان الهولي انما يمكن
 الاشارة اليها لاجل الصور الجسمية المعارنه لها فان قيل ذات الهولي من حيث
 هي هي اما ان يكون لها اختصاص بالجزء او لا يكون فان كان لاول كانت الهولي
 هي للجسم نفسه والمعدار نفسه وان كان الثاني فعند حلول الجسمية فيها اما ان يبقى
 تلك الذات او لا يبقى فان لم يبق لم يكن الصورة الحاله فيها موجودة لان الوجود لا يحل
 في المعدوم وان بقيت تلك الذات محنصه بالجهة والخير فلا يكون الاشارة اليها اصلا بل
 الاشارة انما يكون الى الجسمية فادن قولك الهولي الاشارة اليها يشبه ما فيها من الجسمية

الذات

كلام مجازي بل المشار اليه هو الجسميه واما الهيولى فغير مشار اليها اصلا فنقول
هذا باطل بالفرض فانه غير مشار اليه في ذاته بل بسبب المحل فاذا جاز ذلك فلغير ان يكون
الهيولى مشار اليها لانها لکن بسبب ما يحل فيها **واما قوله** ولو كان له في حد ذاته وهو
منقسم كان في حد ذاته ذا حجم **فنعلم** انه ظاهر نظر الا انه ليس كل ما كان ذا وضع وكان
منقسما فهو ذو حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذى حجم لان الخط وان كان في نفسه مقدار
الا انه ليس بذى مقدار بل الحجم هو المقدار المعابل للتحرية من الجوانب الثلاثة فاذا نجب
ان يكون المراد من هذا الكلام ان كل شيء وضع يكون منقسما من الجوانب فهو ذو حجم
واما قوله او غير منقسم كان في ذاته مقطع منتهى اشارة نقطة **فنعناه** ان كل ما يشار اليه
فلا بد له من طرف مقطوع لا اشارة عنده وذلك الطرف يجب ان لا يكون منقسما من الجانب
الذي انقطعت الاشارة عنده والا فكون قد بقي ورا ذلك المقطوع شيء من المشار اليه
فلم يكن مقطع لا اشارة هذا خلف فاذا كان ما يكون مقطوعا للاشارة فهو طرف ولما
كان كل طرفان ما كان مقطوعا للاساره لانه طرف لاجرم انعكست تلك الموجب الكلي
موجبه كليه فصدق ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة **واما قوله** يعطه ان لم ينقسم
البند او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة للاشارة في ان لم ينقسم البند كان نقطة
وان انقسم في غير ماخذ للاشارة كان خطا او سطحا فليس ان الهيولى الجاليه عن الصورة
لو كانت مشار اليها كانت اما نقطة واما خطا او سطحا او جسما واما ابطال ذلك
فهو غير مذكور في الكتاب وقد ذكرناه **تبيينه** فلو فرضنا هيولى بلا صورة **النفسي**
المقصود من هذا الفصل سان القسم الثاني وهو ان يقال الهيولى الخاليه عن الصورة
لا يكون مشار اليها وبيان ان الهيولى الخاليه اذا لم يكن مشار اليها ولم يكن في حين
وجه استحالة ان يحصل في حين معين عند حلول الجسميه فيها لان حصولها فاعل العجز
لو كان الجسميه او ما يلازمها وجب حصول كل اجسام فيه وان كان لا مرع لازم الجسميه امكن

حصول

حصول الجسميه عاديه عن ذلك المحصر فنحن ندب ان لا يحصل في حين معين فالهيولى
لو كانت خاليه عن الجسميه لم الصف بها فانها لا تحصل في حين معين بل اما ان يحصل فكل
الحيان وهو محال او لا في شيء منها فحسبنا ان يكون تجسيمه مع اننا فرضناها بتجسيمه هذا خلف
فان **قل** هذه الحجة مبنية على تساوي الاجسام باسرها في الجسميه والكلام عليه قد مر
الا ان بعد المساعدة على ذلك فهذا الاشكال لازم عليكم **اما** اول فلان الجسم العنصري
لا يجب انصافه بشيء من الصورة النوعيه على التعيين مع انه قد يكون ابدا موصوفا بصور
معينه فلم لا يكون الهيولى اذا انصفت للجسميه فانه وان كان لا يجب حصولها في حين معين
الا انها مع ذلك تحصل في حين معين واما ثانيا فلان احصا ص كل جنس من اجزاء العنصر
الواحد جزء من اجزاء ذلك العنصر ليس الا على سبيل الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا
يجوز ان يكون الهيولى الخاليه عن الجسميه يحصل في حين معين عند حلول الجسميه فيها على
سبيل الاتفاق والجواب **اما** عن الاول فلان كل صورة نوعيه صورة اخرى
نوعيه فان الجسم حتى ما كان موصوفا بالصورة النوعيه السابقة عرض له ما جعله
متنوعا لقبول الصور والنوعيه اللاحقه فلاجل ذلك حصلت الصورة النوعيه
المعينه دون غيرها واما الهيولى الخاليه عن الصورة فانها قبل الاتصاف بالصورة ما كانت
موصوفا بصورة حتى يقال انها عند انصافها مثلك الصورة عرض لها ما جعلها متنوعه
لقبول الصورة المعينه فظهر الفرق ولغايلك ان **هول** لم لا يجوز ان يقال الهيولى
حين كانت خاليه عن الصورة الجسميه لم موصوفا بصفات غير الجسميه والمعداد والشكل
وبذلك الصورة كانت متعاقبه ولا حرم صح ان يقال ان الهيولى قبل انصافها بالجسميه عرض
لها عارض اعدها لقبول الجسميه مع صورته نوعيه خاصه فلا حرم حصول بعد الجسم
في حين معين وما حكمه فالفرق الذي ذكرتموه انما يصح لو قلنا ان الهيولى قد كانت خاليه
عن الجسميه وعن جميع الصفات اما لو قلنا انها وان كانت خاليه عن الجسميه الا انها موصوفا

صفات اخرى وكل واحد منها ان محبوبا باخر وكل مقدم كان علة لاسعاد المادة
لقبول المتاخر لم يسمع ان يقال للمادة قبل انصافها بالجسميه حصل فيها امر اعدا المادة لقبول
الجسميه مع صوره نوعيه معينه وعل هذا التقدير سقط حجتكم التي عولتم عليها فان
ابطلتم ذلك بان الهبول قبل انصافها بالجسميه فكانت شبا واحدا بالقوة وبالفعل وبعد
انصافها بالجسميه لا بد وان يحركى بالقوه فكون الشيء الذي لم يكن منقسما بالقوه هو معين
يصير منقسما بالقوه وذلك محال فنقول هذا ساقط لوجهين الاول هو ان
الهبول في جذائها وان لا زمتها الجسميه مغايرة للبد الجسميه في من حيث هي هي
اما ان يكون حائله للقسمه او لا يكون فان كانت قابله للقسمه فقد سقط اصل الكلام
وان لم يكن فاما ان يمنع صورته ما ليس منقسم منقسما او لا يمنع فان لم يمنع سقط ايضا
اصل الكلام وان امتنع كانت الهبول وان لا زمتها الجسميه ممسعه القسمه فيكون الجسم
يكون ماديا يمنع القسمه هذا خلف الثاني لم لا يجوز ان يقال قبول الهبول للقسمه
موقوف على حصول الصورة فعند تفادها لا يقبل القسمه لغرض ان الشرط وعند حصولها
تقبلها الهبول السوطم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكننا نقول انه لو صح كان
كافيا في بيان امتناع انفراد الهبول عن الصورة صفع الحجة التي ذكرتموها ولا لغوا
وقد استوفينا ذكره في المبسوطات والجواب عن الثاني ان الجزء من اجزاء عنصر
واحدنا اخص بجزء من اجزاء جيز دلل العصر لانه كان قبل انصافه بالصورة المعين
موصوفا بصوره اخرى فان سحرها حاصلا في جزء معين بحيث لو حدثت فيها صورة
اخرى كان حرها معين لان الجزء من الهوا يكون في جزء معين فاذا انقلب ما دانه لتقله
لا بد وان ينزل الى الجيز المتامت لذلك الجزء من جيز الماء واختصاصه بعد صيرورته
ماء بذلك الجزء من جيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مخصوصا بالجيز الآخر واختصاصه
بذلك الجيز انما كان اختصاصه قبل ذلك جيز آخر فيكون سبب اختصاصه بكل جيز

معين

١٤٠
معتين اختصاصه قبل ذلك الجيز جيز آخر واعلم ان هذا الجواب بعينه هو الجواب
عن السؤال الاول فلامنا عليه فلامنا على ذلك الجواب **وليس مرجع الى شرح المتن**
اما قوله فلو فرضنا هبول بلا وضع لم لحفظها الصورة الى قوله لانها مجرد بحسب الوضع
فمعناه ان الهبول اذا لم يكن لها في نفسها جيز ولا لها اسارة فلو فرضنا هخاله عن
الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن ان يحصل جيز معين لان حصولها في ذلك الجيز انما
يكون لاجل ان الصورة حصلت في المادة عند ما كانت المادة في ذلك الجيز وهذا انما لم لو كانت
المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها عند ما كانت في ذلك الجيز ولغايل ان يقول حصول
الصورة فيها عند ما يكون في ذلك الجيز سبب لاختصاصها بذلك الجيز والا يلزم من انتفا
سبب معين انتفا السبب فلا يلزم من حصول الجسميه في المادة التي ما كانت مخصصة
لجيز ان لا تحصل لها جيز لاختلال ان المادة وان كانت خالية عن الجسميه ولذا كانت
موصوفا بصفات اخرى غير الجسميه وان تلك الصفات اعدت المادة الجسميه والحصول
في جيز معين دون ساير الاجياز **واما قوله** وليس يمكن ايضا ان يقال الى لغة **فمعناه** ما ذكرنا
في الجواب عن السؤال الثاني فانه اذا قيل لم لا يجوز ان يخص ذلك الجسم بجزء معين
وان كان ذلك الجيز وغيره بالنسبة اليه سواء كان الفطرة من الماء مخصصة لجيز واحد
من جيز كلية الماء وان كان جميع اجزاء جيز الماء بالنسبة الى تلك الفطرة على السواء ان
جوانبنا عنه ان يقول الجزء من الهوا اذا صار ماء فان نعين موضعه بعد صيرورته
ماء انما كان لان موضعه كان متعينا حين كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا
في جيز معين فاذا صار ماء وجب بمحض ثقله ان ينزل الى اقرب جزء من الجيز الذي
كان موضعا لهذا الذي صار الآن ماء حين كان هواء فاذا نعين حصره في الحال سبب
تعيين جيزه قبل ذلك وهذا بعضه ان يكون قبل وضع وضع اخر معين ليكون السابق
علة للاخر فاما اذا كانت الهبول خالية عن الجسميه فانه لا ياتي فيها هذا الوجه

فظهر الفرق ولعل ان يقول السراغ في لون الوضع السابق علمة لتعريف الوضع اللاحق
 ولكن لا يلزم من اسفا الوضع السابق ان لا يتعين الوضع اللاحق احوال ان الهويولي وان
 كانت خالية عن الجسم لكنها كانت موصوفة بامور اخرى فنضت كخص الماداة عند
 التجسم بالموضع المعين وبقرينه ما مر سابقا **فان نريد** فاحدس من هذا ان الهويولي
 لا يجرود عن الصورة الجسمية **للتفسير** فدعنا ان لجة على ابطال انفراد الهويولي
 عن الصورة ان الهويولي كالية عن الصورة اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون والقسم
 الثاني انما ابطالناه بان قلنا اذا حصل فيها الصورة فاما ان يحصل لكل الاجيار او لا في
 شي من الاجيار في حين معين ولما كان القسم الاول والثاني ظاهرا لم عرض الشيخ لابطالها
 لظهور فساده مما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث ثم انه لما لم يتعرض لابطال القسم
 الثالث فقط فلا جرم لم يقل بعد ابطاله انه يلزم استحالة خلو الهويولي عن الصورة
 بل امر بان يحدس ذلك المعنى لما بطل القسم الثالث فمن كان بعد ذلك منبها لفساد
 القسمين الاولين فعند ذلك يعلم امتناع خلو الهويولي عن الصورة فهذا السبب قال
 فاحدس ان الهويولي لا يجرود عن الصورة ولم يقل ان الهويولي لا يجرود عن الصورة **المسئلة**
للسابعة في بيان استحالة خلو الهويولي عن الصورة النوعية **فليس** والهويولي
 قد لا علو عن صورة الى اخرى **التفسير** لما فرغ عن بيان ان الهويولي لا انفك عن
 الصور الجسمية شرع الآن في بيان وجوب اضافتها بصورا اخرى بعضها مناسب
 للكيف وبعضها مناسب للابن اما سان الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام
 بعد اشتراكها باشياء في الجسمية منقسمة الى اقسام ثلثة احدها الاجسام الغالبة
 للانفكال والانيام والشككات بسهولة وهي الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه
 الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها ما لا يقبل الانفكال والانيام والسلكات
 اصلا وهي الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من هذه

للاجسام

الاجسام هذه لاجرام لكن ان يكون للجسمية المشتركة فيها ولا للوازنها ولا للفاعل
 المبين فانه ان لم يكن الجسم المحقق للصفة المعينه متحقا للملك الصفة فان خصيص
 الفاعل ملك الصفة دون اسائر واصاف ودون ساير اجسام امرام كنا وضع لا
 عن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين متحقا للملك للصفة وذلك لا يحقق
 لانكون للجسمية المشتركة فيها ولا بد وان يكون ذلك لاجل صورة نوعيه مغايرة
 للصورة الجرمية وذلك هو المطلوب منه وقد سنا ان ذلك ما يحتاج فيه الى برهان
 عام مذهب الشيخ ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن الاجسام ما حصلت الصفات
 له ذلك تموها وقد اختلفت ايضا في الصور التي هي مبادي تلك الصفات فان كان
 اختصاصها بتلك الصفات يجب ان يكون لصوره نوعيه لمان اختصاصها بتلك الصور
 يجب ان يكون لصوره اخرى تم اللام فيها باللام في الاول فيلزم التمثل فان قيل اختصاص
 الاجسام العنصرية بصورها المعين اما كانت لان الماداة قبل حدوث تلك الصورة
 فيها بان موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت الماداة لقبول الصورة اللاحقة فلما
 احصاها الاجسام الفلكية لصورها النوعيه ولان لكل ذلك مادة مخالفة بالماهية لمادة
 الفلكية الاخر ودل ماداه لا يقبل الا الصورة التي حصلت فيها فهذا هو السبب في اختصاص
 كل جسم لصورته النوعيه فنقول اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في الكيفيات حتى
 نقول الاجسام العنصرية انما احصى كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الاضاف
 بها موصوفا بنفسه لغيري لاجلها استعدت الماداة لقبول الكيفية اللاحقة واما
 الاجسام الفلكية فانما اخص كل واحد منها بكيفية المعينه لان مادته لا يقبل
 الا تلك الكيفية وعلى هذا القدر بسفط الحاجة الى اثبات هذه الصور النوعية
 ثم ان وقعت المساعدة على اسباب امر زائد على مادة الجسم ليكون مبداه هذه اللغات
 ولان لم قلتم انه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم بيانه ان عدم قبول الملك

هذه هي
 الاستدلال
 على اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية

الصفات المختلفة لا يمكن القطع بانه بلون لاجل صورة وذلك لان تلك الصورة
اما ان يكون لازمة لجسمية الفلك او لا يكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال
فلا يكون علة للحلم الذي منع رواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة واما ان كانت
لازمة فذلك للزوم اما النفس الجسمية او لما يكون حالها فيها او لما يكون محالها او لما
لا يكون حالها فيها ولا محالها والاول باطل لان الجسمية ان كانت امرا مشتركا فيها
من اجسام كانت الصور الفلكية اللازمة لها مشتركة من اجسام كلها وان لم يكن
الجسمية مشتركة معها فقط سقط اصل الحق واما الثاني فهو باطل ايضا لان ذلك
احال ان لم يكن لا يمكن ان يحصل بشيئة لازما وان كان لازما عادا للتقسيم ولزم التمثل
واما الرابع وهو ان يكون اختصاص الفلك بالكيفية اللازمة لشي غير حال فيه ولا محال
له فهو ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما اجسمانيا او اجساما واجسمانيا
ولاولا ان باطل لان التقسيم الفع مضم والثالث فتعنه الى جسمية الفلك كالجسم الى
جسمية غيره فليس بان يفيد لجسمية الفلك تلك الكيفية اولى من يفيد لجسمية غيره
تلك الكيفية وايضا فيفقد تلك الكيفية صفة هذا القسم فانه سقط المقسم ولان
احصاص الفلك بالكيفية المعينة ان كان لاجل شي غير حال فيه ولا محال له فقد سقطت
الحاجة الى اثبات الصورة النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سوى القسم الثالث ثبت
انه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة الا لاجل مادته اما بواسطة او بغير واسطة
واذ كانت المادة لا فيه في هذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة
للفلك على اسات صور نوعية له فثبت ان الحق التي دلرها لا يمكن الاحتجاج بها
على ان الجسم الذي لا يقبل الاشكال المختلفة لا يعسر ولا بسهولة انما لان ذلك لاجل
صوره حالة فيه واما العناصر فنعلم انها على شئ واحد كما ما يقبل الاشكال
المختلفة بسهولة والساني ما يسهلها بعسر فلم لا يجوز ان يقال بسهولة قبول النشكلات

معللة

معللة بعله وجودية اما صعوبه قبولها فانها معللة بعدم تلك العلة او بالعكس
وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع حلول الاجسام العنصرية عن الصور النوعية
ثم ان وقعت المساعدة على ان الصفات المثلث اعني سهوله قبول الاشكال وصعوبه
قبولها وعدم قبولها الا بد من اشتدادها الى علة وجودية فلم فليتم ان ذلك العلة
صور بيانه ان الصور عندكم عبارة عن الحال المفهوم لمحل اي الحال التي يكون شيئا
لوجود محله واذا عرفت ذلك فثبت ان الحق التي ذكرتموها يدل على تعليل هذه
الاجسام بامور موجودة في اجسام لكن لا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسبابا
لوجود تلك الاجسام حتى يثبت كون تلك الامور صوراً والا فلا يكون صوراً وانما
يكون اعراضا والى الآن ما راينا احد منهم يتشاعل باقامة البرهان على ذلك ان
وعد المساعدة على ان الحق التي ذكرتموها يدل على اثبات الصور النوعية للث
فهنا ما يدل على غيرها وذلك على وجهين احدهما ان هذه الصور اما ان يكون حالها
حالة في الجسم او في الهولي لن شرط حلول الجسمية فيها وعلى التقديرين بلون بحاجة
في وجودها الى الجسمية فترا ولو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال واذا
لم يكن الجسمية معلولة لها ولا علة للجسمية بوجه لم يكن مقومه للجسمية فلم يكن
صورا الساني هو انهم اما ان يثبتوا في الجسم صورة واحدة يكون مبدلها فيه من
الكيفية ولما فيه من الاين ولما فيه من المقدار ولما فيه من الشكل فحسبوا
بانه قد صدر عن الصورة الواحدة الشئ من اشرواحه وهو عندهم منكر واما ان
يثبتوا تحتب دل عرض مخصوص صورة مخصوصة وحسبوا حكاما اسات الصور
الكثرة للمادة الواحدة ثم بعد ذلك اعراض غير مرتبة فانه ليس بان يقال حصول الجسم
في الاين المخصوص لاجل اتصافه بالمقدار المخصوص اولى من العكس ولذلك ليس
بان يقال اتصافها بشكل لاجل اتصافها باحرارة والبوودة اولى من العكس بل ليس

١٤٤

اولى بان يقال الصاف النار باليبوسة لاجل الصافنا كحراره من العكس فانا نجد
 الحراره والسوده كل واحد منهما مسفكه عن الاخرى وادانبت انه ليس الصاف
 الجسميه بعض هذه الصفات بواسطة الصافه بالاخر وحب ان لا يكون الصافه بالصورة
 التي هي مبدأ بعض هذه الاعراض بواسطة الصافه بالصورة التي هي مبدأ البعض الآخر
 وان يكون تصاف الجسم تلك الصور الكثيرة على سبيل القديم والتاخير فيكون للنسب الواحد
 صديقه في درجه واحده وعندهم ذلك مجال فهذه شكوك على اثبات الصور النوعيه
 والمحتمله المذكورة بحسب الاحتمال في جعلها على ما اراد اثباتها واما الدلاله على اثبات
 الصور المناسبه لناب الان هي انه لا بد للجسم من استحقاق مكان خاص كالغير الفلك
 المحيط او وضع خاص كاللغلك المحيط وغيره وذلك لان بعض الجسميه العاميه المشتركه
 فيها واعلم ان الشكوك المذكورة متوجهه ههنا ايضا مع ان ههنا زيادة بحث عن المقدار
 العالمه انه لا بد للجسم من استحقاق مكان خاص وسمياتي ذلك في النمط السابق واما
 عباره الكتاب في هذا الفصل فغنيه عن الشرح واما فرض اللام في الكيفيات في سهوله
 قبول الاشكال وعشر قبولها وعدم قبولها لانه على ههنا بيان ان الاجسام الخلواع
 هذه الامور فان الاجسام اما ان يكون قابله للشكالات المختلفه او لا يكون فان كانت قابله
 لها فتلك القابليه اما ان يكون سهله واما ان لا يكون فطهر بهذا الطريق امتناع خلوتها
 عن هذه الكيفيات واذ اثبت استنادها الى صور نوعيه موجوده في تلك المواد لزم
 القطع بامساع خلق الفيولي عن تلك الصور واما في الحراره والبروده وشاير انواع
 الكيف الاقليل منها فانه لا يمكن سان امتناع خلق الجسم عنها فلا يلزم من سان وجوب
 استنادها الى الصور سان امتناع خلق الجسم عن الصور النوعيه **ايشانه** واعلم انه
 ليس يلحق الى اخره **التفسير** المقصود من هذا الفصل دلر ما يصلح جوابا عن سوال يدرك
 على دليلين اوردهما الشيخ في هذا الكتاب احدهما انه لما استدلل على ان الصور الجسميه

النور

سفره بنفسها عن الفيولي بان حال ليووم المقدار والشكل لها اما ان يكون لزاها اول للفاعل
 او للجامل واخيار ان يكون ذلك للجامل وابطال ان يكون لنفس الجسميه مانه لو كان كذلك
 لزم استواء جميع الاجسام في المقادير والشكل ولزم ايضا مساواه الكل الجزئي في المقدار
 والشكل وكان لقال ان يقول هذا ايضا يلزمك على ما اخبرته من ان المقدار والشكل
 لاجل المادة لان الاجسام العنصريه عمر مختلفه في موادها وان حب استوائها في
 في المقدار والشكل وتاثيرها لما استدلل على ان الصور النوعيه بان قال الاجسام
 بعد اشتراكها في احده مختلفه في هذه الكيفيات فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد
 منها بكيفيته الخاصه لاجل صور نوعيه محصه به فان لعامل ان يقول لو كان
 احصاء كل واحد منها بكيفيته الخاصه لاجل صور نوعيه محصه به لان
 احصاء كل واحد منها سلك الصور لصوره اخرى ولزم التسلسل بم لما كان للجواب
 عن هذين السؤالين واحدا لم يدلر ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا السؤال في المسله
 الاولى بل اخره الى هذا الموضع فيكون جوابا عن السؤالين ويعبر ذلك الجواب في المسله
 الاولى انا لانقول المادة تكفي في تعيين الشكل والمقدار بل يحتاج في حصول الاجزاء
 المختلفه والمقادير والاشكال والايون الى امور اخرى لاجلها بصير المادة مستعدده
 لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لا بد وان يكون الصافه سوده بامور
 اخرى حتى يكون لكل سابق سببا لاستعداد المادة لقبول ما يحصل عقيبه
 وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار اخرى وتلك الاسرار هي ان ذلك بعضه ان
 لا يكون للحوادث بدايه زمانيه وانه لا بد من حركه سرديه لا بدايه لها وانها لا يكون
 تلك الحركه سببا لاصحوا لاستعدادات المختلفه في المادة وهذا هو الجواب بعينه
 عن السؤال المذكور في اثبات الصور النوعيه وان كنا قد بينا ان هذا عنهم من اسرارها
 هو والجواب الصاع عن السؤال المذكور على الدلاله على استحاله خلواصول عن الصور

علمنا عدم قبل **المسئلة الثامنة** في بيان تعلق الهيولى بالصورة **وهم وتبيين**
 واداعلم ان الهيولى مفسرة في ان تقوم بالفعل الى معارنه الصورة الى اخره **التفسير**
 لما بين ان الصورة والهيولى لا تنفك كل واحد منها عن حربي سرع ههنا في تجديد
 الوجود التي يمكن ان يقع عليها تلك الملازمة لسطل الباطل منها وبحق الحق وطريق
 حصر تلك الوجوه ان يقول لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمان وجودا وعدما
 فهو على اقسام اربعة لان الهيولى اما ان يكون محاجة الى الصورة من غير عكس والصورة
 محاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما محاجة الى الاخرى او الابلون
 ولا اصد منها محاجة الى الاخرى اما القسم الاول وهو ان يكون الهيولى محاجة
 الى الصورة من غير عكس فانه على اقسام ثلثة لان الصورة اما ان يكون عله مطلقه
 للهيولى او جزئا من العلة او الابلون عله واجرئا منها يكون له واطنه للعلة فخرج
 من هذا التقسيم اقسام ثلثة وللحق من جعلها عند الشيخ هو ان يكون الصورة
 جزئا من العلة فيكون شريكه لشيء اخر لابلون المحجوع عله لوجود الهيولى **ونسرج**
 الى شرح المتن **اما قوله** واداعلم بان الهيولى مفسرة بان تقوم بالفعل الى معارنه
 الصورة **فاعلم** ان هذه الالفاظ احترارات احدها انه لو قال الهيولى مفسرة
 الى معارنه الصورة لكان لا يدرك ان الهيولى مفسرة في ما ههنا الى الصورة او في وجودها
 فلا قال مفسرة في ان تقوم بالفعل الى ذلك الاشتباه وعلم ان افعال الهيولى
 الى الصورة ليس الا في وجودها محجب وثانيتها انه لو قال الهيولى مفسرة في وجودها
 الى الصورة الذهني اذ هي الخارجى او في وجودها الذهني او في جميعا ولما كان الحق
 ان ذلك الافكار ليس الا في الوجود الخارجى اجزم قال الهيولى مفسرة في ان تقوم
 بالفعل الى معارنه الصورة لان القيام بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجى وثالثها
 انه لو قال مفسرة في ان تقوم بالفعل الى الصورة لكان لا يدرك من هذا الكلام وجوب
 تلازمها

وحيث

تلازمها لان العالم مفسرة وجوده الى العاري تعال مع انه مبين له ولما قال الى
 معارنه الصورة زال هذا الاشتباه ههنا شك لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام
 يرجع الى ان الهيولى مفسرة في وجودها الخارجى الى معارنه الصورة وهذا فيه
 نظر لان معارنه التي لعمري حاله اصافيه تعرض للشيء بالنسبة الى غير الابلون
 الا صافيه مناخره عن الذات التي هي عارضة لها فاذا في المعارضات اعني معارنه
 الصورة للهيولى ومعارنه الهيولى للصورة لكل واحد منهما ماخره عن وجود الهيولى
 فلو حكمنا فاعلم ان الهيولى من حيث انها موجودة الى تلك المقارنة لزم تاخر وجود
 الهيولى عن تلك المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت ماخره عن وجود الهيولى
 فيلزم الدور وهو محال بل العارضة الصحيحة ان يقال الهيولى مفسرة في وجودها
 بالفعل الى ذات الصورة افعال متى وجدت وحب ان يكون معارنه للصورة
 فالافعال في ذات الصورة واما وجوب معارنها للصورة فانها يكون حكما يجب
 بعد وجود الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير م اعلم انه لا بد من تصحيح
 هذه القضية بالحق لان الذي سبق هو ان الصورة لا تلوع عن الهيولى والهيولى
 لا تلوع عن الصورة وهذا العذر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفسرة في وجودها بالفعل
 الى الصورة لاحتمال ان يكونا متلازمان وان لم يكن احدهما موثرا في الاخرى
 كلاخوة وما حكمه المضافان فانها متلازمان وجودا وعدما مع انه لا يكون
 احدهما مفسرة وجوده الى الاخر ثم ان وجب افعال احدهما الى الاخرى لكن الصورة
 هي المفسرة الى الهيولى من غير عكس وسياتي بعد ذلك الاطال ههنا لراحتنا
واما قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى الى قوله تقوم الهيولى **فاعلم**
 ان هذه الالفاظ بالثمة باسمها اقسام للقسم الاول وهو ان يكون الهيولى محاجة
 الى الصورة والفرق بين الالة والواسطة ان الالة واسطة وليس للواسطة آلة

لان الاله لا يلون موجبه ولين سوف للحاد الموجد للشي على توسط ذلك الشيء
واما المتوسط فقليلون موثرا وهو العلة القريبه فانها تلون متوسطه من
المعلول والعلة البعيدة **واما قوله** اولون لا الهول مجردة عن الصور ولا الصورة
مجردة عن الهول اولى ليس احدهما اول بل ان هلون معلما به الاخر من الاخر بعكسه بل
يلون سب ما اخرجها عنها يعيم كل واحد منها مع لفرغ وبالفرغ **فان علم** انه لما فرغ
من بعد اقسام القسم الاول اراد ان يذكر اقسام الباقيه الا انه لم يذكر القسم
الثاني وهو ان يلون الصورة منفرقة الى الهولي وانما لم يذكره لان الذي جعل يورد
القسمه وهو ان الهول منفرقة في وجودها الى معارته الصور لا كمال هذا القسم
بل ذكر القسم القسم الثالث والرابع مع انما الشبهة التي يمكن ان تمتكها من اراد
المصري واحد منها فان لعابل ان هولي لما ثبت ان الهولي لا يخلو عن الصورة
وان الصورة لا يخلو عن الهولي فليس العلم باحساح احدهما الى لفرغ باولى من
العكس بل الحق هو ان كل واحد منها يحساح الى لفرغ وهو القسم الثالث اولا واحده
منها عنيه عن لفرغ وهو القسم الرابع ثم ههنا شك ان نظيان الاول
انه لما ذكر انه ليس همام احدهما بالآخرى اولى من العكس جعل اللان منه ان يلون
سبب ما اخرجها عنها نعم كل واحد منها مع لفرغ وبالآخرى وذلك لان
احمال ان لا يلون ههنا سبب يعيم كل واحد منها مع لفرغ وبالآخرى بل يلون كل
واحد منها قايما بالفرغ مع الآخر فهذا قسم لا بد من ذكره وانطاله وانه لا يلون انطاله
الا بالزهان المذكور على اسحاله ان يلون في الوجود سببان موحودان واجبا
الوجود وبلونان متساوية ووجودها الثاني ان قوله نعم كل واحد منها مع لفرغ
ان كان المراد منه ان يلون كل واحد منها عنيا عن لفرغ فهو غير جيد امور القسم
هو ان الهولي منفرقة في وجودها بالفرغ الى الصورة وهذا المورد لا يخلو ذلك القسم

فان

فان لم يلن المراد ذلك لم يلن هذا القسم مذكورا فعمل التعديل الاول بعض اقسام منافيا
لمورد القسمه وعلى التعديل الثاني يلون بعض اقسام متروكا **اشارة** اما الصورة
التي يعادق الهول الى لفرغ **التفسير** الصور على قسمين منها ما يلن ان لعدم وكامل
في موادها عقيب عدمها اخرى ومنها ما لا يلن ذلك فيها ولما هو صور العناصر
فان صورتها الجسميه قد عدم عن موادها فاننا نسا ان الجسم اذا انفصل فانه لعدم
تلك الجسم التي كانت موحودة قبل ذلك لان انفصال وحدت فيها جسمين اخرين
واما امكان عدم صورها النوعيه فقد ثبتت لك بالادلة الداله على صحة اللون والفساد
واما الثاني فهو صور لفرغ فان صورها الجسميه وصورها النوعيه لا لعدم ولا كمال
في موادها صور لفرغ غيرها والمقصود من هذا الفصل بيان ان القسم الاول من الصور
نعم ان يلون عللا مطلقه او وسايط واللات مطلقه في وجود الهولي والحجة
على ذلك ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة الموثرة بالواسطة المطلقة
وما كان لذلك فانه يجب عدمه عند عدم العلة او بواسطة لان الهولي لا عدم
عند عدم واسطه هذه الصور الهام له فذلك الصور لا يلون عللا ولا وسايط
مطلقه في وجود الهولي **واما قوله** بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين
الباقيين **فمعناه** ان تلاقضها التي عدتها قبل هذا الفصل لما كانت اربعة احدها
ان يلون الصورة على مطلقه وثانيتها ان يلون واسطة والة مطلقه وثالثها
ان يكون شريكه لشي ان يلون هناك سبب خارج يعيم كل واحد منها مع لفرغ وبالآخرى
فاذا بطلت الصور التي يمكن زوالها عن المادة ان يكون على احد القسمين الاولين
لم يقع ان يلون الا على احد القسمين الباقيين **اشارة** عند ان يعلم ان الصورة الجسميه
التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان الصور الجسميه وما يصحها من الصور
النوعيه سواء كانت ممكنة الزوال كافي العناصر او ممسكة الزوال كافي الافلاك فانها

لعدم الهولي بها مصادر الهام

لا يكون عللا مطلقه ولا واسطة مطلقه في وجود الهيولى والحجة المدلولة مبني
 على مقدمات احدها ان المناخر عن المناخر عن الشيء يجب ان يكون مسافرا عن ذلك
 الشيء سواء كان ذلك المسافر بالزمن او بالزمان او بسائر الاقسام وهذه مقدمه بين
 عند العقل وما بها ان الشيء الذي يكون مع ما هو مناخر عن شيء بالثالث فانه يجب ان يكون
 مسافرا عن ذلك الثالث والشيخ اسعمل هذه المقدمة في النقط الثاني من هذا الكتاب
 في بيان محددات مقدم بالوجود على الاقسام المنقمة للحركة قال ان محددات مقدمات
 مقدم عليها وانما المقدمات امام الاحسام المسعفة بالحركة او متقدما عليها والمنفرد
 على المع مقدم عليها واسعمل ايضا في النقط السادس من هذا الكتاب حيث بين
 ان الهيولى لو كان متقدما على المحوى الذي هو مع عدم الخلال كان متقدما على الخلا
 ثم رجع هناك ان العلة التي مع العقل المسعف على العقل المحوى كخرج منه ان ما مع العقل
 بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل جدا فافهمه
 وبالتهنئة انا قد لنا ان الجسم لا ينفلك عن الساهي والشكل وطاير انا لا يوجد ان
 الامع الجسميه وقلنا ان الجسميه لا يجوز ان يكون علة لما فيها ادن غير مسافرا عن الجسميه
 وما لا يكون مسافرا عن الشيء فهو امام الشيء او متقدم عليه فثبت ان الناهي والشكل
 لما ان يكون قبل الجسميه او معها وان حال محاول سان لعدم الناهي والشكل على
 الجسميه امكنه ان يقول كل امرين غير اضافيين متلازمين فان احدهما يكون محتاجا
 الى البرهان والشكل والجسميه لتلك فادن احدهما يكون محتاجا الى البرهان والشكل غير محتاج
 الى الجسميه على ما سرت فادن الجسميه يكون محتاجا الى الشكل والشكل يكون متقدما على
 الجسميه والناهى المتقدم على الشكل اولى بان يكون متقدما على الجسميه ولغايل ان يقول
 المعهود من الشكل احاطه الحد الواحد بالحدود بالسطح او الجسم وهيته احاطة
 احدا واحدا محتاجة في وجودها الوجود ذلك الحد وبذلك الحدود وكفوق

الحد

والحد والمحدود محتاج الى الحق مقدار الجسم لان السطح انما كان حدا للجسم انه نهايته
 ونهاية المناخر في الوجود عن ذلك الشيء ومقدار الجسم محتاج في وجوده الى الجسم
 لان المقدار عرض حال في الجسم والعرض مسافرا عن الوجود عن المحل والمحل والجسم محتاج
 الى الصور الجسميه لان تلك الصورة حيز ومن ماهيه وجز الشيء متقدم في الوجود على
 ذلك الشيء فاذن الشكل والنهائية مسافران عن الصور الجسميه او مقاربان لها واما
 الذي تمسكوا به من ان الجسميه لما لم يكن علة الساهي والشكل لم يكن متقدما عليها واما
 لكن متقدما على الشيء فهو امام الشيء او بعد الشيء او بعد الشيء او بعد الشيء او بعد الشيء
 متقدمة عليها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلة والعدم بالعلة
 اخض من عدم المطبق واللازم من نفي احاص في العام فلعلة الجسميه وان لم يكن متقدمة
 عليها بالعلة لكنها يكون متقدمة بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزا
 الماهيه المركبه على خواص تلك الماهيه وعوارضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء
 من تلك الاجزا علة للشيء من تلك العوارض فهو ما نخذي في هذه المقدمة وواجبها
 ان الساهي والشكل من بواع الماده وتقرر ما سرت قبل ذلك وادعرت
 هذه المقدمات فنقول الهول مقدمه على الناهي والشكل وما اما ان
 يكون مقدم من على الجسميه او موجودين مع الجسميه فالهيولى اما ان يكون متقدما
 على ما يكون متقدما على الصورة او يكون متقدما على ما يكون مع الصورة وعلى
 السعديين يلزم ان يكون الهول مقدمه على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقه
 او واسطة مطلقه في وجود الهيولى لزم تقدمها على الهيولى مع انها كانت مناخره
 عنها وهذا محال فثبت ان الصورة ليست علة مطلقه ولا واسطة مطلقه ولغايل
 ان يقول عند لم ان الصورة شريكه لشيء اخر باشتراكها ما حاصرها هيولى
 وحين علة الشيء متقدم على الشيء الاحالة فلو كان الهيولى تقدم بوجه ما عليها يلزم الدور

وهو محال واكامل ان الذي به ابطالوا كون الصورة علة مطلقه فایم بعينه في كونها شريكه
لشي اخر باصنافها شعوم الهوي فان نطل احد ما بطل للرف ضرورة **ولنرجع** الى نفس
المتن **اما قوله** يجب ان يعلم في الجملة ان الصور الحريمه وما يصحها **فمعناه** ان
الصور الحريمه وما يصحها من الصور النوعيه وانما قال بالجملة لانه يريد ان يبين
في هذا الفصل ان الصور الحريمه والنوعيه سوا كانت ممكنه الزوال او ممسعه
الزوال فانه ليس شي منها البتة علة لوجود الهوي **واما قوله** ولو كانت سببا لغواها
مطلقا لسبقها لوجود **فمعناه** ان الصور النوعيه لو كانت علة لوجود الهوي
لغات الصورة تتابعه بالوجود على الهوي **واما قوله** وكانت لاشياء التي عمل لها هم
الصورة ولكونها موجوده **فمعناه** ان الصور لو كانت سابقه بوجودها على وجود
الهوي لكانت الاشياء التي عمل لها ماهيه الصورة ولراشياء التي عمل لوجود الصورة
بلون الصانع سابقه على وجود الهوي لان السابق على السابق على الشيء يجب ان يكون
شافعا على الشيء **واما قوله** حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهوي **فمعناه**
ان الاشياء التي عمل لها ماهيه الصورة ولوجودها لا بد وان يوجد حتى يوجد الصورة
بعد ذلك حتى يحصل عن وجود الصورة وجود الهوي **واما قوله** على انها معلولة
من جنس ما لا يبين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله للمعلولة ماهيته
فان اللوازم المعلولة قسما وقسم منها داخل في الوجود **فاعلم** انه يجب علينا ان نفتر
هذا الموضوع اولام من اصحاب الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد
قد ينوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وصم ما قبله الى ما بعده فانه يتم الحجة
وعلى هذا التفسير يكون ذكره في اسنا هذه الحجة حشوا اما التفسير فهو ان
المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يبين ذاته ذات العلة هو ان الهوي
لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا يبين بلون مباينه عن العلة

فان

فان المعلول قد يكون مما يتبعه عن العلة فالعالم مع الناري تعال وقد يكون ملايقا
مثل مثلنا هذه فان الهوي على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينه عنها
بل ذات محلا لها فانه ليس يتبعه ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حسدا بل
العلة لتبصر ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهوي ويكون
اصاعه حكم اخر وهو ضروريها حاله في ذلك المحل لكن بشرط وجود المحل فتكون
اقضا الصورة لهذا الحكم موقوفا على صدور الهوي عنها فكذا ما لم يثبت بالبرهان
امثاله **وقوله** وان كان ليس من احواله للمعلولة لما هيتم **معناه** ان الهوي وان
لم يكن من احوال المعلولة لما هيتم الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينه عن ذات
الصورة لان المعلولات المعارضة للعللها قد يكون معلولات لما هيتم العلة مثل الفردي
للشم والروجم للابوة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مثلنا هذه واما
شان ان السمع لما ذكر هذا الفصل اسنا هذه الحجة والذي عندك ان الحجة التي
يريد الشرح ان تذكرها هي ان لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا
الكلام الى ما بعده لمت الحجة بل هذا الكلام انما صلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل
به على ان الصورة ليست علة للهوي وذلك الكلام يعوان يقال ان الصورة اذا
كانت حالة في الهوي والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهوي فيتحيل
ان يكون الصورة علة لها اسحالة الدور فعلى هذا المنوال لم لا يحور ان
بلون الصورة علة لوجود الهوي ثم انه يجب حلولا في الهوي لان الصورة بلون
محاكاة الى الهوي بل لان الهوي بعد وجودها يصير علة لوجود لثبوت صفة
لذلك الصورة وهي ضروريها حاله فيها اولان الصورة علة لحلولا في الهوي فيكون
اقضاها لهذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهوي فيكون الهوي مع لونها معلولة
لوجود الصورة لان يكون مباينه عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال

ولعل السمع انما اوردته في هذا الموضع لانه لما قال ان الصور لو كانت علة لوجود
 الهبول لكانت الاشياء التي هي علة الصور سابقة ايضا على الهبول حتى ياتون بعد
 ذلك عن وجود الصور ووجود الهبول يستلزم ان يقال له ههنا اذا كانت الهبول
 محلة للصورة فاي حاملك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست محلولة للصورة
 بل يقول كالحال يحتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة له فليست ترفع هذا اعتراض
 ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم عاد بعد ذلك الى تمام الحجة التي ابتدأ بها فبدأ
 ما عدى في هذا الموضع **واما قوله** لكن قد علم ان النشأ والشكل من الامور التي لا يوجد
 الصورة الجرمية في حد نفسها الا بها او معها **معناه** ما مره المقدمة الثالثة **واما**
قوله وقد يتبين ان الهبول سبب لذاتك **معناه** ظاهر وهو المقدمة الرابعة **واما قوله**
 فير الهبول شيئا من اسباب ما به او ما معه يتم وجود الصورة السابقة يتمه
 وجودها للهبول هذا خلف **معناه** انه يلزم ان الهبول سبب للشيء الذي به او
 معه يتم وجود الصورة التي هي تمام وجودها سابقة على الهبول على ان الصورة
 اذا كانت سابقة تمام وجودها على الهبول وهذا محال لانه يقتضي كون الهبول تالفة
 على نفسها مما يتب وان كان محال فقد اوضح انه لا يجوز ان يكون الصورة علة للهبول
 مطلقا وبنت منه الحجة انها ليست واسطة على اطلاق لان الواسطة بين
 من المعلول والعللة مقدمه في الوجود على المعلول وقد بنا انه مع ان يكون الصورة
 لذلك **وامم وتليبه** اولها بقول اذا كانت الهبول محالها الى اخره
التفسير المعصود من هذا الفصل ان يذكر سوالا على الحجة التي ذكرها ويجب
 عنه ودل هو انتم لما قلتم ان الصورة لا يتولى لها وجود الا بالنشأ والشكل
 او معها وما نحن ان الهبول فيكون الصور محالها للهبول بوجه ما والجواب
 انه ليس بل ما احصاه الله الشيء وحسب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون بل محض

علا كالتام

هذا

لهذا سند عن تفصيلا لاحاجة بنا اليه ولعالم ان يقول انقول ان الصورة
 محاجة الى الهبول او لا يقول بذلك فان قلت الصور محاجة الى الهبول بطل ان الصورة
 شريكة للعللة على مذهبكم وشريكة لعله يجب ان يكون منقدا على المعلول فلو كانت
 محاجة الى الهبول لكانت الصور متأخرة في الوجود عن الهبول مع انها كانت مقدمة
 عليها هذا خلف وان قلت الصور غير محاجة الى الهبول لم يكن الهبول منقدا
 بوجه ما على الصورة لان ما كان غنيا عن الشيء لم يكن الشيء منقدا عليه وادالم يكن
 الهبول سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة علة مطلقة لها الحال التي الوجودية
 وبطلت الحجة **اشارة** انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة الى اخره
التفسير لما بطل لون الصور علة مطلقة او واسطة مطلقة للهبول اراد ان
 يطل القسم الثاني من اقسام اربعة التي صدر الباب بها وذلك هو ان يقال
 الصور محاجة الى الهبول وهذا الفصل يشمل على ما ان الصورة التي يكونها
 عن المادة ليست مسخرة في الوجود عن الهبول ويقرب ان الصور الجوهرية
 اذ اراد عن الماد فان لم يحصل عندها في المادة صورة اخرى يكون بدلها عنها لم يبق
 المادة موجودة لما مر من ان الهبول لا يخلو عن الجسمة وعن ساير الصور النوعية
 واذ كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الرابعة بالصورة الحادثة مقيم للمادة احفظ
 لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب
 يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان يقول انه يحفظ ذلك البدل بالمادة لان
 الشيء لم يوجد بل يحفظ لوجود غيره ولو كانت الهبول مقيمة للصورة لكان يقوم
 او لا يتم بغيره ذلك مقيمة لوجود الصورة وقد كنا بيننا ان الصورة مقيمة للهبول
 فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهذا هو المراد من قوله وبطلت
 لعل ان يدور الامة ولعالم ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى فان فيه

سان ان الصورة متقدمة على الصواب وانه ان الصورة لما كانت متقدمة على الهولي
اسحال ان يكون الهول متقدمة على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون
الصورة على الهولي مبني على ان الهول تقدم لما به ما على الصورة وشك آخر
وهو ان قوله فمعقب البدل معمم للمادة لا محالة بالبدل ليس محيد على اطلاق
فان الجسم لا ينفك عن انما وشكل ومقدورهما فاذا كان كذلك متى رال ان معين
او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل من آخر وشكل آخر ومقدار آخر
عز الماضي بلون بلا عما مضى بم يلزم ان يكون هذه الراض صوراً معومة للمادة
فعلينا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيماً للمادة بذلك الدليل بل الوصح كان
انما يصح في بعض الاشياء بالبرهان **اشارة** ليس يمكن ان يكون شيان كل واحد منهما
يقام به لرفع الرفع **النفسي** لما ختم الاشارة قبل هذه بقوله وباجملة لا يمكنك
ان يدبر اقامة مداني هذه لراشارة بالبرهان على امتناع حاجة كل واحد منهما الى
الآخر وهو القسم الثالث من اقسام الاربعة التي صدر الباب بها والحجة على ذلك
انه لو وجد شيان بلون كل واحد منهما مقيماً للآخر وكل ما كان مقيماً للآخر لغيره فهو
متقدم على ذلك العولزم ان يكون كل واحد منهما على الآخر مكوّن كل واحد منهما متقدماً
على صاحبه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على نفسه فوجب ان يكون كل واحد منهما
تقدماً على نفسه وهو محال **واما قوله** ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما معام
مع الآخر ضرورة الرفع **فاعلم** ان المقصود منه ابطال القسم الرابع من اقسام
الاربعة التي صدر الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما فاعياً مع الآخر من غير ان يكون
احدهما حاجة الى الآخر والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان عنياً عن الآخر جاز ان
يوجد كل واحد منهما بدون الآخر وان تعلقت ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد
منها تأثير في ان يتم وجود الآخر به بلون كل واحد منهما تقدم بوجه ما على الآخر وقد
بان

بان بطلان ذلك ولعلنا ان بقول المطلوب ههنا سان ان الشئ اذا كان دل واحد
منها عنياً عن الآخر وجب صحه وجود كل واحد منها لا مع الآخر واسم ما ذكرتم على صحه
ذلك حجة بل ما ذكرتم الى اعادة الدعوى وليس هذه القضية سنة عند العقل غيب
عن البين فانه ليس من المستبعد ان يكون كل واحد منها عنياً عن الآخر الا ان حقيقة
دل واحد منها ان يحصل لها هذا الوصف اعني المعية وهذا المال لولم يكن له مثال من
الموجودات لكل يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات
فان لراضافات مثل الابوة والبنوة وغيرهما لا يوجد ان الامعاع انه ليس لرضافاتها
حاجة الى الرفع اما اولاً فلان احدي لراضافتين لو احتاجت الى الرفع لثا وجود
وجود المحتاج عن وجود المحتاج اليه واما ثانياً ولاننا نرضف للام في ارضافتين متبليتين
مثل براخوه والاخوة والمناسبة والمناسبة فانما لا يمكننا مثلين ولو احتاج احدهما
الى الاخرى لاحتاجت لآخرى الى الاول ولاحتجاج كل واحد منهما الى نفسه وذلك محال
وليس لهم ان يقولوا انه ليس هناك اخوة واحدة فاعم بالاخوين او ينكرون وجود
الاضافات فان هذين المنهين باطلين عند الشيخ ونحن نرى ان انما شككم فيه فان
قبيل هذا النوع من اللزوم لا يعقل الا لراضافات فنقول لما راينا لهذا النوع
من اللزوم مثالا من الموجودات فمن ادعى الحصة في لراضافات كان مفقراً في الصحح
دعواه الى بينم **واما قوله** فبلى انه انما يكون العلق من جانب واحد فادن الهولي
والصورة لا يكونان في درجة العلق والمعية شوار وللصورة الحائيم الفاسدة يقوم
ما فحان يطلب كيف هو **فاعلم** انه لما ابطال هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجاً
الى الآخر وكون كل واحد منهما عنياً عن الآخر ثبت له انما ليسا معاً في درجة الوجود وقد
بين في الاشارة التي قبل هذا ان صور الراضافات متقدمة بوجه ما عند
ذلك بطلت لراضام الثلث ولم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون الهول محتاجة
بان

مما ذكرتم

الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى ثلثة اقسام احدها ان يكون الصورة عمله
مطلقه وثانيتها آلة وواسطة مطلقه وقد مضى ابطال هذين القسمين ايضا فلم
سبق الا الثالث من هذه الاقسام الا انه لم نكلم في تحقيق ذلك بل ذكر انه يجب ان يطلب
يكون كيفية ذلك التعلق **لشأنه** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام **النامية التفسير**
لما نزلت الاقسام كلها سوى قسم واحد وهو ان يكون الهول يوحده عن الصورة مع شي
آخر على معنى ان الصورة يكون شريكه لشي آخر ويكون مجموعها هو العلة لوجود الهول
وجب ان يكون هذا القسم هو الحق واعلم انه لا بد في علة الهول ما هو باق بعينه
لان الهول موجود معن فلو لم يكن علته ما هو باق الذات بعينه لان المعلول
الواحد بالعدد معلول لا مود كثيرة منعاقبه ودل الحال ثم ان ذلك الشيء يجب ان يكون
جسما واجمائيا والاعادت الوجوه المدلوه فاذا نجب ان يكون ذلك الشيء ليس
جسم واجمائيا وهو المسمى في اصطلاح الحكماء بالعقل وذلك هو السبب لاصل والمعنى
بكونه اصلا ان يكون قائما بذاته ولا يكون له مادة اذ لو كان له مادة لعاد الحق عنها
وانما نهد عرفنا ان السبب الذي سقى المادة انما سقىها بتعقيب تلك الصور عليها
والصور المنعاقبة لا ياتي في وجودها ذلك الجوهر المفارق لان الجوهر المفارق دام
الوجود وما كان كذلك كان معلوله دائما لكن هذه الصور غير دائمة فالجوهر المفارق
وحده غير كافي في حدوثها ولا يمكن ان يكون العلة لوجودها جها او جها نيا لما
سبب ان الاحسام واجمائيات لا يكون عللا موجدة فلم سبق الا ان يقال للعلة
ان علة هذه الصور المنعاقبة هي الجوهر المفارق وللمن فيضانا عنها سوقف على حدوث
شي لكن ذلك الشيء سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث عن ذلك المفارق بعد ما لم
يكن كذلك ثم يكون الكلام في حدوث ذلك الشيء الكلام في الاول فيكون حدوث كل استعداد
لاحل حادث كان متقدما عليه وهذا لا ياتي الا بحركة دوريه سرديه وهذه

الحركة

الحركة السرديّة هي المعين فاذا عرفت السبب لاصل والمعنى عرفت ان الهول كانت
موجودة اجتماع السبب لاصل مع الصورة التي حصلت باعانه المعين المذكور ومتى
اجتمع هذان برامانم وجود الهول **واما قوله** ولخص بها الصورة وتخصص بها ايضا
بالصورة **فاعلم** انه لما من كيفية تعلق وجود الهول بوجود الصورة اراد ان يشير
الى كيفية سخص كل واحد منها بالآخر فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيئا فاما معنى ان كل نوع
لحملا ان يكون له اسماص فذلك النوع انما **لشخص** بالمادة فليس كذلك المادة ان كان
لمادة اخرى لنم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منها اعني الهول والصورة
لشخص بالآخر فكذا لا يقتضى الدور لانا جعل ذات كل واحد منها علة للشخص الآخر
بل لو جعلنا لشخص كل واحد منها علة للشخص الآخر لزم الدور فاما اذا لم نعمل بذلك
اندفع الدور الذي ذكره ولقائل ان يقول ان تعليل شخص كل واحد منها بالآخر متوقف
على انضمام ذات كل واحد منها الى ذات لآخر والاصام ذات كل واحد منها الى ذات
الآخر متوقف على شخص كل واحد منها فان المطلق ليس بوجود وما ليس بوجود ايضا
اليه غير ويمكن ان يحاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى
الماهيم لا يتوقف على صيرورة كل واحد منها موجودا فكذا ههنا **وامم وتلبيح**
ادلعلك بقول لما كان كل واحد منها الى آخره **التفسير** انه لما اثبت ان الصورة علية
بوجه ما للهول او رد عليه شكنا وذلك الشك بالحقيقة عن شخص بالهول والصورة
بل يمكن ايراده على كل علة ومعلول وذلك ان يقال الهول والصورة اذا كان
كل واحد يرتفع بارتفاع لآخر لم يكن احدهما بالتقدم اول من لآخر والجواب انا
لا نسلم ان كل واحد منها يرتفع بارتفاع لآخر فان العلة لا يرتفع بارتفاع المعلول
بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول بالحكمة والعلة والمعلول يوجدان معا وبعدهما
معاني الزمان ولكن المعلول يكون محاجبا وجوده وعدمه الى العلة من غير علس فاندفع

الشك **تفريب** حجب ان سلطف من نفسك وتعلم ان الحال الآخرة **التفسير**
فدعوت ان لرجسام التي لا يفارقها صورها هي لراحماس الفلكية وقول ان الهبول للفلك
وصورته سحبل ان بلون كل واحد منها غيبا عن الآخر او بلون كل واحد منها محتاجا الى
الآخر لما من وسحبل ان بلون الهبول على لوجود صورها ان الهبول قابلة للصورة
فلو كانت علة لها لكان للشيء الواحد قابلا وفعالا وعندهم هذا مجال فبقى ان يكون
الصورة علة للهبول ثم انها اما ان بلون على مطلقه او واسطة مطلقه وسطاها
بالوجه الذي من علم الا ان بلون الصورة هناك ايضا شريك بسبب اصله ويكون
مجموعها علة لوجود الهبول واعلم ان لافاوت من الهلام في هبول لرجسام التي
تفارقها صورها ومن الهلام في هبول التي لا تفارقها صورها الا في شيء واحد وهو انا
حسب سنا ان الهبول في الاجسام التي تفارقها صورها ليست علة لها فاننا سنا ذلك بان
قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقبا لبدل بقم لتلك المادة
بذلك البدل وهذا الطريق لا يمكن ان تمسك به في سنا ان هبول الفلك ليست علة لصورها
بل سنا هناك ذلك بان قلنا الهبول لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة لها
لزم لون الشيء الواحد قابلا وفعالا وانه مجال وهذا الطريق يمكن ان تمسك به في ان
هبول العناصر ليست علة لصورها لكن للشيخ لما لم يذكر هناك هذا الطريق العام بل ذكره
طريقا يختص بها ولا يمكن ايرادها في الصور الفلكية فلا جرم زعم انه لا بد من التلطف
في معرفة ان الحال فيما لا يفارقه صورته مثل حال فيما يفارقه صورته **المسئلة**
الناشئة في احكام المفادير **تليين** الجسم من بسبيطه وهو قطعه الى
آخرة **التفسير** لما فرغ من الهلام في ذاتيات الجسم انقل الى الهلام في عوارضه ثم انه
ذكر من العوارض ما هو اشد الاشياء مشابهاة للجسمية وهو المعدار فذكر اوله
ان الجسم من بسبيطه وهو قطعه وانما لم يعمل نهابة الجسم هو البسيط بل قال

ينتهي

ينتهي بسبيطه ان النهاية من المصاف المشهور الا ترى انها مقولة بالقياس
الى غيرها فانك تقول النهاية نهابة لئلا النهاية والبسيط كم بذاته فادن قول العايل
البسيط نهابة للجسم حطابا لبسيط هو الذي به يتناهي الجسم والفرق من النهاية
والشيء الذي به النهاية طاهر فان قيل ما الدليل على ان الشيء به يتناهي الجسم
هو البسيط فنقول ان الجسم قابل لغير الابعاد الثلثة والشيء الذي يكون
نهابة لعايل الابعاد الثلثة من حيث هو نهابة لمثل ذلك معناه ان بلون
قابلا لغير بعدين فقط وذلك هو البسيط واد اعرفت هذه الحكمة عرفت
تفسير قوله والبسيط منى لخطه وهو قطعه والخط ينهى بسقطته وهي
قطعه **واما قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث يقوم جسمينه الى آخرة
فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح او الشاهي ليسا جزئين من ماهية الجسم
لاننا يمكننا ان ينصور جسمنا من شاه والشيء لا يعقل الابعاد ان يعقل اجزائه
فلو كان الشاهي والشكل داخلين ماهيم الجسم اسحال ان يعقل الجسم الابعاد
يعقل كونه سطحا متناهي فالالم يكن كذلك علمنا انها غير داخلين ماهية الجسم
ولغايل ان يقول **السنا** تعرف الجسم ثم تعرف بعد ذلك كونه مثالفا من الهبول
والصورة بلجه ولم تفرح ذلك كون الهبول جزءا من ماهية الجسم ولم يكن ذلك
الا لانا قيل العلم بكونه مثالفا من الهبول ما كنا نعرف الجسم بجزءه الحقيقي بل بالرسم
اولانه لا يلزم من العلم بالماهية للشيء العلم بحله ذاتياته وكيف ما دارت الفضة
فلم للجوز في السطح والشاهي فهذا هو الهلام في شرح قوله ان الجسم يلزمه السطح
لان حيث يتقوم جسمينه **واما قوله** بعد ذلك بل من حيث يلزمه الشاهي بعد
كونه جسما **فاعلم** ان ذلك مشعر بان السطح انما يلزمه بواسطة كونه متناهي
لكن دل ما عرض لشيء بواسطة شيء آخر فان ثبوت الواسطة للمعرض اقدم من ثبوت

في الواحدة له فيلزم من هذا ان يكون عرض النهاية للجسم قبل عرض السطح
 للجسم وهو باطل لاننا انما ان النهاية للجسم متقدم على عرض السطح ولكن ان
 بجانب عنه بان من الجائز ان يكون شيئا من غير شيئا اخر في وجوده الا ان
 ثبوت ذلك المتأخر شيئا بالث يكون متقدما على ذلك المتقدم لذلك الشيء مثل ما ذكرته
 في المنطق ان برهان الكم قد يكون لا توسط فيه معلول البرهان ذاته ولكنه
 مسكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فلذا هيئنا الذي يدل على ان عرض السطح للجسم
 بواسطة الشاهي هو انما يحتاج في اسات السطح للجسم الى اثبات الشاهي فانما
 لم تصور كونه متناهيام بحكم بانها سطحا ولولا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة
 ثبوت الشاهي والاما كان الامر كذلك لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر
 في برهان العلم لا يوقف على العلم بثبوت الاكبر **واما قوله** واما الكرة من غير اعتبار
 حركه او وضع فيوجد ولا خط **فاعلم** انه لما فرغ من اسات ان السطح غير لازم للجسم في
 الدهن من ان الخط غير لازم له في الدهن ولا في الكايج فان الكرة التي لا يكون فيها قطع
 والحركة لا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهي المضلعات فهي لا تنفك عن الخطوط وكذا
 الكرة التي فيها قطع وكذا الكرة المحركة فانه بلون لها قطبان بالفعل لاها سكتات
 عند حركتها فانك المنقطبان عيونا عن ساير النقط المكنة هذه اخاصية لها
 بالفعل فيما اذا اصلنا بالفعل وبالنقطتان وحصل ايضا محور ومنطقه وذلك
 خط فيثبت هذا ان السطح قد يوجد مع عدم الخط **واما قوله** والخط كخط الدائرة
 قد يوجد ولا نقطه **ظاهر** **واما قوله** فاما المركز فعند ما سقاط قطار
 وعند حركه ما او بالفرض **فاعلم** ان معناه ان الدائرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل
 الا لاحد جهه بلثم احدها عند ما سقاط لاطار فان نقطه التقاطع منها يكون
 موجودا بالفعل بلثم مركزها واثرتها عند حركه الدائرة حركه مسددة فان

السطح كسطح

معناه

المركز

المركز لا يتحرك فلاجل احتصاصها هذه اخاصية بلون موجوده بالفعل وثالثها
 الوهم والفرض فاما اذا لم يوجد شي من هذه الاسباب فان وجود نقطة في
 الوسط بلون الا بالقوه لان وجود نقطة في الثلث والثلثين والربع وسابير
 التي لانهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المعدل الواحد لا يفرق فيه وسط والبلان ولا
 ساير الاجزاء التي يمكن فرضها في المعادير الا بعد وقوع ما لا يمكن بلون واجب الوقوع
 فيها مثل حركه او حركه او وهم واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة بالفعل
 معناه ساقى ان عرضها نقطه لا يقولون للجسم هو المنقسم في جميع اقطار ومعناه
 انه ثباتي العسمة ولغايل ان يقول الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركه والفرض
 هب انه ليس فيها شي من النقط بالفعل ولان لا شك في ان امكان حصول النقطة
 فيها حاصل بالفعل ثم ان النقطة المركوبه غير ممكنة بحصول جميع اجزاء الدائرة
 بل لا يمكن فرضها الى في موضع معين فادن ذلك الموضع محض بان النقطه المراد به لا
 يمكن حصولها الا فيه حصول هذا لا يمكن فانه بعين دون غيره ابدأ بوجوب
 امتيازها بالفعل عن ساير الموضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل
 حركه الدائرة وقبل الفرض والوهم فاذن مركز الدائرة بلون موجودا ابدأ فيها
 بالفعل وهذا بعضه ان بلون النقطة التي يقطع القطر بالثلث والثلثين والربع
 والارباع والخمس والسادس بلون موجوده في القطر بالفعل فبالمثل ان بلون النقط الغير
 المنتهية موجوده في القطر بالفعل فاما ان يلزم ذلك وهو محال او يقول
 اختلاف اعراس لا يوجب برانقسام بالفعل وهو ايضا مشكل واذا التزمنا ذلك
 لم يلزم من حركه الكرة حصول المركز والقطر بالفعل **ولنرجع** الى برسا المتن
 ويذكر الغرض معلوم فظهر فبما مر قبل ان الجسم قبل السطح لان السطح عمارة عما
 به ساهى الجسم فلا بد من وجود الجسم او لا حتى يوجد ما يصير به متناهيام وهذا

الطريق يجب ان يكون السطح مقدما على الخط وان يكون الخط مقدما على البقطة
واما الذي يقال بالعكس من هذا وهو ان البقطة تفعل حركتها الخط والخط تفعل
حركته الى غير ما اخذ امسلاده السطح والسطح تفعل حركته الى غير ما اخذ امسلاده
الجسم فهو كلام يذكر للتشيل والتعليل لا للحقيق لان الحركة لا يوجد الا على المسافة
وتلك المسافة اما خط او سطح فيكون الخط والسطح موجودين قبل حركة البقطة
فكيف يمكن ان يقال انها حصلت عن حركة البقطة **المسئلة العاشرة** في امتناع
تدخل المقادير **تليبه** ما اسهل ما ياتي لك تاقل ان الابعاد الى اخره
التفسير لما تكلم في المقادير اراد ان يتكلم في اجسامها ومن جملة تلك اجسام حاتم
ولدهي باشرا مشتركة فيه وهو امتناع تدخلها والدليل عليه انا نرى ان الجسم
السفلي جسم واقف له غير منفتح مثل الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان
موجودا في تلك الجهة لا يقف فراولن يصح عنها واذا ثبت ذلك فقول هذا
الامتناع ليس الا اجل طبيعة البعد لان قولنا ان شيئا دخل في شيء اي حصل في
في حيزه يدكذب اما لانه سيجل حصول ذلك الشيء في الحيز كما يقال العقل لا يدخل
في الجسم ويدكذب لانه يجب ان يكون حيزه غير خبير ذلك الاخر واذا قلنا الجسمان
لا يدخلان لم نغن به الوجه الاول فان الجسم ليس مما لا يحصل في الحيز بل يعنى به
الوجه الثاني وان كان المعنى من امتناع الدواخل وهو حصول كل واحد منهما في
عمر حيزه لا يخفى وجب ان يكون المانع من التداخل هو الذي يكون له الحصول في الحيز وليس
الا المقدار فاذن المانع من الدواخل هو المقدار واما الهيولى فليس لها في حد ذاتها وضع
واحصا من الحيز ولذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعلنا ان المانع
من الدواخل هو البعد لا الهيولى والاسانير الصور والاعراض **المسئلة الحادية عشر**
في استعماله الخلاء **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها **التفسير** المقصود من هذا

الفصل

الفصل ابطال القول بان الخلاء عدم صرف وبيان انه مقدار وجودي ويعنى بالخلاء
ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدهما فذري ان الحقيقة
لجسمين الذين فرضنا كذلك لا بد وان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان
كل خلا فانه قابل للتاواه واللامساواة والتجربة والتقدير وكل ما كان كذلك فهو
كم فالحلالم اما الصغري فلانا تعلم بالضرورة ان الحلاء الذي يشتمع الدراع نصف
لخلاء الذي يتسع لذراعين وضعف الخلاء الذي يتسع لنصف ذراع وليس ذلك
امرا فرضيا اعتباريا لان هذا الاعتبار حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار
اولم يوجد واما الكبرى فظاهر فان القابل للزيادة والنقصان لا يمكن ان يكون
عدمه صرفا بل لا بد وان يكون امرا وجوديا وهو من الموجودات العاقلة للتجزيه
والمساواة والمعنى للكلم الا ذلك وواضحا انه لم متصل لانه يمكن ان يفرض فيه حد
واحد مشترك بين الحدين مساو الخلاء لو كان لما كان عدما صرفا بل كان بعدا مقدريا
تليبه واذا قد بين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة الى اخره **التفسير** قد
بيننا ان الخلاء لو كان كان بعدا ثابتا لكان ان يكون بعدا ثابتا فاذا ن القول بالخلاء
باطل وانما قلنا انه يتحيل ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول هو ان ذلك البعد
ان كانه مادة كان ذلك جسما فكون الخلاء جسما وملا هذا خلف وان لم يكنه مادة
كانت طبيعة البعد فامة بذاتها غنية عن المحل وقد بينا في مسئلة الهيولى ان ذلك مجال
الساكن هو انا فدينا انه ممسح دخول بعدة بعد فلو كان الخلاء بعدا لا يتصل
حصول الاجسام فانه وقد فرضه الجسم مكانا للاجسام هذا خلف **ولنرجع** الى تفسير
المن **اما قوله** قد بين ان البعد المتصل لا يقوم بذاته **واعلم** ان هذا في مسئلة اثبات
الهيولى للاجسام التي لا تقبل الانفصال **واما قوله** فلا وجود لغرض هو بعد صرف
واعلم ان هذه القضية سمحة عن مسائل كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل

فلا يقوم بلامادة ينتج فلخلا لا يقوم بلامادة فاذا الخلا الذي زعم الخصم انه
لعد صرف غير موجود بل هو جسم **واما قوله** اذا اسلكت الاجسام في حركاتها نحو
عنها ما عندها ولم سبب لها بعد مفظور فلا خلا **فا علم** ان هذه الفضية بلحة عن
قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا الخلا بعد وكل بعد ابدوان ينجر عند
سلوك الجسم اليه ينتج فلخلا لا ابدان تنجر عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من
قال انه بعد ثابت مفظور ان بعد ثابت له اقطار عند سلوك الجسم اليه **ع**
المسئلة الثانية عشر في الحجة **اشارة** ولقد تناسب ما نحن مشغولون
به اللام في المعنى الذي يسمى حجة **التفسير** هذه المناسبة من وجهين احدهما
انه لما تكلم في ابطال الخلا التي يعتقد في الطاهر انه هو المكان والحجة مناسبة
لللام في المكان فلا جرم تحقت المناسبة وبانهما ان الحجة مقطع الاشارة
ومنهاها وذلك امر عارض للاطراف مثل الخط والسطح فاللام في البعاد
مناسبة لللام في الحجة واما الدليل على وجودها فلان الحجة تتساوى الاشارة ويتوجه
انها المتحرك والاشارة من العدم كذلك سمع فلاش من الحجة معدومة فالحجة موجودة
اشارة اعلم انه لما كانت الحجة مما يع لحوه الحركة **التفسير** كما انها متعلق للاشارة
ومقصد المتحرك يدل على كونها موجودة فقدر ان الاشارة ليست من الموجودات
المجردة فان للاشارة الحسية لا تتناول الا المحسوسات **اشارة** لما كانت الحجة
دار وضع **التفسير** لما ثبت ان الحجة متعلق للاشارة ومطلوبة بالحركة وجب
ان يكون وجودها في امتداد ماخذ الاشارة واذا ثبت ذلك فنقول انها اما ان يكون
مقسمة في ذلك الامتداد او لا يكون ولراول باطل لان المتحرك اذا وصل لانصتها
ولم يقف بل يتحرك فان قلنا انه يتحرك الى الحجة فالحجة دارا موضع القسمة فلا يكون
القسمة وارده على الحجة وان قلنا لم يتحرك فذلك لحد هو الحجة وما وراءه خارج
عن

عن الحجة فثبت ان الحجة حد للامتداد وعبر مقسم الا انه بالنسبة الى الامتداد
حدو طرف وبالنسبة الى الحركة حجة **وامم وتليبية** ولعلك تقول ليس من
شرط ما اليه الحركة لوجود **التفسير** اذا اطلنا على اثبات الحجة بان قلنا الحجة
من يتحرك اليه المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود فالحجة موجودة والشك
الذي اورد ههنا انما يلزم **دارا** يمكن ايراده على كبرى هذا القياس فان المتحرك
من السواد الى البياض يتحرك الى الساض مع ان الساض غير موجود فعلينا
ان ما يتحرك اليه الشيء لا يجب ان يكون موجودا البتة وجواب ان الفرق
ظاهر وسعير عدم الفرق فهو غير فادح في مطلوبنا اما الفرق فلان
المتحرك الى الحجة لا يحاول تحصيل وجود الحجة بل يحاول الحصول فيها والمتحرك
الى البياض يحاول تحصيل الساض واما ان بتقدير الفرق فهو غير فادح في المطلوب
فلان الحركة الى الحجة لو كانت سببا للحصول الحجة لوجب ان يكون ذلك حين حصوله
مشارا اليه غير منقسم وذلك هو المطلوب وعلى ان الحق هو الفرق فهذا
هو آخر اللام في النمط لراول **التميز الثاني** في الحجة واجسامها الاوول
والثانية **التفسير** اما الحجة فقد عرفنا واما الاجسام الاولي فهي اجسام
التي علة لتجدد اجسامها واما الاحام الثانية فهي حصل في اجسام بعد محددها
غيرها مثل العناصر وبعض الافلال واعلم ان اللام في هذا النمط على قسمين
احدهما اللام على الافلاك والثاني اللام في العناصر **المقسم لراول** في اللام على
الافلال وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في ان اجسام لا يتجدد الى جسم كرت
اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا يتبدل **التفسير** المشهور ان اجسام
ست وسبب ذلك امران احدهما حال الانسان فان الحجة القوية منه في
اسد الحركة سمع عينا وما يقابلها بيثارا والقدام هو الحجة التي يتحرك اليها بالطبع

وهناك حاشية الابصار والخلف ما يقابله واما الفوقيم للانسان فاجمة التي
 يلي راسه والسفلية اجمة التي يلي قدمه الثاني ان الجسم هو الذي يملأ ان
 يوجد فيه العاد بلمته منقطة على زوايا قائمة ولعل بعد الاحالة طرفان مائلون
 للجسم سنة اطراف وهذه هي اجمات وهذه المقدمة ليست حقا لان الكرة التي
 اطوع فيها والحركة لاجمها فها فالعقل ولها جهات غير مناهية بالقوة اذ يمكن فرض
 حدود غير مناهية فيها واما المضلعات فان عدد مائلها من اجمات مثل عدد
 مائلها من الحدود العظيمة والخطية والسطحية ان سمينها كل حد باجمة
 اذ مثل عدد مائلها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية
 جهات مثلا المثلث جهاته ثلث والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف
 بان يجعل جهة وجانبها اول من المائلين واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه
 اجمات التي لاجمها غيرهما في المشهور منها ما يتبدل بحسب الفرض ومنها ما لا يتبدل
 فاما التي يتبدل فاذا كان اليمين عمارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي
 هو الآن ضعيف فويا وبالعكس لان ما هو اليمين يسارا وبالعكس واما القدم
 فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهنا حاشية الابصار
 فلو فرضنا عكس ذلك القلب القدم خلفا والخلف قدما بحسب ذلك الفرض
 فاما الفوق والسفلى فقد يكون المراد منها احرا يتبدل بالفرض وقد يكون المراد
 منها امر لا يتبدل بالفرض اما الاول فاذا عيننا بالفوق ما يلي راس الانسان
 وبالسفلى ما يلي قدمه فهذا يكون امرا يتبدل بالفرض الا ترى انه لو قام شخصان
 على محيط خط الاستواء بحيث يكون بينهما نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي
 يلي راس احدهما هو الذي قدم لآخر فيكون فوق كل واحد منهما سفلا للآخر واما
 الثاني فاذا عيننا بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفلى الجانب الذي يقابله

سواء

سواء ان ذلك المقابل موجودا بالفعل او بالقوة فالفوق والسفلى بهذا المعنى
 مما العلى ان يتبدل بالفرض فقد عرفت اجمات التي لا يتبدل بالفرض وهي
 مثل اليمين والشمال فيما يليها **واما قولهم** وفيما يشبه ذلك **فالمراد** منه
 ان الحد ما جعلون الجانب الشرقي من الفلك عيناه والجانب الغربي شمالا
 له تشبيها بالانسان فان اليمين في الانسان لما كان هو الجانب الذي يظهر
 منه قوة الحركة وكان الجانب الشرقي من الفلك كذلك سموه عيناه ومقابله
 شمالا **واما قولهم** من المحال ان يتعين وضع اجمة في خلا او ملامتشابه ال
 آخرة **فاعلم** ان المقصود من هذا الفصل بان اجمات لا يتحد الا بالمحيط
 والمركز وتقريره ان يكون اجمة حد وطرف وذلك الحد يستحيل ان يحصل
 في خلا او ملامتشابه اما الاول فلان الخلا ولذلك الملامتشابه يمكن ان
 يفرض فيها حدود غير مناهية واما اجمات الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس
 الا الفوق والسفلى واما الثاني فلان الحدود المفترضة في الخلا والملا
 المتشابهين يكون متشابهة وكلامنا في اجمات المختلفة واما الثالث فلان
 حصول تلك الحدود يكون تابعا للفرض والوهم وما كان كذلك فانه مختلف
 باحلاف الفرض فاذا في الخلا والملا المتشابهين لا يحصل طرف معين الا لمحدد
 وذلك المحدد يجب ان يكون جسم او جسمانيا فان كل ما لا يكون كذلك يكون تشبه
 الكل واحد من الحدود الممكنة الحصول كنسبة واحدة فليس بان يصير لاجله بعض اجمة
 فوفا ولفر سفلا اولي من العكس ثم ذلك الجسم اما ان يكون واحدا واكثر من واحد
 والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يتعين تشبهه الا
 الى حد واحد وهو العر ب منه فاما البعد منه فانه لا يتحد بمحد معين فاذا الجسم
 الواحد لا يتحد به الاجمة واحدة وذلك بلجل اما اوله فلان كل خط مستقيم

بعض فان له جسمين لما ثبت من وجوب تناهيه واما ثانيا فلان الجهات
 الى في الطبع اعني الجهات الى لا يتبدل بحسب الفرض اثنتان الفوق والسفل
 واما ان كان المحدد جسمين فلا حلوا واما ان يكون احدهما محيطا بالآخر واما ان
 لا يكون كذلك بل يكونان متنايينين فان كان الاول كان المحيط وحده كافيافي
 تحديدا جانبيين لانه يتحدد بحيطه غاية القرب منه ومركزة غاية البعد
 عنه سواء كان داخله او خارجه خلا او ملامسا فحسب لابلون للجسم الموحد في
 داخله باثر في التحديد واما الثاني وهو ان يقع التحديد جسمين متباينين
 اي يكون احدهما محيطا بالآخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كان محدودا
 الا ان البعد من كل واحد منهما لا يكون محدد واقم يكن وقوع احدهما في جانب من
 الآخر وعل بعد مخصوص منه باولي من ان يقع في جانب آخر وعل بعد آخر الا حاصية
 كخصها ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا ان الحدود المفترضة في
 الخلا والملا المتشابهين متساوية في الماهية وكذلك الجسم الذي حصل فيه والآ
 حصلت تلك الخاصية في جانب آخر وحصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الآخر واذ
 كان كذلك استحال ان يكون حصول الجسم في ذلك الجيز محل اختصاص ذلك
 الجيز بتلك الخاصية فاذا حصل تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم اخر
 واللام في لفيه وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كاللام في الاول فثبت بما
 ذكرنا ان الجهات لا تحدد الا الجسم واحد وبيينا ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا
 فانه لا يتحدد به الاجهه واجده وهي القرب منه فاذا كان الجسم المحدد للجهات
 يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحديد من متقابلين وذلك هو المطلوب
المسئلة الثانية في ان الجسم المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المتقدمة
اشارة للجسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي **التفسير** المقصود

من

من هذا الفصل بان ان كل جسم صحت للحركة المتقدمة عليه فانه لا يكون محددا
 للجهات لانه اذا انقل الى جهة فاسفاله اليها اما ان يكون طبيعيا او قسريا فان
 كان طبيعيا كانت اجتهه المنقل اليها غنية عنه في وجودها وفي ملائمتها له وان
 كان قسريا كانت اجتهه المنقل اليها غنية في وجودها وفي منافرته بالدلك الجسم
 منه فعلى جميع الاحوال لا يكون الجسم المنقل عليه لبللك اجتهه فثبت ان كل جسم
 يصح عليه ان يفارق مكانه وجزية فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي
 جسما اخر غير فيكون ذلك الجسم الذي على محدد جهة الجسم المتقيم للحركة متقدما
 على تلك الاجتهه لان العله متقدمة على العلول فللك اجتهه اما ان يكون وجودها قبل
 وجود ذلك الجسم المفارق او معه فان كان الاول كان محدد اجتهه متقدما على اجتهه
 اليه هي متقدمة على الجسم المفارق والمنفرد على المتقدم معدم فالجسم المحدد
 متقدم في الوجود على الجسم الذي يصح عليه الحركة المتقدمة وان كان الثاني كان
 المحدد متقدما على اجتهه التي مع الجسم المتقيم الحركة والمنفرد على المع متقدم
 على ما مر بقديره في النمط الاول في بيان ان الصورة ليست علة للمسوي فالجسم
 المحدد متقدم على الجسم المفارق وليس المراد من هذا التقدم الزمني
 والا لزم للخلا وهو محال بل التقدم بالعلية او بضرها وهو التقدم بالطبع لما
 ثبت ان الجسم لا يكون علة للجسم اصلا فان قيل انكم ذكرت ان اجتهه انما يكون
 مع اجسام المتقدمة الحركة او متقدمة عليها فالحق من هذين الوجهين
 فنقول اللابق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الفلك الجاوي لا يكون
 عله للجوي ان يقال جهات الاجسام المتقدمة عن متقدمة عليها والا لزم ان
 يكون للخلا ممكنا لذاته ممنعا لغيره لان عدم الخلا ووجود اجسام الملاية معا
 ولو كان وجود اجسام مناخرا عن وجود الجهات لان عدم اخلا ايضا مناخرا

عن وجود الجهات لان عدم الخلا ايضا يمكننا الا واجبا فادان الخلا يمكن
لذاته من منع لغيره هذا محال **المسئلة الثالثة** في بيان ان المجاز للجهات هو
الفلك الاعظم او غير **نذير** فبما ان يكون الجسم المحدد للجهات الى اخره
للتفسير لما سن ان المحدد انصور عليه الحركة المنقيمة رتب وفتح عليه
مسئلة وهي انه يمنع ان يكون دما موضع وان كان دما موضع لكن يمنع ان يقع من
موضعه اما انه ليس بذي موضع لان الموضع لفظ مرادف للمكان والمكان هو السطح
الناظر من السطح الجاوي المماس للسطح الطاهر من الجسم المحوى فلجسم الذي
لا يحيط به جسم آخر وجب ان لا يكون موضع واما انه دو موضع بالقياس الى غير
فلانا ذكرنا فيما مضى ان الموضع لفظ يقال بالاشتراك على معان كثيرة لكن المراد به
ههنا الموضع الذي احد المقولات العشرة وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة
لعض اجزا ذلك الجسم الى بعض ونسبة تلك الاجزا الى امور خارجة عنها اطحاوية
لها ومجوية فيها مثل الجاوس فانه صفة حاصلة لحملة الجالس لا الشئ من اجزائه
ولكن هذه الصفة انما تحصل للجالس بسبب الامر من المذكورين احدهما ما نسبة بعض
اجزا الجالس الى بعض وبانها نسبة تلك الاجزا الى امور خارجة عنها فان النسبة
التي بين اجزا الجالس لو بقيت وقلب الجالس والحالة هذه حتى حصل راسه الى
اسفل وهو بعد على هيئة الجاوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ اذ النسبة
التي كانت بين اجزائه وان راسه باقية الا ان النسبة التي بين تلك الاجزا وسن
الامور الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت الموضع بهذا المعنى عرفت ان الفلك
المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضع بالقياس الى غيره واما ان كانت المحدد
للجهات فلما له موضع ومكان مثل احد الافلاك التي في جوف الفلك الاعظم فلو
صح ذلك لان المحدد له موضع ومكان مثل احد الافلاك التي في جوف الموضع

فلان

فلان مقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكن مع هذا يستحيل ان يفارق
موضعه واما الموضع فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو
المحيط وبالقياس الى ما هو في حشوه وهو الجسم الذي في حشوه **اما قوله** ولعله
لا يكون المحدد الا الا المقسم لاول **فاعلم** ان ذلك مشعر بان ما كان جازما بان
محدد كل الجهات هو الفلك وان كان لاول عند ذلك وسبب التردد هو ان
الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان المحدد للجهات هو الفلك لاول ان يقول لو قدر
وجوده من غير ان يحصل في حشوه ساير الافلاك فانه يحصل وحده طرفا القرب
والبعد منه فاذا كان هو وحده كافي في ذلك لم يكن لغيره تاثير في ذلك فلا يكون
المحدد الا هو ولين لفايل ان يقول **هذا اللام** انما يتنقيم لو كان الفلك
في الوجود منفردا على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول علقتان
متنفلتان بالعلية فاذا كانت احدهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول
الى اقدم فقط لكن الشيخ قد بين في المرط السادسة ان ليس للفلك المحيط
بعدم على تلك المحاط في الوجود والالزم كون الخلا يمكننا لذاته من منع الغير
فاذا لم يكن للحاوي بعدم بالوجود على الفلك المحوى لم يصح الجزم باستناد هذا
هذا المحدد الى الحاوي لانه متى اجتمع على المعلول الواحد ذلك متنقله ولم يكن بعضا
اقدم من البعض لم يصح الجزم باستناده الى البعض دون البعض ان وقعنا المساعدة
على ان الفلك الحاوي على الاطلاق منهم بالوجود على غيره ولكن لا يمكن ان علت
لمحدد جهات الاجسام المنقيمة للحركة وذلك لان الجسم المعاقب للفلك الذي
هو آخر الافلاك من الجانب الذي يليها ولين ذلك هو النار المعاقبة لمقعر
فلك القمر ان يكون مطاوبها مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل
والا لاس النار ابا خارجة عن حيزها الطبيعي فيكون ذلك قريبا ديا وهذا

خلاف المسهور وان كان الثاني ومقعر فللك القمر لا مجرد الا بفلك القمر فاذا
 بلون علة جهات لاجتسام الخفيفه فللك القمر لكن المشهور ان مجرد كذا
 الجسمين شئ واحد فاذا مجرد جهات الاجسام المستقيمة الحركه كلها هو الفلك
 الاخير ولا الفلك الاعظم فهذا ما يمكن ان يقال في سان محدود هذه الجهات ليس هو
 الفلك المحيط واما الذي يمكن ان يقال في سان ان المحدود هو الفلك المحيط هو ان
 الفلك الاعظم لكونه اعظم واقوى من غيره فانه يحرك غيره والحركه غيره وجب
 استناد هذا المحدود اليه واعلم انه لولا الشك الثاني والا كان هذا اللام
 يقتض ان يكون استناد هذا المحدود الى الفلك الاول اولى من استناده الى غيره ولاجله
 قال الشيخ ولعله لا يكون المحدود لاول الا القسم الاول لكنه يشبه ان يكون الشك
 الثاني اقوى من هذا اللام فلا جرم لم يحكم لجزم تلك الاولويه ايضا فافهمه **واما قوله**
 فان كان للقسم الثاني وجود الى آخره **فاعلم** ان المراد منه انه لو كان الحق ان محدود الجهات
 غير الفلك الاعظم فمستند يكون الفلك الاعظم علة مثلا لموضع فلك الثوابت ولوضع
 وفلك الثوابت بلون حلة مثلا لموضع فلك راجل ولوضع هكذا هل فلك فانه يكون
 علة لموضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولوضعه الى ان ينتمى الى الفلك الذي يكون
 علة لمحدد جهات الحركات المستقيمة وباجمله فان كل ذلك محدود وضعه وموضعه
 بالفلك المحيط به فيتحد به الفلك الذي في حشوه الملاصق له الذي هو ثان بالنسبه
 له وموضعه وموضعه **واما قوله** ويلون لاول انما مخلو به ان يكون منقدا **فاعلم** ان
 تفسيره انما يظهر بعد اقتسام النقدم وهي خمسة احدها البدم بالعليه كنقدم المخ
 على الضوء وتاثيرها بالطبع كنقدم الواحد على الاسبان والثا بالشرف كنقدم العالم
 على الجاهل وداعيها في المرتبه اما في امر معقول كنقدم الجنس العالي على الجنس
 السافل اذا جعل الجنس بر اعلى مبداء وبالعكس اذا جعل النوع مبداء او في امر محسوس

كنقدم

كنقدم لمرام على الماموم وخامسها النقدم بالزمان لتقدم الوالد على الولد واذا
 عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علة لسائر الاجسام فادام بلون علة فاذا لم
 يكن علة لتحددها فلان لم يكن له تقدم عليها الا بالعليه ولا بالطبع بل اما بالشرف او بالرتبه
 اي انك اذا انزلت من المبدأ الاول الى العلويات فان وصولك الى الفلك الاول
 قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك مسددا على غيره كالمنا
 في الظاهر لما سبق في المرحله السادس من ان الفلك الحاوي لا تقدم له على المحوي
 اصلا لكننا ربما بينا هنا انه لا مناقضه بين هذين الكلامين **واما قوله** ويكون
 مسدداه نسبة وضع ما يفرض له احرا فيكون مستديرا **فاعلم** ان المراد منه سان ان
 المحدود يجب ان يكون مستديرا لان بعض الاجزاء المفترضة فيه لو كان بعد عن المركز
 من بعض لكان اختصاصا جزئيا بعين عن المركز واخصا ص جزئيا آخر بعد آخر
 عنه لا بد وان يكون لان ذلك الجزء اقل من ذلك حصول ذلك الجسم فنه على
 ما تصور في الفصل الاول من هذا النمط فلا يكون محدودا جهات هذا خلف فاذا
 الاجزاء المفترضة فيه تكون متشابهة النسبه الى المركز والامعنى للمستدير الا ذلك
 فاذا المحدود مسدود وهو المطلوب **المسئله الرابعه** في شرح امور تقدم
 الاجسام كلها وهي **اشارة** الجسم البسيط هو الذي طبعه واحده ليس
 فيه تركيب قوى وطبايع **النفس** اللام في هذا العصل يدعى بعدم تعريف الطبيعة
 والقوة وهو كالحال في محل صدر عنه اثر في ذلك المحل فذلك الحال اما ان يكون
 له شعور بما صدر عنه او لا يكون ودل واحد من هذين القسمين فانه اما ان تصدر
 الا شرع عنه على ترتيب واحد او لا على ترتيب واحد فجعل ههنا اقتسام اربعة الاول
 ما صدر عنه الا شرع على ترتيب واحد مع الشعور وهو الطبيعة والثاني ما صدر
 عنه الا شرع على ترتيب واحد مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما صدر عنه

الاثر لا على برسب واحد مع الشعور وهو العو للحيوانية والرابع ما يصدر عنه
 الاثر على برسب واحد مع الشعور وهو القوة النباتية فاذا عرفت هذا فقد عرفت
 حقيقة الطسعة والمعدومون ذكرها في تعريفها انه المبدأ الاول للحركة ما هي فيه وسكونه
 بالذات لا بالعرض لمحققه المبدأ فظاهرة واحترزنا بالاول عن النفس الماطقة
 فانها مبدأ لافعال التغذية والنمئية والتوليد والساير احوال الحيوانية لكنها
 ليست مبدأ اول هذه الافعال بل مبدأ بعيدا فان قيل الطبيعة ليست مبدأ
 قريبا للتحرّك بل بواسطة الميل اجابوا عنه بان الميل ليس موثرا في الحركة بل الموثر
 هو الطسعة بل بشرط الميل وبواسطته واحترزنا هو لنا الحركة ما هي فيه عن الفاسر
 فانه محرك لكن غير موجود في المتحرك ولا ينعى بكونه مبدأ الحركة ما هي فيه ولساكونه انه مبدأ
 للامر من معا فان ذلك محال بل ينعى انها يقنط الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة
 متافرة للجسم ويقنط السكون عند شرط مخصوص وهو حصول حالة **ملائمة**
 للجسم واما قولنا بالذات فهو اجتران عما تحرك عن المحرك بالعرض مثل محرك الجالس السفين
 عند حركتها بل محل المحرك المشكل بشكل الصنم فانه انما تحرك من حيث انه جسم لا من حيث
 انه صنم بلون هو من حيث انه صنم محركا بالعرض واعلم اننا لو لم نعبر في هذا التعريف
 قيد عدم الشعور دخلت النفس الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول المنطق
 بانها مقولة على امور كثيرة الفعل الا ان المراد بها هنا مبدأ التغيير في اجز من حيث هو
 آخر وانما شرطها هذا حتى لا يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا واذا عرفت ذلك وتحققته
نلجج الى شرح المتن اما **قوله** الجسم البسيط **فاعلم** انه ليس المراد منه انه لا يكون
 للجسم البسيط قوى وطابع مختلف وذلك لان كل واحد من العناصر ادم مختلط به غيره
 فهو بسيط ان لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية
 واما الطابع فاننا لو قدرنا ان يكون للنار طبيعة ينعى كونها باسم واخرى ينعى كونها حية

فان

فان على هذا التعدير يكون في النار طابع كثيره وهذا التعدير سواء صح او بطل لا يخرج
 بعضه خروج عن البساطة لانه لما كان كل جزء يوجد من النار متساويا سايرا لجزء والكل
 في جميع تلك القوى والطابع كانت بسيطة بل المراد من الجسم البسيط هو الذي لا يكون
 مركبا عن اجزا بلون طبيعه بل واحد منها معايرة لطبيعة لآخر واعلم انه ان يكون المراد
 بالطبيعة ههنا ما هو اعم منها وهو الطبع حتى يندرج الاجسام الفلكية في ذلك التعريف
واما قوله والطسعة الواحدة ينعى من يرومكته ولاشكال وساير ما لا بد للجسم ان يكونه
 ولذا **فاعلم** انه ليس المراد منه ان الطبيعة لا ينعى الاثرا واحدا اما اولها فان
 ذلك مما لا حاجة اليه ههنا واما ثانيا فانه ذكر ههنا لون الطبيعة مفضية للتمكن
 ولاشكال وساير امور التي لا بد للجسم منها ومن لودها مثل المعادير وساير الاشكال
 وبرواضع مع ان الحق ان السيط ليس له الا الطبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة سواء
 افادت اثرا واحدا والشر من واحد فانها لا يوجب ذلك الاثرا في وقت دون
 وقت وفي محل دون محل بل في جميع الاوقات والمحال على وثيرة واحدة انا بيننا
 ان الطبيعة هي القوة التي تصدر الاثرا في محلها من غير ان يكون لها بذلك الصدور
 شعور فاذا كان المراد من الطسعة ذلك والالون كذلك لم يكن طبيعه **واما قوله** فاجم
 البسيط لا ينعى الاشياء واحدا غير مختلف **فاعلم** انه اما اورد هذه القضية على انها
 بلون لازمه عما قبلها وهو ان البسيط ماله طسعة واحدة والطبيعة الواحدة
 لا يصدر عنها الاثرا على ترتيبات مختلفة وهذا العدد لا ينعى الا ان يكون الفعل
 الطبيعي للجسم البسيط غير مختلف **واليعنى** ان يكون فعل الجسم البسيط فهو حية
 غير مختلف لاحمال ان يكون في البسيط قوة حيوانية تصدر عنها لافعال الاعلى ترتيب
 واحد لكنه لما كان الحق هو ان البسيط العصري ليس فيه قوة حيوانية وان البسيط
 الفلكي لا يصدر عن قوته فعل الاعلى برسب واحد لاجرم صح ان الجسم البسيط لا يصدر

عنه الا شر غير مختلف وان كان ذلك صح في فسخه **اشارة** انك لتعلم ان الجسم اذا
 خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج **النفساني** انه لما عرف البسيط بانه الذي طبيعته
 واحده وذكر ان الطسعة الواحدة لا يعرض الا اثر غير مختلف اراد في هذا الفصل ان
 يدل على اثبات الطبيعة وان ينكلم فيما ينفع عن قوله الطبيعة الواحدة لا يقتضي
 الا اشرا غير مختلف اما **الحث الاول** والدليل عليه ان الجسم لو فرض خلوه عن
 جميع الامور التي لا يجب حصولها له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له وضع معين اعني
 انه لا بد وان يكون ذلك الجسم تحت لو كان هناك جسم آخر لان لذلك الاخر اليه نسبة
 بالقرب او البعد منه ولا بد له من شكل معين اذا لا بد وان يكون له محد واحد الكرة
 او حدودا في المخروط والكعب واذا ثبتت وحب احصا ص كل جسم بشكل معين
 ووضع معين **مفول** اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما ان يكون
 جسمينه او لما حل في جسمينه او لا يكون حالهما ولا مجالها واللام على هذه الاقسام
 ماضية في النمط **الاول** في اثبات الصور النوعية والشلو كها هنا هي التي ذكرناها
 هناك و**الباقي** بان يعيد الشكل الذي وعدنا هناك ان فيه زيادة تحت وهو الذي
 ذكرنا انه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لا بد وان يكون لقوة
 موجودة فيه فاختصاصه بتلك القوة يجب ان يكون لقوة اخرى فيلزم التسلسل
 ونظام تفرسه قدمضى هناك فليكن **فالسوا** الفرق بين الامر من ظاهر لانا اذا رمينا
 المدرة الى فوق فانها ترجع الى اسفل فعلنا ان فيها قوة تقضي الحصول في السفل حتى
 انا لو رميناها الى فوق اعادتها تلك القوة الى اسفل واما اذا قدرنا زوال تلك القوة
 ثم بعد زوال المزيل لا يعود تلك القوة فعلنا ان حصول المدرة في السفل مبداء وليس
 لذلك المبداء آخر **فنقول** اما **اولا** فلهذه الحجة مغايرة للتي ذكرتموها واما ثانيا
 فان ثابت من قوة ذهب الى ان المدرة انما تعود الى اسفل لان بدنها ومن عليه برارض

مشابهة في كل الاعراض اعني البرودة واليبوسة والكثافة والشي يجذب الى شبيهه
 والاصغر يجذب الى الاعظم واعلم انما متى ابطالنا هذه المقالة استقام مذهب
 الشيخ والدليل على فساده ان انفعال الاصغر عن بر اعظم من انفعال بر اعظم يجذب
 كليه برارض المدرة الصغيرة اعظم من جذبها الحجارة الكبيرة ولو كان عود المدرة
 يجذب كلية الارض اياها بوجوب ان يكون الحجر كما ان اصغرها ان اسرع نزولا وفساد
 المالى يدل على فساد المعدم ولقابل ان يقول **الفلك** عندكم لا يعرض وضعا معيننا
 بل هو وضع باسرها بالنسبة لله على السواء مع انه استحبال خلوه عن مطلق الوضع
 وادان كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه وان استحبال خلوه للجسم عن الوضع والشكل
 لكن لا يجب لشي من اجسام شي من مواضع ولا أشكال المعين وحده بطلما
 ما ذكروه واما **الحث الثاني** في عن الاحكام التي سمرع على قولنا ان الطبيعة
 الواحدة لا يعرض الا اشرا واجدا غير مختلف من كثيره الا ان المذكور منها ههنا
 بله **الاول** ان مكان السطح واحد والسطح لم يذكر دلالة عليية والدرى
 يمكن ان يقال لو كان له مكانان طبيعيين لكان اذا حصل في احدهما وجب ان
 يتفرقه لانه حاصل في مكانه الطبيعي وان لا يتفرقه لانه خارج عن مكانه
 الطبيعي وهو مجال وهو معارض بالعنصر الواحد فان جميع اجزا كلياته طبيعي له
 ولا يلزم ما ذكرتموه فكل ذلك ههنا الثاني مكان المركب واحد لانه ان كان احد اجزائه
 غالبا على ساير الاجزا كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب فيه جزوا
 لغضبان يشتركان في افضا مكان واحد ان مكان ذلك المركب ذلك المكان
 مثل ما اذا تركب الجسم عن اجزا متساوية من الماء وبارارض والهوا فان الماء وبارارض
 يشتركان في افضا الكسفل فكان مكان المركب ذلك وهذا هو المعنى بعلية المكان
 واما ان لم يوجد شي من ذلك كان نسبة جميع لاجزا والمجاذبات اليه على السواء فلم يكن

مشابهة

اسفاله الى بعضها اولى من البعض فاما ان يسفل الى الكل وهو مجال او لا ينفل الى
 الى شي منها بل سقى حيث حصل وهو المطلوب فظهر ان مكان المركب كيف كان واحد
 الثالث ان شكل البسيط هو الكرة والاحصل عن القوة الواحدة في المادة الواحدة
 افعال مختلفة فان المضع يكون جانب منه خطأ واخر سطحاً واخر نقطة ولما كان
 ذلك مجالاً ثبت ان ان شكل البسيط ولغايد ان يقول ما ذكرتم سئل بامور
 اولها ان متم الفلك الخارج عن المركز مختلف التخزين فذلك الاختلاف اما ان يكون
 قسرياً او طبيعياً اما الاول فباطل اما الاخر فلان الفلك الخارج المركز في المتمم
 اما ان يكون في معنى درجة الوجود او لا يكونان معاً فاننا نعلم ان ثابراً فرض
 مقسوراً عما فرض فاسراً اول من ثابراً فرض فاسراً عما فرض مقسوراً وان لم يكونا
 معاً في درجة الوجود لزم امكان الخلا على ما قرره الشيخ حيث بين انه لا يجوز ان
 يكون احادي على المحوري واما ما نيسا فان جمهور الفلاسفة اتفقوا على انه ليس من
 الاحوال الفلكية بقسريه ولو جوزنا ذلك لما امكنا القطع بانه لا يعرض للشمس في
 يوم من الدهر ما يكثرها واللكواكب ما ستنيرها بسبب ان النجم الذي للمتم طبيعي
 له فيكون الطسعة الواحدة قد فعلت فعلا غير منشا به في المقدار واذ اجاز ذلك
 حار مثله ايضا في الشكل وتاينها ان الفلك الملوكب له طبيعة واحدة قد فعلت فعلا
 منشاها في المقدار ثم ان القعرة التي ارتكز الكوكب فيها حصلت في جانب منه دون جانب
 فالطسعة ما فعلت فعلا واحدا في جميع جوانبه واطرافه وان جعل ذلك بطلناه
 بما ستر في الاول والثالث ان جمهور الفلاسفة والاطباء ان المبدأ الاشكال الاعضا
 وترسها هي القوة المصورة مع ان هذه القوة لا شعور طها هذه القوة اما ان يكون
 شيطه او مركب فان كانت شيطه فحلالها اما ان يكون جسماً شيطاً ولا يكون فان
 كان مجالاً جسمياً شيطاً وهي ايضا شيطه وجبان جعل مجالها كرة فيلزم ان يكون للجوان

شيء

مشكلة

مشكلاً بشكل الكرة واحدة او بشكل كراتٍ منضلة بعضها ببعض وهذا خلاف
 الحس ولانه يلزم وقوع الخلا واما ان قيل انها شيطه ومحلها غير بسيط بل مركب
 فلا شك ان كل مركب ففيه بسيط والحال في كل واحد في تلك الاجزا البسيطة من
 تلك القوة عن الحال منها في الحيز والآخر فسدغي ان يفيض ما قام من تلك القوة للشيطة
 ان يصير ذلك البسيط كرة فيعود للا لزام من وجوب كون الحيوان على شكل كرات
 ملتصقة فان قيل القوة المصورة مركبة من قوتي كثيرة فلا تجلو واما ان يكون محل
 كل واحد من شاطيها عن محل الثاني واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسيطة
 عن محل الثاني والاول اخلوا واما ان يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعا من
 تشكل ذلك المحل بشكل الكرة لاحمال ان محل قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل بشكل
 الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عادم ادلناه من انه يجب ان يتشكل كل واحد من
 الاجزا البسيطة لئلا تتساوى الحيوان بشكل الكرة حتى يكون الحيوان على شكل كرات
 متلاصقة وان قيل ان محل كل جزء من اجزا تلك القوة غير محل الآخر فهذا يعود
 الى ان كل واحد من الاجزا ليس فيه القوة واحدة فحينئذ يعود الالزام فثبت ان القول
 بان القوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة يفيض ان يكون شكل مجلها
 كرة **ولسرج** الى بغير المثلن **اما قوله** الجسم اذ اخلى وطباعه ولم يعرض له من
 خارج ناثير **فاعلم** ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان كل
 جسم قوة يقض له وضعا معسا وشكلا معيناً في اللفظ اختراعات فاجدها
 انه قال اذ اخلى وطباعه ولم يعل اذ اخلى وطبعه لان مقصود من هذا الكلام اثبات
 المبدأ المذكور لجميع اجسام فلكيه كانت او عنصريه وارجسام الفلكية وان
 لم يكن لها طبيعة لكن لها طبع والفرق بين الطبيعه والطبع مشهور وذلك ان
 الطبيعة مبدأ الحركة ما هو فيه من غير شعور والطبع يكون مبدأ مطلقاً سواء

كان له شعور ولم يكن فان الطبع اعم من الطبيعه ولما كان الامر كذلك وان الطبع
 باثباته لجميع اجسام الجرم ذكر الطباع ولم يذكر الطبيعه حتى يلوون كذا في اثبات
 المبدأ المذكور عامه وثانيتها انه قال ولم تعرض له من خارج ما هو غريب ارا هذا
 اطال ما يقوله المتكلمون من احصاء اجسام بايجازها انما لان الفاعل المختار
 كص كل واحد منها لا يختص بعين فان تخصص الفاعل المختار ذلك الجسم بذلك الجيز
 اما ان يلوون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الجيز ولا مع هذا الاستحقاق فان كان
 الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا يمكن الزوال فاذا
 فرضنا انقطاع هذا الناثير الغريب عن الجسم وجب ان يبقى الجسم لا في جيز وبالناثير
 انه قال لم يكن بد من وضع معين وشكل معين ولم يقل من موضع معين انا بينا ان
 للجسم وضعاً وليس للموضع فاما ان مقصوده اثبات المذكور لجميع اجسام ذكر الموضع
 دون الموضع **واما قوله** فاذا نطباعه مبدأ استجاب ذلك **فاعلم** ان اسات هذا
 يتوقف على ان اجسام كل جسم بوضع وسلكه المعين ليس الجسميه وهذه
 المعده من عند الشيخ وعل ان ذلك ليس امر خارج عن الجسم وذلك قد بطل بما
 فرض الشيخ اللام في الجسم الذي ارتفع الناثير العربي عنده فلا جرم صح هذه
 التجه وانا قال فيه مبدأ استجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ما لان
 مبدأ الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول ذلك المبدأ لان الجسم قد يخرج
 عن مكانه الطبيعي ويزول ايضا شكله الطبيعي مع بقا طبيعته فعلمنا ان الطبيعه
 ليست مبدأ للحصول في ذلك الجيز والحصول ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبه لان
 حصل الجسم في ذلك المكان لان ينصف بذلك الشكل وراستجاب عبارة عن
 طلب الوضوب ومعلوم ان تلك القوه ابد الحاصل في ذلك المكان سواء كان حاصل
 فيه او لم يكن **واما قوله** وللسيط مكان واحد فاللام في تعبيره **واما قوله**

الذي بيننا

والمركب

والمركب ما يفتضيه الغالب فيه اما مطلقا او بحسب مكانه او ما هو وجوده
 فيه اذا ساوت المجاذبات فالمراد منه **فدمر** **واما قوله** وبحسب ان يلوون الشكل
 الذي يفتضيه البسيط متديرا والا لاختلف هيانه في مادة ولجدة عن قوه
 واحدة فاللام فيه ايضا فظهر **فليب** الجسم له حال تحركه ميل يتحرك به
النفسي هنا الحاشي الاول ان الامر المسمى بالميل والمدافعه مغاير
 للحركه والقوه المحركه اما مغايرتها للقوه المحركه فلان الزق المنفوخ اذا حبس تحت
 الماقتصر الجسم العاشر منه بالمدافعه صاعدا مع ان هذه الحركه غير موجوده فالميل
 الصاعد غير الحركه وايضا فالعمل المسكن في الجو قسرا لان لون فيه حركه وبلون
 المدافعه الى السفلى حاصله واما مغايرتها للقوه المحركه فلان القوه المحركه سواء
 كانت ذات شعور او لم يكن فانها يوجد بدون هذه المدافعه توجب الثغائر الشان
 ان هذه المدافعه قابله للاشد والاضعف فانه متى كان الميل قويا جدا كانت مانعه
 منعزلة وكانت محسوسه وذلك معلوم بالبدنه عند الاختبار الثالث
 هذه المدافعه قد يكون ابتعاثها من طباع الجسم وبلون من ناثير غيره وفي المنعته
 من طباع الجسم قد يكون طبيعته مثل المدافعه المحسوسه من الزق المنفوخ تحت
 الماقتصر او قد يكون نفسانيه كما اذا اعهد الحيوان على شيء ودفعه والمسعته من ناثير
 الغير فهي المدافعه الموجوده في الحجر المرعى الى فوق بالفتر وكل مدافعه فانها توجد
 لوجهة فالمدافعه الطبيعيه توجه طبيعي كوجهة واجهات الكفيعه على ما عرفت
 اثنان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل الميل السافل الى اسفل والخفه وماي
 الميل الصاعد الى العلو الرابع ان الجسم اذا كان محيظه الطبيعي لا يكون فيه
 ميل بالفعل لان المدافعه يلزمها الحركه لولا المانع ولو وجد في الجسم الحاصل في حيزه
 الطبيعي مدافعه لوجب حركه اليه مع لونه حاصله وهو حال حركه عنده مع انه

طبيعي له وهو ايضا مجال فان قيل اذا وضعنا اليد تحت الحجر وحدنا منه مدافع
مع انه في حيزه الطبيعي معقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي ان لو كان مركز
ثقله منطبقا على مركز العالم انما من خلفوا في ان الميل الى حتمته هل يمتنع
ام لا والشئ صرح ههنا بامتناعه وصاحب المعترضون وقد احتج من منعه
بان الميل يوجه الى الجهة فلوحصل في الجسم الواحد ميلان الى حتمته لان متوجها دفعه
واحدة الى حتمته وهو محال ولقائل ان يقول انكم تجوزون ان يحرك الجسم الواحد الى
حتمتين احدهما بالذات والآخر بالعرض فاذا حورت ذلك فبان يجوز والون الجسم
الواحد سوها الى حتمتين اولى وحجج المجوزون بان الحجر من المتشاورين اذاري
احدهما قوي والآخر ضعيف فان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعوده
الآخر ولو لا نفا الميل الطبيعي المعارض للحركة القسرية والا لما كان كذلك
وايضا فاجعل الذي يحده جاذبان متساويا القوة الى حتمتين مختلفتين الخلو
اما ان يقال انه ما فعل واحدتها ففلا وهو باطل لان الذي يمنع كل واحدتها عن
فعله هو وجود فعل الآخر ولو لم يصدر من كل واحد من القادرين شئ لكان الفعل
منعذرا عن القادرين من غير مانع وانه محال او يقال فعل احدهما دون الآخر وهو محال
ايضا لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور احدهما اولى من الثاني
ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور احدهما خاليا عن الميل برتق لان ذلك المثل خاليا
عن المعادق فكان يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة والا لان الموجب العاري عن العائق
حاصل عدم الاثر وهو محال او يقال كل واحد منها فعل فيه فعلا معلوم ان
الذي فعله كل واحد منها لو خلى عن المعادق لا يقض بحول الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقض
اجتماع الميلين **ولنرجع** الى شرح المتن **واما قوله** الجسم له في حال حركه
ميل **فاعلم** انا قد بينا حقيقة الميل وانا لصح قوله حال حركه ميل ان لو ثبت ان
ذلك

الميل مغاير لذلك التحرك وقد بينا بالحجة وانما قال يحرك به لان الموتر في الحركة
عنده الميل ولكنه ما اقام على صحه هذه الدعوى دلالة اصلا **واما قوله** ويحتمل به
المانع فالمراد ان الجسم اذا كان فيه ميل يفتتح حركة فاذا منعه الانسان عن ذلك
الحركة احسن بوجود ذلك الميل ولا عناد فيه وان كان متمكنا من منع تلك الحركة اللهم
الا اذا كان الميل ضعيفا فانه لا يحتمل به **واما قوله** وقد يكون من طباعه فالمراد
منه تقسيم الميل الى الطباع والى الغيب وقد بينا كيفية احواله وانه قال
من طباعه ولم يقل من طبعته لانه مناه مناه ولا للاحسام الفلكية التي لطباع
وان لم تكن لها طبيعة **واما قوله** سطل المنبعث فالمراد منه ما قررنا من امتناع
اجتماع الميلين والحجج المرفوعة الى فوق بالفسر لا يكون فيه ميل يتأفل بالفعل حال
حصول الميل الفكري الصاعد بل اذا نفي الميل الصاعد عادت الطبعه مقضيه للميل
السافل مثاله الماء الذي حصل فيه الحراة العريضة في تلك الحالة لا يكون البرودة الطبيعية
باقية ومتى زالت الحراة الغريبة عادت البرودة الطبيعية فكذلك ههنا **واما قوله**
وانما يكون الميل الطبيعي لا محاله لوجهية فقد مر تفسيره **واما قوله** اذا كان الجسم
في حيزه الطبيعي فالمراد ان الجسم حال كونه في حيزه لا يوجد فيه ميل بالفعل واحتج
بان للميل الطبيعي لا بد وان يكون كوجهه بالطبع فاجسم حال لونه في حيزه الطبيعي
لا يوجد فيه ميل بالفعل لانه انما ميل بطبعه اليم لاعتنه واعلم ان هذه الدلالة تدل
على كونه في حيزه الطبيعي لا يكون له مثل عنده فاذا قلنا ولا يكون له ايضا ميل اليه
لا سحالة طلب احاصل محمد يتم الدلالة على انه لا ميل فيه في تلك الحالة **واما قوله**
ولما كان الميل الطبيعي اقوى فاعلم ان هذا الكلام منه اشعار بحوان اجتماع الميلين الى
جسم في جسم واحد لان الطوى في الحركة التجزية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعلة
واجبة الحصول عند حصول المعلول لم يحصل الميل الطبيعي حال حصول الحركة الفسرية

لكامله عند الميل الفسري **اشارة** للجسم الذي لميل فيه بالفعل والبالفوق **ن**
للفسري المدعى ان الجسم الخالي عن الميل ومبتداه لا يقبل حركة فسريه لانا بينا
 في الفصل السالف ان الميل الطبيعي ومبتداه مانع من وجود الميل الفسري وبيننا
 انه لما كان الميل الطبيعي اضعف من الميل الفسري فكلت الحركة الفسريه
 اسرع فلو قدرنا جسمنا خاليا عن المرافعه الطبيعيه وعن مبداهها كان الميل الفسري
 الذي حصل فيه في غاية القوة فيكون تلك الحركة في غاية السرعة وادعرت
 هذا مقول **للك** الحركة اما ان يقع في زمان اول في زمان والقسمان باطلان
 والمعدم باطل وانما قلنا انه منوع وقوعها في زمان لان ذلك الجسم ان قطع مسافه
 معينه في زمان معين فاذا قدرنا جسما آخر يكون له ميل طبيعي ولا بد وان يقطع
 تلك المسافه في زمان اطول من الاول ويلون لاحد الزمانين نسبة الى الآخر فاذا فرضنا
 ميل آخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبه اليه نسبة الزمانين الاولين
 وجب ان يقطع ذلك الميل الضعيف تلك المسافه في مثل الزمان الذي قطعها عدم الميل
 لانه اذا كان المفضي لطول الزمان الذي هو عبارة عن بطء الحركة هو شدة الميل
 الطبيعي وكلما كان الميل الطبعي اضعف كان الطول اقل والزمان اقصر فيلزم ان
 يلون الحركة مع المانع كهي لامع المانع وهذا محال واما ان وقعت حركه عظيم الميل
 لاني زمان فهو محال لان الحركة يوجد فلا بد وان يكون على مسافه دلال مسافه منقسمة
 فيكون الحركة الى صفها لصفها الحركة الى آخرها ويلون احد النصف قبل الآخر فكل حركة
 ففي زمان فسد نشاد هذين القسمين ويلزم من فسادها خلو الجسم القابل للحركة
 عن الميل ولغايل ان يقول **للك** الحركة من حيث انها حركة اما ان يدعى زمانا اوليا
 يدعى زمانا والساني بليل لان الحركة من حيث هي لا بد وان يكون على مسافه منقسمة
 فكون صفها حاصل قبل حصول كلها فالحركة من حيث هي هي تتجمل خلوها عن الزمان

واذا

واد اثبت ذلك **بفعل** الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا تحرك ميل فسري
 فلك الحركة الفسريه **للك** قدما من الزمان من حيث انها حركة ويشدعي
 قدما اخر من الزمان بسبب العائق احاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التعديس
 سقطت الحجة لان الجسم الخالي عن الميل لا يكون لركن من الزمان الا العدم الذي تحته
 الحركة لما هي هي واما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان
 آخر ازيد منه وهو الذي يتحفه بسبب ذلك الميل الضعيف وباجملة فالمحذور
 انما يلزم ان لوجعلنا الزمان كله في مقابلة العائق فاما لوجعلنا بعض الزمان في مقابلة
 اصل الحركة والبعض الآخر في مقابلة العائق لم يلزم ان يلون الحركة مع العائق لما هي
 لامع العائق وان سلمنا انه يلزم ذلك ولان لم فلتم انه محال فان الموشر اذا ضعف
 جدا جاز ان لا يوشر الا ترى ان نزول القطرة الواحدة من الماء لا يوشر في نفس الزمان **للك**
 الحجر وان اثيرت الفطرات الكثيرة فيه وكذلك سقوط جن من خردلة من الحديد
 لا يوشر في الكسروان كان سقوط من من الحديد يقضي الكسروان **للك**
 ان القوة احوالة في الجسم لا بد وان ينقسم بانقسامه والجزء الذي يخص الجزء الصغير من
 تلك القوة ان كان قوة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة كان حال حصه للجزء
 من الاجزاء الصغيرة كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث قوة او لا يحدث
 فان لم يحدث لم يكن للجسم الكبيروة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة
 انقسمت لجزء ذلك الجسم **للك** القوة بانقسام المحل وعود الالام المذكور انما
 نقول **للك** ان حصه للجزء من اجزاء الجسم من تلك القوة ولكنها انما يبقى
 بشرط اتصال تلك الاجزاء فاما عند انفصال فلست اساعد على بقا حصه كل جزء
 من تلك القوة بل تلك القوة جدمعين في الصغر اذا انتهت اليه مشع بقاها بعد
 لربنفسام وعلى هذا التقدير يكون مراتب الضعف وان كانت عن مشاهبه بحسب

مطل

القوة الوهمية لكنها مناهية حسب الفعل وعل هذا التقدير لا يمكننا القطع
 بوجود بصحة وجود الميل على جمع النسب التي اردناها وان سلمنا ذلك
 فالحجة التي ذكرتها سبقت بوقف الحركة الفسرية على وجود ميل عائق عنها
 ويانه ان الحركة الطبيعية لو حلت عن العائق لوقعت لا محالة في زمان ولو وجدت
 مع العائق لوقعت في زمان اطول من الاول ولان الزمان الاول الى الثاني نسبة
 فلوجود عائق فتنسب الى العائق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العائق الي
 زمان الحركة مع العائق القوي لزم ان يكون الحركة مع العائق هي لامع العائق هذا
 محال فقد بان ان البيان الذي ذكره في ان الحركة الفسرية لا يوجد بدون ميل عائق
 حاصل بعينه في الحركة الطبيعية فالارض اذا حركت بطبيعتها سفلها سفلها ان يكون
 فيها ميل عائق للميل العائق للحركة الى السفل لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة
 اخرى فيلزم ان يكون ميل الارض بالطبع الى جهة اسفل ولذلك باطل بالاتفاق
 لا يقال ان الحركات الطبيعية لا بد وان تقع في مستأقليت مملوءة ولا بد لها من
 خرق اتصال ذلك الميل فحصل المعاوقه بسبب ذلك ولاجل ذلك فلنا لولا الملا
 لوقعت الحركة لاني زمان لانا نقول هذا اعتراف بان ملا المشافه كافي في
 هذه المعاوقه وانه لا حاجة للجسم في قبول الحركة الفسرية الى معاوق آخر سواء
 وهو سطل ما ارادوه ثم المحقق انهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا
 عن المعاوق وهو حكيم لان الميل معاوق ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم مطلق
 المعاوق بدليل ان كون المشافه مملوءة عائق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم خلو الجسم
 عن الميل خلوه عن المعاوق وايضا فالقوة الموشرة في تحريك الفلك على الاستقامة
 يلزم توقف باثرها في الحركة على حصول هذا الميل العائق لكن ذلك بلل لان ذلك
 للميل ان كان طبيعيا كانت الصور للفلك علة للحركة والميل العائق عنها فيكون

الطبيعية

هو

علة

علة لا مرين متقابلين معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جازيا الزوال
 عن الفلك مع بقا طبيعته الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل العائق
 فاذا كان الشرط يمكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز التساوي
 الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التي ذكرتها سبقت بوقفها انما دلت
 على ان كل ما يقبل الحركة فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لان كل محرك فان حركته
 بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب
نذكر ان نذكر ههنا الى آخره **النفسيات** لوضح اثبات زمان لا ينقسم
 لما تمت الحجة لان لفيا بل ان نقول حركة الجسم العدم الميل مع في زمان غير منقسم
 وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحد ما الى
 الاخر نسبة لما عرفت في النمط الاول ان الملا ينقسم لانه نسبة له الى المنقسم ولما
 احتاج الشرح في تقرير هذه الحجة الى فرض نسبة لزمان عدم الميل الى زمان ذي
 الميل القوي لاجرم ذكر ما سده في النمط الاول من احواله وجود زمان لا ينقسم
 حتى صح له ما ادعى من النسبة المذكورة **وبهم** **وتلبيته** ولعلك تقول للجسم
 ليس يلزم ان يكون له وضع **النفسيات** قد علمت ان المتساوي التي مرتت الكثرها مبنية
 على ان لكل جسم جيزا معين وهذا الشك انما اوردته عليه وبقريره ان يقال للجسم
 وان امسح خلوه عن مطلق الحيز والوضع والشكل ولان لا يجب ان يتحقق وضع
 معين بل من الحيز ان يقال احصا صه بل الحيز المعين اجل ان محدثه حين
 احداثه خصه بحيز معين ثم بعد ذلك ان اخرجها اما ذلك المحدث او غيره عن
 ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حينئذ في ذلك الحيز لآخر والابقي في الحيز الاول
 فهذا الطريق يكون جيزا للجسم من غير ابد وان لم يكن الجسم مستحقا لشي من اجزاء
 المعينم وايضا اذا جاز ان لا يكون جزء العنصر الواحد مستحقا لشي من اجزاء

كلية ذلك الحز مع انه يتخيل بقاء ذلك الجزء لا في الحيز فلم يجوز مثله في كلية ذلك
العنصر واذا عرفت هذا في الوضع والحيز فلكذلك القول في الشكل والجواب
عنه ان الذي يخص الجسم بالحيز المعين ان كان من عوارض ذلك الجسم فان كان امرا
غير لازم فعند فرض عدمه وجب ان لا يتخلص بجزء هذا حال وان كان لازما فلزمه
لا بد وان يكون لصوره نوعيه وان كان مباينا عنه فهذا اما ان يخصه بذلك الحيز بعينه
لان حصيلة في ذلك الحيز اول من غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعود الحلام
في سبب الاولوية ولا ينقطع الا باثبات قوة في الجسم اجلاها استحق ذلك الحيز وهو
المطلوب وان كان مع هذه الاولوية لزم طرح احد طرفي الممكن على الآخر المرح ولو ان
ذلك الحصر كان المرح كان اتفاقا والامور الاتفاقية لا يكون دائمة ولا الشريه
واما الفرق بين اختصاص كلية العنصر بكمية جبره وبين اختصاص جزوه بجزء حيزه
فقد سبقت للاشارة اليه في النمط الاول في الموضوع الذي بين فيه استحالة خلوة
الهوى عن الصورة والفاط اللباب غنيه عن الشرح **اشارة** الجسم اذا وجد على
حال غير واحده من طباعه **التفسير** كل موجود اما واجبا وممكن فادام يكن
واحبا يكون مكنا الاحاله وكل ممكن فله حلمان احدهما ابدله من علل جاعلة واسباب
موجوده وما سها انه يكون ممكن الزوال من طباعه لا مانع من خارج فاذا قدرنا
وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا **وقوله** امكن براسفال
عنا حسب اعتبار الطبع أي لما كان الامر الابريل غير طبيعي امكن ذواله مع بقاء
لكل الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم ففيه ميل **المسئلة الخامسة** في ان الجسم
المحدد للجهاات متحرك على الاستدارة **اشارة** المحدد للجهاات ليس بعض اجزائه التي
يفترض ان لها هو عليه **التفسير** هذا الفصل يشمل على احاث الاول ان الجسم
المحدد للجهاات تصح عليه ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه انه يتحرك وكل بسبب

صح عليه الحركة المتشديده فالمحدد تصح عليه الحركة المتشديده اما انه يتحرك فاذا ذكر
في الباب برهاننا عليه والمشهور فيه ان كل مركب تصح عليه التحلل وذلك لا يتناق
الا للحركة المتشديده فكل مركب لا بد وان تصح عليه الحركة المتشديده فينعكس
لعلس العنصر الى الابد لا تصح عليه الحركة المتشديده لابلون مركبا لكن المحدد لا يصح
عليه الحركة المتشديده على ما مر بيانه في هذا الباب فوجب ان لا يكون مركبا والسبح
انما ترك البرهان عما هذا المطلوب لانه ابطال صحة الحركة المتشديده على المحدد وبطلانه
يوجب بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يسفل به ليعال هذا الدليل
على ان كل مركب تصح عليه التحلل ولم يجوز ان يكون حقيقه كل جزء من اجزا ذلك
المركب تصح ان يكون سطحه منصلا لسطح الجزء الآخر اتصالا منع زواله لانا نرى
لكل واحد من تلك اللبسات ان كان على شكله الطبيعي فان دل واحدتها كوة فلا يحصل من
لحماها سطح متصل لجزء آخر وقد عرفت ان المحدد يجب ان يكون كذلك ولانه يلزم
وقوع الخلاء وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعي فاما ان يمكن رجوعه الى السهل
الطبيعي اولا يمكن فان امكن ذلك فتصديق وقوعه يلزم بحدد جانب منه وانقباض
جانب آخر وذلك بعض الحركة المتشديده وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد
من تلك الاجزا بالآخر بعض طباعها وكونها كرات بعض طباعها ايضا لكن اتصال
كل واحد منها بالآخر ساق كونها كرات فلزم ان يكون الطبيعه الواحد بعضه فعالين
مقابلين وهذا محال فلت هذا ان المحدد يتحرك وانما قلنا ان كل بسيط فانه
تصح عليه الحركة المتشديده لان الاجزا المفترضة فيه لا بد وان يكون متناه في تمام الماهيم
وكل اجزاها هائل ساهها وجب ان تصح على كل واحد منها كل ما يصح على الاخر لان المتساويات
في تمام الماهية يجب اشتراكها في جميع اللوازم فكل جزء ويفرض ملاصقا للجزء الثاني
جسوه او متساوئاله فانه يلزم ان تصح على سائر الاجزا تلك الملافاة والمشاغنة

واذا كان كذلك فان لا منفال جابزا على الفلك فلو ان الفلك يصح علمه بالحركة
المتدبره عليه ولقائل ان يقول فدسنا في النمط الاول انه لا دليل على ان
ما صح على الشيء وجب صحته على مثله لاحتمال ان يكون شخصيته شرطاً كذلك او
شخصية الاخر ما نفا منه للشك في انه لما ثبت صحة الحركة المتدبره
وجب ان يكون فيه مثل لما ثبت ان الميل فيه لا يقبل الحركة ولقائل ان يقول
هذه مغالطة صرفه لان العلول له امكان ان احد ما لراعيان العبد اليه من حيث انه
هو وذلك حاصله من ذاته سواء فرض معه وجود العلة والشرط وعدمها
ولآخر امكان الذي هو لا استعداد النام وذلك مما لا ثبت الا عند حصول الفاعل
والقابل وحصول جميع الشرايط وارفعنا جميع الموانع وان عنيت بقولكم الفلك
ممكن ان يكون متحركا امكانه اول فهو مشتمل ولكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو
شرط لوجود الحركة لان الاستدلال يكون الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة
على حصول شرط الحركة استدلال باطل وهو مثل ان يقال هذا القطر ممكن ان يصاح
بالاحترق والاحترق لا يحصل حصوله الا عند المحرق فلما ثبت امكان الاحترق
في القطر وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكان ذلك باطل فكذلك ما ذكرتموه
وان عنيت به لون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة هذا مما لا يكفي في العلم به
العلم بان الفلك في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد النام لا يحصل
الا بعد حصول العلم بجميع الشرايط ومن علم تلك الشرايط حصول الميل فاذن
لا يمكن العلم بكون الفلك ممكن ان يضاف بالحركة المتدبره امكانا تاما الا بعد
وجود الميل فالاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة بعضه توفيقا لوط
منها على الاخر وهو محال فظهر ان ما ذكرتموه مغالطة صرفه المالت الفلك
متحرك لانه لو ما ذكرناه حصول الميل في الفلك والميل قوة بحركة والفلك لا عائق

في

فنه عن قبول الحركة لما ثبت انه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة حالية عن
العائق وجب ان بعضى التحرك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره
الشخ في النجاه فانه بعد ان اقام الدليل على ان الجسم القابل للميل الفكري لا بد وان
يلون فيه ميل فال فذبان وضع ان كل قابل حركة ففيه ميلا ميل الى جهة بالطبع
واذا كان هذا الجسم قابلا لمبدأ التحريك ففيه ميلا ميل بالطبع وليس الى الاستقامة
فهو الى الاستقامة فهو بالطبع متحرك على الاستقامة ولقائل ان يقول انما اقاموا
الدلالة على ان كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لعل انه
لا بد فيه من ميل يقض الحركة واذا كان كذلك لزم من كون الفلك قابلا للحركة الاعراف
بان فيه ميلا عايقا عن الحركة لا بان فيه ميلا يقض الحركة فكيف يجوز الاستدلال
بذلك على كون الفلك متحركا لان الفلك ذلك الميل العائق لا يكون ميلا
الى السكون والالان ذلك الموضع الى بالفلك من غير وهو باطل لما مر ولا
الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستقيمة
الى جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقض كون الفلك متحركا على الاستقامة فيجب
ان يكون متحركا على الاستقامة لانا نقول حاصل هذا الكلام ان الميل العائق
لحركة لا بد وان يكون بعضى الحركة اخرى لكن كما ان هذا عائق عن الحركة الاولى
وفعله الحركة الاولى عايقه لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال
بمثل هذا الميل على وجود الحركة لامتناع ان يتعوق كل واحد منهما بالآخر وبقي الجسم
خاليا عن الحركة ثم ان سلمنا ذلك لكنه بعضى ان يكون جميع البسايط العنصرية
متحركة بالاستقامة بطباعها لانها اذا كانت بسايط كانت الحركة المتدبره
علمها صحيحة على ما قررناه وكان الميل المتدبر فيها موجودا فكانت متدبره
بالطبع وذلك باطل لان عدمه مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لا يجمع فيه الميل

المتنقيم والمسندير معا وان سلمنا ذلك لكن الفلك كان الاحزاء المفترضة
فيه من الشرق الى الغرب متساوية في تمام الماهية فكذلك الاحزاء المفترضة فيه
من الجنوب الى الشمال متساوية في تمام الماهية فلولزم من النشاط صحة الحركة
لزم ان يصح على الفلك ان يحرك من الشمال الى الجنوب بل يصح جميع الحركات المختلفة عليها
وان لا يكون بعضها اولى من البعض ان جميع الرواير المفترضة في تمام متساوية ولا يصح
في الجزر والمعين ان يقوم مقام اخرى سمته فكذلك يصح على ساير الاجزاء ذلك واذا كانت
تلك الحركات ممكنة لزم ان يحصل فيها ميول لانهاية لها الى جهات مختلفة ثم انه ان لم يزل
وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم لكون الفلك محركا للحركات المختلفة وهو محال وان
لم يلزم فلك لا يمكن براسدلال بالميل على وجود الحركة فهذا حمل الكلام في هذا الموضوع فان
قبل لما نقيم الاسدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل تحت مسايل الميل فائدة
اخرى فلتا نعم لانها تفرق بالدلائل العقلية وحب انها كل الحركات الى حركة مستدرة
شمرية فاذا عرفنا ان الحركة لا يوجد بدون الميل اسدللنا بتلك الحركة المسنديرة
على وجود ميل مسندير ثم ان الميل المسندير والمنضم لا يمكن ان يبين ان
كل ما يصح عليه اللون والفساد لا بد وان يكون فيه ميل متنعيم فهذا الطريق يعرف
ان الجسم الاول لا يصح عليه اللون والفساد **ونسرجع الى شرح المنزلة**
الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه فالمراد منه ظاهر ودرعفت انه لا يمكن اثبات
ذلك الا بعد بيان انه غير مركب **وقوله** ليس بعض اجزائه التي يفرض اشارة الى ذلك لانه
لو كان مركبا كانت اجزائه غير مفترضة بل يكون حاصلة بالفعل سواء وحدها الفرض او لم
يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذاة ولم يصح على احدهما لان الوضع هو هية الكل
ووجدت ان هذه الهية معلولة لنفسه احزاء ذلك الكل الى امور خارجة عنه بل
نسبة احزائه الى امور خارجة عنه هي المحاذاة ولما كان القول لحوان تبدل وضع

الفلك

الفلك مبنيا على حواض تبدل محاذاة اجزائه لاجرم انه عقيب دلو الوضع بذكر المحاذاة
نسبة على ان علة حواض تبدل الوضع حواض تبدل المحاذاة **واما قوله** فلا يكون شئ من ذلك
ولجبال شئ فنفسه ما ممر في الفصل الذي قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد
على حال غير واحدة فخصوله عليها من الامور الامكانية وتقبل التبدل من طباعه
واما قوله فلا يكون شئ من ذلك واجبال شئ فنفسه ما ممر في الفصل الذي قبل
هذا الفصل من ان الجسم فالميل في طباعه واجب فنفسه ما ممر من ان كل جسم
قابل للحركة ففيه ميل **واما قوله** وذلك بحسب الجوز من تبدل الوضع دون الوضع
فالحث فيه ما ذكرنا انه لخملا ان يكون المطلوب الاسدلال بذلك على كون الفلك
متحركا وان لا يكون كذلك بل يكون المطلوب اسات هذا الميل **المسئلة السادسة**
وكيفية الحركة المسنديرة للفلك المحدد **اشارة** وانت تعلم ان هذا التبدل انما يمكن
التفسير لما بين ان المحدد يصح عليه سدك الوضع على سبيل الاستدانة ودرعوت
ان الوضع هو الهية احاصله نسب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب نسبة
تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فاذا تبدل في الوضع لا بد وان يكون لتبدل نسب
الاجزاء لنفسها ولتبدل نسبتها الى الامور خارجة عنها لكن الاول محال لا استحالة
الحرق على الفلك فتعين الثاني وذلك الجسم بتخييل ان يكون خارجا عن الفلك لانه
لجسم خارج عنه فبقى ان يكون ذلك الجسم فيه **فتبينه** وانت تعلم ان تبدل
النسبة عند المتحرك **التفسير** كون الجسم متحركا لا يعقل ولا يحس به الا اذا عرفت
تبدل نسبة اجزائه الى اجزائه ولذا لم يحس بتبدل النسب لا بحس بالحركة
وهذه القاعدة منقره في باب الجس والمجسوس والمخض واذا كان كذلك وحسب
اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم اخر ليس تبدل النسب التي بين اجزائه واحزائه
ذلك الجسم على حركته **مقوله** انا اذا نشينا المتحرك الى الساكن تبدلت النسب

لا محالة فاذا عرفت في احد ما كونه ساكنا بعينته الحركه للآخر مثلهما اذا ثبتنا
السما الى الارض وراينا احزما من الفلك تارة على سمت الراس وتارة لا كذلك ثم علمنا
وقوف الارض علمنا بالضرورة لون الفلك متحركا واذا ثبتنا المتحرك الى المتحرك فذلك
قد توجب تبدل النسب تارة ولا توجبه اخرى اما الاول فكما اذا ثبتنا الافلاك
بعضها الى بعض فان شبا جزئيا يتخلف ولذلك حصل للكواكب الاتصالات المختلفة
واما الثاني فان الكره متى تحركت منطقتها وسائر الدوائر الموازية للمنطقة
وحركة المنطقة اسرع من حركة سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة
لان اسرع ما هو ابعد منها فلك الدوائر يحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي بين
احزابها محفوظة ابدا فاذا عرفت ذلك فنقول وانت تعلم ان تبدل النسب
عند المتحرك قد يكون بغير اذا ان المحور متحركا فان الجاوي لو كان ساكنا بتبدل النسب
لا محالة واما ان كان متحركا فانه يتبدل وتارة لا يتبدل واذا كان التبدل حاصلًا سواء
فرضنا اننا او متحركا ام منع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا **واما قوله** فيجب
ان يكون عند ساكن فمعناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب ان يفاس الفلك
الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين اجزائها من النسب على كون الفلك
متحركا ولقائل ان يقول لما اعترفت بان تبدل النسب عند المتحرك قد يكون
للمتحرك فكيف يقول بوجوب ان يكون عند ساكن ويمكن ان يجاب عنه فقال
مع قولنا بوجوب ان يكون عند ساكن لسر ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه ان
وجب الحصول عند الساكن وان كان ويجب ايضا حصوله عند غير الساكن
السؤال السابعة في امتناع الكون والفساد للفلك وفيها فصول ثلث
اشارة للجسم القابل للكون والفساد **التفسير** للجسم المحدود الاصح عليه الكون
والفساد لانه لو صح عليه لكان منه ميل منقسم والى محال فالمقدم محال بيان
الشرطية

١٤٩
الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك ويعبر به ان الجسم اذا زالت عنه صورة
وحدثت فيه صورة اخرى فان زوال الصورة لراوى فساد للجسم الذي يتوحد فيه تلك
الصورة الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة لراوى لكون الجسم الذي تلك الصورة
اكدته صورة له وايقاضا فان الجسم حين بان موصوفا بالصورة الشابتة كان مستقفا
لمكان معين واذا زالت عنه تلك الصورة وحدثت فيه صورة اخرى صار مستقفا لمكان
اخر معين لا محالة ان يحق للمكان الواحد جسمان مختلفان بالطبع فاذا عرفت
ذلك كحقيقته على وجهه فليذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يتكون
فاما ان يكون نكونه في مداره الطبيعي - اولا في مكانه الطبيعي - فان كان لا في مكانه
الطبيعي - وحب ان يتحرك بطبيعته الى مكانه الطبيعي بالاستقامة وان كان في مكانه
الطبيعي - فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفا بصورة اخرى
وهو في ذلك الوقت ما كان ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما سئل ان المكان الواحد لا يحق
جسمان مختلفان بالطبع فذلك المكان في ذلك الوقت كان قد حصل فيه غير ملائم له
وحين حصول غير الملائم فيه لا بد وان يكون قد خرج عنه ملائم ملائما له وذلك الملائم
الخارج لا بد وان يكون طالبا للعود اليه حركة مستقيمة فاذا الجسم الذي كان ملائما
له لا بد وان يكون داميل منقسم والجسم الذي حدثت له فيه ملائم له وقد عرفت
ان الجسمين المختلفين بالطبع لا يمكن ان يلائما مكانا واحدا فاذا الجسم الذي حدثت له
تمام الماهية مساو للجسم الذي ثبت انه صح عليه الحركة المستقيمة وحكم المثليين
ولقد علمنا ثبت في ملائم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه ووجب لكل ملائم صحته
فثبت ان كلاهما فاسد فانه صح عليه الحركة المستقيمة عليه **ولنرجع** الى شرح المتن
اما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الجسم آخر يكون عند مكان
وغيره مكان لا يحق للجسم ملائما يشبهه فقد علمت حقيقة اللون والفساد

وانضاف الجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فانه يقال لهذا الثاني
 انه حدث عن الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المائيه وحدثت فيه الصورة
 الهوابيه فانه يقال للتهوي انه تكون عن الماء ويقال للماء فستدال الهواء وادعرت
 ذلك فلما قبل ان يفسد الهواء الذي يكون عنه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون
 والفساد مكان آخر وهو مكان الهواء **واما قوله** وبلون احد المكانين خارجا عن
 الآخر فاعلم ان ذلك انما كان ست ان المكان الواحد لا يحقه حتمان مختلفان
 بالطبع **واما قوله** وان كان حصول الصورة الثانية في مكان غريب **فمعناه** ان
 الصورة الهوابيه ان حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة
 الهوابيه فيه لا بد وان يتحرك الى حيز الهواء حركة منقمة والى ذلك الحركة من ميل
 فاذن في الهواء ميل منقمة **واما قوله** وان كان في المكان الذي يجتنبها فقد كان
 زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرجه فجوهر متملك هذا المكان
 بالطبع قابل للنقل عن مكانه **فمعناه** ان الصورة الهوابيه ان حدثت في الجسم وهو
 في حيز الهواء فهذا الجسم قبل حدوث الصورة الهوابيه فيه كان غريبا عن حيز الهواء
 وكان قد زاحم الهواء الاحالة حتى اخرجته عن حيزه ولاشك انه مني خرج ذلك المزاحم
 عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بحركة منقمة فاذن الجسم الذي هو متمكن
 بالطبع في حيز الهواء قابل للميل المنقمة لان هذا الجسم ان كان محال للجسم الاول
 ان المكان الواحد يتخذه حسان وان كان مثلا الاول ولرول يصح عليه الحركة المنقمة
 فهذا الجسم ايضا يصح عليه الحركة المنقمة ومحب ان يعلم انا انما فرضنا اللام في الماء
 والهواء بهما لعبار اللباب بالمشال والافان برهان مطرد في الكل **واما وثبتيه**
 فان تشككت وقلت بلون ذلك اللون لصق الجسم **النفساني** هذا الشكل بوجهه
 على المنفصلة التي بنينا الحجة عليها وهي ان مل حصول الصورة الثانية اما ان يكون

لانه؟

في مكانها الطبعي اولا في مكانها الطبيعي وذلك ان يقال حصول تلك الصورة يكون
 في موضع ملاصق لمكانه الملايم والحواب **عنه** ظاهر لان الموضع الملاصق
 ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه فهو المكان الملايم وان كان يتحرك عنه بطبعه
 فهو المكان غير الملايم ولا يمكن ان يكون بين هذين القسمين قسم آخر وبالحقيقة ما يلاصق
 المكان الطبيعي ليس المكان الطبعي بل جاره وحار الشئ غير ذلك الشئ **اشارة**
 الجسم الذي طباعه ميل مسدود يتحيل ان يكون **للتفتيش** هذا الفصل يشمل
 على مسائل بعضها مقدمة في اثبات اولها سان انه يتحيل ان يجمع في الجسم الواحد
 ميل منقمة ومسندير لان المسقم بوجه نحو حبه والميل المسدود الصراف عن
 تلك الحمة وسهل ان يكون الجسم الواحد في الرمان الواحد موجهها الى جهة ومنصرفا
 عنها وثابتينها ان اللون والفساد على الفلك محال لانه لو صح اللون والفساد عليه
 لكان المتيل المنقمة موجودا فيه على ما يقرر في الفصل السالف لمن ذلك محال
 ان الميل المسدود موجود فيه اما في المحرد فبالبرهان المذكور واما في غيره فالرصد
 لانا نشاهد حركات مسدود للكواكب ولا يمكن ان يكون للكواكب نفسها على ما سياتي
 ولا بد وان يكون للفلك واذا ادانت برافلاك متحركة فالاستداده ففيها ميل مسدود
 وقد بينت ان الميل المسدود والمنقمة لا يمكن ان فاذن يتحيل الكون والفساد على
 الافلال فاذا كان لها لون وفساد فعن عدم اليه ولغايل ان يقول انكم قد دللتم
 على ان الميل المسدود والمنقمة لا يمكن وهذا لا يحصل مطلوبكم لان لغايل ان يقول
 كون ان طبعة الفلك يقضي الميل المسدود بشرط الحصول في الحيز الطبيعي وبعض
 الميل المنقمة شرط الحصول في الحيز الطبيعي لان العصر يقضي الميل المنقمة شرط
 الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون شرط الحصول واذا كان كذلك فالفلك فيه ميل
 مسقم بمعنى ان صورته النوعية صورته يقضي الميل المنقمة مني ان يكون في خارج حيزه

١٥٠

و بعضى الميل المسد متى انفق يكونه في حيزه فما ذكرتم من حجة لا سطل هذا الاحتمال
ومتى لم تبطلوا ذلك يتم دليلكم على ان الفلك ليس ثابتا ولا فاسد بهذا الفلك المحرد
واما في شارب فلاك ففيه سوال آخر وهو انما لا نسلم ان فيها مسدوا لان دليلكم في
ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما اخرى في المحرد لا في غيره
واما الذي دلرغوه من ان اللوكب متحرك بالاستدارة ولم يحون ان يكون الكوكب متحركا
في جرم الفلك شاحا فيه وانتم انما تبطلون هذا ما سحاله الحرق على الفلك وسنبتين
انه ليس لكم دليل على سحاله ذلك كما عدل الفلك المحرد من الافلاك وبالها ان الحرق
والنمو ولا سحاله المودبة الى ذوال الصور محال اما بيان ان الحرق محال فلان
الحرق لنا كحاصل حركه دل واحد من الاجزا المنخرقة على الاستقامة وذلك على الفلك
محال ولان على هذا التفسير لا يكون امتناع الحرق على الفلك منديا على امتناع اللون
والفساد عليه وعمارة الكتاب مشعره بذلك فلعل الوجه فيه ان يقال الفلك
بسيط والحرق غماره عن الانفصال وقد سنا في باب الفيولي ان المنصل اذا صار منفصلا
فانه لا بد وان يفتقد الحسية التي كانت ويشكون جسمين ان اخرنان فنكون الحرق
مفضيا الى الكون والفساد واما ان سجيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد
الجسم في مقداره بسبب نفوذ آخر شبيه به منه وذلك يقض خرق اتصال الباقي
وقد بينا ان ذلك يفضي اللون والفساد واما انه سجيل عليه لا سحاله المودبه الى
فساد الجوهر فهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة
في الفلك المحرد واما في غير ذلك لا اعتبار الصصح كحقوق ما قلناه وههنا آخر اللام في
الاجسام الفلكية **القسم الثاني** في اللام في اجسام العنصرية وفيه مسايل
المسئلة الاولى في عدد لا سنفصات وفيها فصلان **تبيين** الاجسام التي
قبلنا حدها نوع مهياة **التفسير** لما فرغ من اللام على الاجرام السماوية شرع

بعد

بعد ذلك في اللام في اجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوي الاوليه التي بها يتم
العقل والانعال من الاركان واعلم ان السح عرده ههنا قوي كثيرة وحمل بعضها
مهياة نحو الفعل وبعضها مهياة نحو الانعال فحجب علينا ان نكلم في امور احدها
في حقيقه القوه و قد مضى وثابتها ان سلكم في القوي المهياة للفعل والقوي
المهياة للانعال واعلم ان القوه ليست هي الفاعلة والمنفعلة بل الفاعل هو
الذات التي قامت القوي بها ولذا المنفعلة والحرق هو النار والحرارة والحرق هو القطن
لا القوه الغايمة به ولان تسمى الذات اما للفاعلية او للمنفعلية لا بد وان يكون
لاحل هذه القوي القائمة بها فهذه القوي يكون مهياة للذات كوالفعل والانعال
اي هو يكون عللا لتبتيو الذات للفاعلية او لتبتيوها للمنفعلية فهذا هو المراد من
القوه المهياة نحو الفعل والقوه المهياة نحو الانعال وثالثا تعريف حقايق القوي
المدلورة في هذا الموضع اما القوي العنصرية فست الحرارة والبرودة والذوق والتخدر
والطعم والرائحة والماء الالفعاليم فست ايضا الرطوبة والسوسنة واللين والصلابة
والدروجة والهباشة وهو **در السح** في الحدود ان الحرارة كيفية فغليق
محرمة لما يكون منه الى فوق لحداتها الخفة فيعض ان كحع المنجانسات وبقرق المخلفات
وحدث تخلفا باب الكيف وتثاقفا من باب الوضع لتحليله وصعده اللطيف واعلم
ان التحلل قد يعنى به رقه القوام فيخذ يكون من باب الكيف والكائف هو الغلظ المقابل
له وقد يعنى به انقشاش الاجزا تحت خالطها جرم غريب ونمو من باب الوضع
فكون الكائف المقابل له هو اجماع اجزا او خروج الجسم الغريب عما سنها من ان الحرارة
لما كان من شانها من سناها اللطيف والتوفيق كانت مفيدة للتخيل الذي من باب
الكيف ومن حيث انها كحع من المشاكلات وبقرق من المخلفات في تقييد الكائف
الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع اجزا الواحدانية بالطبع وخروج الجسم

بعد

الغريب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية فعل جماعين المتجانس
 وغير المتجانس كحضر اجسام لسفها وعقدتها الذي من باب الكيف ثم قال ويجب
 ان يسقط من احديهما اوردناه للسفهم اللفظ المشترك ويتعمل الباقي ولقابل ان
 نقول الستم قد ذكرتم في المنطق ان من جملة الاغاليط في الاقوال الشارحة تعريف
 الشيء هو اخفي منه ومن العلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلي من العلم بكونها جامعة
 للمتجانسات ومفرقة للمختلفات ومحدثه للتخلل الذي من باب الكيف والثكاتف
 الذي من باب الوضع فان كل احد يعرف ببديهته عقله بل كل حيوان بمفهومه يفوق
 من الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها والافعال التي ذكرتموها الحرارة فانها لا تنفصل
 حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الابعدا النعب العظيم في استقر احوالها وتنبع
 حرورياتها ان الاستقر لا يفيد العلم بان كل حرارة تحصل عقيب ملاقاتها هذه الاثار
 ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع باستناد تلك الاثار الى كيفية القايمه لجسم النار
 مثلا الابعاد القدر في الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز ان يكون حصول هذه الاثار
 عقيب ملاقات النار لان الفاعل المختار احرى عاده كخلق تلك الاثار عقيب ملاقاتها
 ومعلوم ان اثنان كل واحد من هذه المراتب كثا د قيقا وطرا طويلا فكيف يجوز
 ان يجعل ذلك معرفة الحقيقة الحرارة التي كل من له جسم سليم يدركها ويميز بينها وبين
 ما عداها واما الطعوم والروائح فلما عجزوا ان يذكروا المل ولحد اثارها الصا اعنفوا
 بسبب ذلك ان جفائق الطعوم والروائح غير معلومة لهم وهذا خطأ بل التحقيق
 في هذا الباب ان يقول لا شك ان التعريف يستدعي كون المعرف مجهولا وللعرف
 ولا يجب ان يكون العلم بمل شي مستفادا من العلم بشي آخر والا لزم اما الدور واما
 واما للسلسل وما باطلان بل لا بد من ابرائها الى تصورات فطرية غنية عن
 البراكساف واول الاشياء بذلك ما حده برانستان من نفسهم كالمه ولذته وشهوته

اما

وغضب

وغضب او يدركه كجواسته كدرجات الحواس الخمس وان ماهية كل واحد من هذه الاشياء
 يكون متصورة لكل احد بصورا فطريا فمن جازل تعريفها لا يمكن تعريفها الا بما هو
 اخفى منها او بما يساويها والامر ان نطلعنا فعلنا ان التعريفات التي ذكرناها
 للحرارة والبرودة وغيرها تعريفات باطله وانه لا ذكر لهم هذه الامار للحرارة
 والبرودة افادهم زيادة معرفه لماهيةتهما ولا عجزهم عن ذكر اثار صادرة عن
 الطعوم والروائح لمنعهم من الاخطاة محقايرها فهذا هو التحقيق في هذا الباب
 واما اللذع والتخدير فاعلم ان اللذع منشوب الى الحار والتخدير الى البرود
 وذكر في القانون ان اللذع هو الذي كيفية لعداه جل الطسعة تحدث في الاتصال
 برفقا كثر العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده وحس
 بالجملة والوضع الواحد وذكر في المخدر انه البارد الذع يبلغ من سرده للعضو الى ان
 لصر حوهر الروح الحاملة اليه قوة للحس والحركة باردا في مراجه غليظا في حوهره
 فلا يعملها القوى النفسانية ويجعل من اجه كذلك فلا يقبل باثر القوى في النفسانية
 وذكر في الشفا في الرطوبة انها عبارة في المشهور عن البله اي عن كون الجسم متبلصق
 بالغير وهو باطل فان الجسم كلما ان ارتبط كان اقل التصاقا بالغير فان الماء الصافي جدا
 اذا غمر الاصبغ فيه ان ما يبلنصق منه بالاصبع اقل مما يبلنصق من الماء للغير الصافي
 او الدهن او العسل فعلنا ان الرانصاق ليس خاصية الرطوبة ولما بطل هذا
 الاعتبار لم يسق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فلو
 رسمها انه الكيفيم التي بها تكون الجسم سهل القبول للاشكال الغريبة سهل الترك لها
 واليوسه هي الكيفية التي يكون بها الجسم غير القبول للاشكال الغريبة غير الترك لها
 بعد قبولها ولما بل ان يقول الاستدلال على ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي
 بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال او عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الرانصاق

غيره امر لفظي ان هذين الامرين اعني سهولة قبول الاشكال وسهولة قبول اللصاق
بالعمران معبران في ماهيتها ولا ينكر هذا العبار واحد فلا سقي ههنا الا النزاع في
اطلاق لفظ الرطوبة على اى واحد منها وذلك لا يفيد فائدة علمية بل الناس اتفقوا
على ان الربط اذا خلط باليابس فاد الاستمسك عن التشنج ومعلوم ان ذلك
لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلبة الا ترى ان الهواء اذا خلط بالتراب
اليابس جدا فانه لا يفيد استمسكا عن التشنج وانما اتفقوا على ان النار يابس
مع اتفانم على كونها الطيف للجسام وارفها فان الحرق والتكاثف من خاصية البارد
واللطافة والسيلان خاصية الحار فلما اتفقوا على بسوسة النار مع اتفانم على رقة
قوامها وسهولة قبولها للاشكال العربية علمنا انه لا يجوز ان يكون الرطوبة عبارة عما ذكر
واما الحكمة التي ذكرتها فهي ضعيفة لان الرطوبة لانفسها بالانصاق على الاطلاق
بل بالكيفية التي لا جعلها يكون الجسم سهل الانصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم
ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست اكثر منها في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن والعسل
ارطب من الماء وهذا الفلذ كاف في الفرح وهذه ثم عليك بتساير كبتنا ان كنت في
الاسباب ارجب بل الواجب ان يجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل
الانصاق بالغير سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم
عسر الانصاق بالغير سهل الانفصال عنه فان قيل الستم فلم ان الكيفيات المحسوسة
لا حور يعرفها بالاقوال السارحة وههنا احتجيم الى تعريف الرطوبة واليبوسة وابطال
الاقوال الناطلة منها فنقول قد ذكرنا ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال
وسهولة الانصاق والانفصال معلوم بالضرورة وان النزاع ههنا ما وقع الا في ان
المعنى بالرطوبة اى الامرين واما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان ينطامن
وتغير تحت اصبغ او جرى مجراه فلنا انه لين وهناك امور احدها الحركة احاصلة

من

فيه وثانيتها حدوث شكل التغير فيه وثالثتها استعدادها لقبول ذلك
الانفعال وليس اللين الا هذا القدر الاخير ولذلك الصلابة هو الذي ينطامن
تحت الاصبغ وهناك امور احدها عدم الانفعال وثانيتها لثبات الشكل الذي كان
وبالثتها المعاومة وهذا الامر الثالث ليس صلابة ايضا فان الهواء الذي كان
المنفوخ فيه مفاومة ولا صلابة فيه بل الصلابة عن استعداد الشد يدخو
اللافعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم
مستعدا لانفعال عن المشكل الخاص والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا
لعدم الانفعال عن المشكل الخاص وهذا هو الذي ذكره للشخص في تفسير الرطوبة
واليبوسة فعلى قوله يلزم ان لا سقي الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب
واما على ما ذكرناه فالفرق بين الامرين ظاهر واما اللزوجة والتماسك فاعلم
ان اللزوجة كيفية حاصله بالمزاج فان اللزج وهو الذي يكون سهل الانصاق
عسر الانفصال فهو مؤلف من رطب ويايس سديكى الامواج فهو سهل الانصاق
من الرطب وعسر انفصاله من اليابس واما الهش فهو الذي يكون عسر الانصاق
سهل الانفصال وذلك لعلمه اليابس فيه ووله الرطب فهذا هو القول في ماهيات
الكيفيات المذكورة وراجعنا انه لما جعل بعض هذه القوي معدة للفعل
وبعضها معدة للانفعال فنقول ان تفاعل الحار والبارد يست بالبرهان وتفاعل
الرطب واليابس ما ثبت بالبرهان ولا شك ان البرد يفيد التكتيف واليبس
والحر يفيد الترقق واللطافة فاذن الحرارة والبرودة كل واحدة منها فاعلة في الاخرى
واعلنان ايضا في الرطوبة واليبوسة واما الرطوبة واليبوسة فليس لهما واحد منهما فضل
في الاخرى ولا لهما ايضا ما اثر في الحرارة والبرودة فاعلنان
والرطوبة والسوسة منفعلتان واما اللزج والحدهر فقد عرفنا انسباها الى الحرارة

من

والبرودة واما الطعوم والروائح فلا شك في ما مر كما في الشم والذوق واما
الزوجات فانها معدة لحوار اللصاق واللسان فلهذا كانت من الاعمال
واما اللبن فلا شك في كونه انفعاليا بقيت الصلابة فانها لا تعد للانفعال
بل بعد لعدم انفعال فلماذا اوردتها في القوى للمعدة للانفعال ولعله انما اوردتها
لما بينهما وبين اللبن من المناشبه وخامسها ان القوى الاولوية للبيساريط
التي لا جعلها محرم منها النفاصل وحدث المركبات ما هي فكيف فنقول ان
المتولدات لا حصل من اجتماع تلك البيساريط الا عند تفاعلها فحسب ان يكون ذلك واحد
منها كيفية فعله وكيفية انفعاليه ثم ان الاستقراء دل على خلق البيساريط عر جمع
القوى الفعليه والقوى الانفعاليه الا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فعلنا ان هذه هي الكيفيات العلية واما انفعاليه الاوليه للاركان وادعرت
هذه الجملة **فندرج** الى شرح المتن **اما قوله** الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى
مهيأة الى قولها والهشاشة فاعلم انك قد عرفت معنى القوة اولا ومعنى كون القوة
مهيأة لحوال الفعل والانفعال ثانيا وحقايق هذه القوى ثالثا وان لم جعل بعضها فعليا
وبعضها انفعاليا رابعا وانما قال الاجسام التي قبلنا اجتران عن اجسام الفلكيم
فانه ليس فيها من هذه الصفات وانما حصل اللذع والتخدير بالذكر من سائر
افعال الحرارة والبرودة لان اظهر افعالها في الحيوانات هذان العنان وانما حصل
الطعوم والروائح بالذكر مع ان الالوان والاصوات موشرة في السمع والبصر لان
اثر الاولين في الالوان اظهر على ما نقرر **واما قوله** م اذا فنتشت وحدث الناطل الى
قوله الى المارد فمعناه ان لم استقر حل على ان اجسام تعرى عن جميع القوى الفعالة
الا عن الحرارة والبرودة والليقية الموسطة منها وهي التي تسمى الفانوس وهي يستخرج
بالعاس الى المارد ويستبرد بالعيس الى الحار ويحب ان يكون مراده بالقوى الفعالة

القوى

القوى الفعالة العرضية والا لزم من دلائمه جواز خلق الجسم عن الصورة النعيم
اعني النارية التي هي الحرارة واليبوسة والمائية التي هي مبدأ الرطوبة والبرودة
واما قوله اعني هذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته الى قوله والتخدير **فاعلم**
ان المراد منه بيان الاستقراء الذي ادعاه اولا وهو متن عن الشرح **واما قوله**
ولذلك في الهيات المعدة للانفعال لا آخر **فاعلم** انه لما تكلم في الكيفيات الفعليه
اراد ان تكلم في الكيفيات الانفعاليه فبدأ بالاحتجاج على خلق الاجسام التي في عالمنا
عن الرطوبة واليبوسة على التفسير الذي فسرنا به لان الاجسام التي عندنا لا
شك انها قابلة للاشكال الغريب فذلك القبول اما ان يكون سهلا او عسرا
والاول هو الرطوبة والساني هو اليبوسة واما الاجسام التي لا تقبل الاشكال
للعهد اصلا هي برذلك هي لا يكون رطبه ولا يابس واما الكيفيات الانفعاليه
فمنتمية الى الرطوبة واليبوسة مثل اللين والصلابة واللوحه والهشاشة
وقد عرفت كيفه انما هما الى الرطوبة **تليبه** الجسم المانع في الحرارة بطبعه
هو النار **التفسير** لما بين ان القوى العرضية الاوليه التي بها حصل الفاعل
من الاركان اربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بعد ذلك
في بيان اجسام الموصوفه بتلك الكيفيات والمانع بطبعه في الحرارة هو النار
والمانع في البرودة هو الماء والمانع في الميعان هو الهواء والمانع في المحول
هو الارض واعلم انك قد عرفت في المنطق انه اذا قيل لافسان هو الناطق
افنتهي ذلك كون المحول مشاوبيا للموضوع اي لا يكون اعم منه ولا اخص منه واذا
كان كذلك كان قوله المانع في الحرارة هو النار وكذلك سائر القضاة تعنى ان يكون
محول كل واحد منها مشاوبيا للموضوع واذا عرفت ذلك فنقول الناس
اختلفوا في بعض هذه القضايا ونحن نشير الى ذلك اشارة حفيه ونحيل بالانقضاء

على المباحث المشرقية والمختص اما في العصبية لاولى فقد حكى الشيخ في الشفا عن
كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون ان النار البسيطة لا يكون في غاية الحرارة ثم
احس عاقتاد ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة حاصلة والمادة قابلة
للسخونة والموانع رابطة فوجب ان تحصل السخونة على ابلغ الوجوه واما في الفضيحة
الثانية وهي ان النافع في البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعبر
وزعم ان البرد من البرد لان اللطافة لا رمة للبرودة واللطافة لا رمة للحرارة ولما كانت
الارض كثيفة وجب ان يكون ابرد وانما يكون لراحياس ببرودة الماء اكثر من
لراحياس ببرودة الارض لان الماء اللطافة يصل الى مسام اللامس والارض لكثافتها
لا تصل فان النحاس الذي اقل سخونة في نفسه من النار البسيطة وان كان اكثر
منها في الحس فان من امر يده على النار بسرعة لا يحترق يده ومن امر يده
على النحاس الذي لا يبد وان يحترق والسبب فيه ما ذكرنا النار اللطافة اسرع
انفصالا عن اليد والنحاس المذاب يبطل انفصاله عن اليد لكثافته فلا جرم يكون
الاحساس بحرارة النحاس قوى من احساس بحرارة النار واما الفضيحة الثالثة
وهي ان النافع في الميعان هو الهواء ففيه حث لانه ان المراد من الميعان
كونه سهلا التصاقه بعينه وسهل انفصاله عن غيره فهذا هو البله ومعلوم بالضرورة
ان الهواء ليس كذلك وان المراد من الميعان كونه تحت قبيل الاشكال العريضة وتتركها
يسهولة فهذا هو اللطافة ورقه القوام وعندنا ان النار اول ذلك فاننا نرى ان
الشيء كلما كان اسخن كان الطف وارق قواما ونرى ان الهواء لما اردت سخونة ازداد
رقه ونرى النار التي عندنا في غاية اللطافة والرقه فيقوى طيننا انه كلما ان الشيء
اسخن كان الطف وذلك يقتضئ ان يكون النار الطف الاجرام واسهلها قبول الاشكال
الغريبة ولتركاها ثم هب ان هذا الوجه الذي ذكرناه لا يدل على ان النار الطفاي

اطوع

اطوع لتشكل شكل الجاصر والجاوي ولكن لا بد من الدلالة على ان الهواء اسهل قبولاً لذلك
والانصاف اننا فسرنا الرطوبة بالبله كان الرطب من العناصر الاربعة واحده وهو
الماء والثلثه الباقيه بلون بايسة وان فسرناها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب
من العناصر الاربعة بلثه وهي الماء والهوا والنار واليابس واحداً وهو الارض
واما العضية الرابعة وهي ان الساع في الهواء هو الارض فذلك مما لا يراعى فيه
اصلاً بقى ههنا الحثان احداهما ان الشيخ لما ذاصرح في حرارة النار وبرودة الماء
بانها اصلاً بطبعها حيث قال النافع في الحرارة بطبعه هو النار والنافع في البرودة
بطبعه هو الهواء ولم يصرح بذلك في ميعان الهواء وجود الارض والثاني
لم الله بدا بذكر الحرارة وثني بذكر البرودة وثلث بالرطوبة وربيع باليبوسة مقول
اما الاول فذلك لانه لم يشبهه على الحدان الرطوبة واليبوسة معايرتان
للتبيعة النوعية التي لها العناصر الاربعة ولكن الثمالمقدمين ذهبوا الى
ان طبيعة النار هي الحرارة وطبيعة الماء هي البرودة ولان اشباه الكيفيات الفعالة
بالطبيعة الفعالة الثم من اشباه الكيفيات المنفعلة بها فاذا وقع هذا الاشباه
في الكيفيتين الفاعلتين وارتفع في الكيفيتين المنفعلتين لاجرم لما ذكر الكيفيتين الفاعلتين
ذكر انهما يصدران عن طبع الشيء منبداً عن لونهما معايرتين للطبيعتين المستغنى
عن ذكر ذلك ونبه ايضا على الحجة التي عول عليها في ان حرارة النار ليست في
نفس الصورة وهي ان الحرارة قابلة للاشد والاضعف وما كان كذلك لا يكون
صورة فنبيه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة لانه انما يصدق ان
هذا الشيء بالغ في الحرارة اذا كانت الحرارة للاشد والارضعف واما في الكيفيتين
المنفعلتين فلما لم يقع هذا الاشباه استغنى عن التصريح بكونها صادرتين عن
التبيعة واما الثاني ولان الكيفية الفاعلة اشرف من المنفعلة والحرارة

اشرف من البرودة لكونها مناسبة للحياة والبرودة منافية لها فبدل الحرارة
تم تني بالبرودة ثم قدم الرطوبة على اليبوسة لان الرطوبة عذ الحرارة حافظه لها
وكانت اشرف من اليبوسة على ما عرفت بغيره **واما قوله** والهوا بالقياس الى
المحار لطيف يتشبه به الما اذا لطف فاعلم ان لكل واحد من هذه العناصر اربعة
كيفية وكل واحد منها فان احدها كفيه قوته ولراخرى غير قويه فلما ذكر الما
واحد من الكيفيات القويه شرع بعد ذلك فيما لول واحد منها من الكيفيات الضعيفه
فبدل بالهوا وزعم انه بالقياس الى الما حاراي كفيه متوسطه من الحرارة والبرودة
وقد ذكرنا ان الوسط بين الحار والبارد هو اللين شجر بالقياس الى السارد ويستبرد
بالقياس الى الحار ولما كانت حاله الهوا في الحرارة والبرودة متوسطه لاجرم زعم
انه حار بالقياس الى الما الذي هو بارد ثم نبه بعد الدعوى على دليل صحتها وهو
قوله يتشبه به الما اذا سخن ولطف ووجه الاستدلال ان الما اذا سخن
ولطف يتخر والمعنى بالخار اجزا صغيره هواسه مخلطه بلحرا صغرة مائية
فلما كانت سخونة الما مفضيه للبخار وقد ثبت ان الحار احراز هواية دل على ان
السخونة سبب انقلابه هو اول لولا ان السخونة امر طبعي للهوا والامكانات
السخونة سببا لانقلاب الما هو وهذا الوجه اقناعي **واما قوله** والارض اذا
خلت وطباعها ولم سخن بعله بردت فاعلم ان المراد منه اثبات برودة الارض
واستدل عليه بان متى لم يوجد سبب لسخونة الارض مثل مسامته الشمس وسائر
الكواكب فانها تبرد بذاتها وذلك بدل على البرودة الطبيعية **واما قوله** واداءت
النار وفارها سخونتها فاعلم ان المراد منه اثبات ييوسة النار واستدل عليه
بان النار متى زالت عنها السخونة حدثت ارضية صلبم ففدفت السحاب الصاعق
منها اجساما مثل ما ذكر في الشفا من سقوطه قطع من جديد من السحاب الى الارض

من

من

ومن سقوط اجسام بخاشبه شبيهة بالنصل ولعالم ان نقول هذه الحجة
ضعفه جدا لان لعالم ان نقول لم قلت ان تلك الاجسام اما حدثت بحرود والحرارة
عن النار ولم لا يجوز ان يقال ان حدثتها اما لان الاجساما مخاربه ودخاينه صادت
لكثرة حركتها قربه الشبه من لا حرة ولا دخنه التي يتكون منها الحديد في معدنه
تم اذ ارتفعت الالة الاثير وانطبخ البعض البعض وتولد منها الحديد والبلدكم
من هذا الذي قلناه لان فارة تكون بحاسا وبارد يكون حديدا وبارد يكون حرا ولو كان
يولدها بحر زوال الحرارة لما خلفت هذه المولدات واعلم انه لم يذكر لون الما
رطبا لانه لا حلة في العلم بذلك الى البيان وقد بقي انه لما اذا بداني هذا النمط في البحث
في الهوا ثم بالارض ثم بالنار فنقول لانه اسهل الحرارة في الهوا والبرودة في الارض
واليبوسة في النار وقد ذكرنا انه لا بد من الابداء بالحرارة ثم بالبرودة فلا جرم بدل
بالهوا ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات ييوسنها **واما قوله** وهذه
الاربعة محله الصور فاعلم انه لما بين ان كل واحد من هذه الاربعة مخصوص بكيفية
من الكيفيات الاربعة المدلولة من انه ليس بعضها مخالفة للبعض بالاعراض فقط
بل بالصور المقومه واحسب عليه بان كل واحد عن حيز الآخر فان النار والنف
في حيز الهوا بل تصعد والهوا لا ينقر في حيز الما فان الرق المنعوخ اذا جعل تحت
الما قسرا احسرافه من المدافعه الى فوق ولم يدرد دم وقوف الما في حيز الارض
في حيز النار والهوا لظهورها **وقوله** وذلك في الاطراف اطهر فان الميل الطبعي
سد عن عند القرب من الحيز الطبيعي فالجسم اكارح عن حيزه الطبيعي اذا عاد اليه
فاذا قرب وصوله الى طرف مكانه الطبيعي استند مثله اليه ومثله عن المكان الغريب
واذا سنان لول واحد منها فرار عن مكان الآخر وجب ان يكون كل واحد مخالفا لطبعه
للاخر والا لان المكان الواحد ملا للجسم ومثافو المثله وهو محال واعلم ان هذا الفصل

ساعل للفرف من الحال المقوم والحال غير المقوم والعلام فيه قدام **المسئلة**
الثانية في سبب ترتيب العناصر في ملكتها **فثيبه** من طن ان الهوا يطفو
 الماء لضغط ثقل الماء **النفسية** المحصول من الحكم انفقوا على ان يرض في المرز
 ويحيط باكثرها الماء ويحيط بالماء الهوا ويحيط بالهوا النار ويحيط بالنار العلك
 م الاثرون من الحكما زعموا ان هذا الترتيب طبيعي لهذه الارجام ومنهم من زعم ان
 الاجسام كلها طالبة للمرز الا ان لرائق اسبق اليه ومتى وصل الاسبق اليه طفا الاخر
 عليه فهذا هو السبب في هرب بعضها عن حيز بعض وربما امكن جعل هذا المذهب
 سوا لا على الدوام المسفم على هذا الفصل فان على هذا التقدير لا يلزم من هرب
 بعضها عن حيز بعض احداها بالتمتع بل يلغى في ذلك محورها احداها بالفعال والحفة
 ولما احس الشيخ هرب بعضها عن حيز بعض على احداها في الصور المصنوعة ما حاح
 في تقرير تلك الحقبة الى ابطال هذا المذهب واستدل عليه بان قال ارجسام كالكائنات
 اعظم كان منها الى اجازها الطبيعية اقوى وكل ما كان كذلك كان قبواها للسل القوي
 اصعب لما بيننا ان الميل الطبيعي عائق عن الميل القوي والشئ كلما كان العائق
 عنه اقوى كان وجوده اصعب فاذا ثبت ذلك فلو كان طفو الهوا على الماء فسوا
 كان كلما كان الهوا اشركا طفو على الماء فشر فعلنا ان ذلك الطفو طبيعي لا قري
 وطل المذهب الذي ذكره **واما قوله** وكذلك الحركات الغريبة به سائر انواع
 الحركة **المسئلة الثالثة** في بيان جوان الكون والفساد على العناصر الاربعة
فثيبه قد تبرد الانا باجم فيركم ندى **النفسية** المعصود من هذا الفصل
 بان جوان اللون والفساد على هذه العناصر الاربعة وبما استدلال بذلك على ان
 لها هيولى مشتركة واعلم ان العناصر لما كانت اربعة وقع فيها اثني عشر نوعا
 من اللون والفساد وهي هذه ضروره الارض ماء وهوا او نار او ضروره الماء

اضا

ارضا وهوا او نار او ضروره الهوا ارضا وما او نار او ضروره النار ارضا او ماء
 او هوا وليس لحدان يدعى ان سته منها منكرة لان انقلاب الارض ماء عن انقلاب
 الماء ارضا والارض من صم احدهما صحه الآخر الا بالبرهان ثم ان السبخ اصغر من هذه
 الاقسام على ايراد اربعة اقسام انقلاب الهوا ماء وثانيتها انقلاب الهوا ناراً
 وثالثها انقلاب الارض ماء ورابعها انقلاب الماء ارضا واعلم انه متى صحبت لاقسام
 الثلث يراولي بعد صم جمع لاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى
 الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هو اثبت ان هيولى الماء مثل
 هيولى الهوا وهيولى الارض المماثلة هيولى الماء المماثلة هيولى الهوا وجب ان يكون
 مماثلة هيولى الهوا لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهوا ناراً ثبت ان هيولاها
 مثل هيولى الل بال طريق المذخور فادرن هذه لاقسام الثلث كافيته في ان للعناصر
 الاربعة هيولى مشتركة فاذا ثبت ذلك ثبت سائر لاقسام ضروره ان ما صح على
 الس صم على مسله يعني ههنا الخات بلثم احدها ان لاقسام الثلث لما كانت كافيته
 في اثبات المطلوب فلما اذا اورد للشيخ قسما رابعا فانه من انقلاب الارض
 ماء وانقلاب الارض مع ان المطلوب يحصل بذكر واحد منهما وثانيتها ان هذه لاقسام
 وان كانت كافيته في المطلوب الا انه لو ثبت انقلاب النار هوا والماء هوا والارض
 نار المحصل المقصود فلماذا اختار للشيخ في اثبات هذا الاقسام التي ذكرها دون
 وثالثها انه لما اذا بدا ببيان انقلاب الهوا ماء وبني بانقلاب الهوا ناراً وثلث
 بانقلاب الارض ماء وربع بانقلاب الماء ارضا وما فائدة هذا الترتيب والجواب
 عن الاول ان الاقسام الثلث الاول اوردتها الشيخ بالمعصود الاول واما القسم الرابع
 فانه ما اوردته بالفساد الا ترى انه جعل كل واحد من لاقسام الثلث اصلا متفلاذا
 ستم ففي الاول قال قد تبرد لارنا ما يجد وفي الثاني قال وقد خلق النار بالنفخات

٦٣

وفي الثالث قال محل الجسام الصلبة واما في الرابع فلم يقل وقد مر ما جاريه بل لما ذكر
احلال الجسام الصلبة عطف عليه القسم الرابع فقال ما قد مر من جارية وهذا
منه بعبارة على انه انما ذكر الرابع لما بينه وبين الثالث من التعلق وان كان لاجابه
التي في نفس الامر المقصود واما الثالث في قوله ان الاقسام الاخرى وان كانت مفيدة
للمطلوب الا ان منها ما يعسر اثباته مثل انقلاب الهواء ارضا وانقلاب الارض نارا ومنها
ما يكون اثباته طاهرا جليا مثل مقابلات الاقسام التي ذكرها الشيخ بان من
المشهور ان الماء ينقلب هواءا بالتبخير لكن ليس من المشهور ان الهواء ينقلب ماء وكذلك
مشهور ان النار عند البرق تنقلب هواءا وليس مشهور ان الهواء ينقلب نارا فلو
ان السخ أثبت المطلوب بهذه الاقسام لان تمام الايضاح اما حصل ما يراد امثله
من اقسام التي اوردناها وصححها بالدلالة فيكون ذلك نطويلا من غير فائدة ولما صح
المطلوب بهذه الامثلة اسغف عن هذا الطويل واما الثالث فنقول انه انما يبدل
بانقلاب الهواء اما لان الطريق الجيد في التعليم ان سدا بالاسهل وروى الى الرصع
والسبب في زوال الصور العوائق الى الصور النارية هو احوال الرطوبة ولما كان
روايل الرطوبة الحارة عن الهواء اسهل واقرب الى الافهام من زوال الرطوبة عنه لاجرم
لان صور انقلابه ما اسهل من انقلابه نارا فهذا قدم عليه واما انقلاب الارض ماء
وهو اصعب تصورا فهذا الختم يشبهه بانقلاب الماء ارضا لان ذلك قد شاهد بعض
الناس فشبهه به اذ لا استبعاد وعجب ان يعلم ان اللام في امثال هذه
الامور افنا عن ضعف جدا ولولا اني التزمت استخراج العوايد من الفاظ هذا
الكتاب بنيتها المفصلة على وقوفي من هذا الكتاب لولم يفهم عليه احد من شفتي واني
ما اقدمت على اعتراض جزا او الاما كنت اجوز والاما يصعب زعماني مثل هذه
الكلمات **ونسرجع** الى المقصود فنقول هذا الفصل يشتمل على اربعة مباحث

الاول

الاول في انقلاب الهواء ماء واعند الشيخ في اثبات ذلك ههنا على وجهين وانا اقول
دراصة ههنا على افضل وجوه الاول لانا الفضي او الفحاشي او ما يشبهها اذا وضع
فيه ابر حتى يبرد جدا فانه يجمع على اطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لا تحلو اما ان
يقال ان الاجزاء المائية كانت مبعثرة في الهواء الذي يليها لكنها لصغرها وجذب جزيئات
لها ما كانت ممكنة من ان تحرق اتصال الهواء وينزل فاما اذا ابرد الاناء بالبريد جدا
حتى يبرد الهواء القريب منه ايضا جدا فزال السخونة عن تلك الاجزاء الصغيرة المبعثرة
في الهواء ثقلت ونزلت واجتمع على الكون قطرات وهذا هو السبب الذي ذكره صاحب
المعبر ويقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الرش مما داخله او يقال
ان الهواء انقلب ماء ووجه الحصر ان هذه القطرات المائية اما ان يقال كانت
ماء قبل احصائها على طرف الكون او ما كانت كذلك فان كانت ماء فاما ان يقال انها من
الماء الذي في الكون وهو الذي يكون على سبيل الرش او من الاجزاء التي خارج الكون واذا
عرفت احصر فنقول القسم الاول باطل لان تلك القطرات كلما جئنا بها اجتمعت
مرة اخرى ولو كان السبب ما قالوه لما كان كذلك لان المرة الاولى لما برد الهواء المحيط
بلكون وبردت جملة الاجزاء المائية المبعثرة فيه ونزلت على طرف الكون حينئذ
لم يبق في الهواء المحيط بالكون سبخ من الاجزاء المائية واذا كان كذلك وجب ان لا يجمع القطرات
مرة اخرى لتناثر انا كلما ازلنا تلك القطرات اجتمعت مرة اخرى وهو المعنى بقول
الشيخ كلما لفظته مدت فعملنا فساد هذا القسم واما الرش فهو ايضا باطل اما اول
فلان الماء الحار الطيف فيكون اقبل للرش لكن الامر المذكور لا يحصل في الماء الحار
واما ثانيا فانه القطرات انما اجتمعت على موضع من الكون فوق الموضع الذي تماسه
البرد والرشح انما يكون في الموضع للماء واما ثالثا فلان ذلك ايجد يكون صلبا بحيث
لا يحلل منه شي مع انه يجمع تلك القطرات بل كما كان ايجد بعد عن الصلابة ان المعنى

المذكور اتم وانما قال الشيخ وليس لا يكون الا في موضع الرشح ولم يقل لا يكون في موضع
الرشح لان المقصود ليس ان هذا الامر لا يحصل من الرشح بل في ان هذا الامر لا يحصل الا
من الرشح فلما نزل الفسيمان ثبت القسم الثالث وهو انه اسحال ماء فان قيل اذا
كانت برودة الاثنا تغلب الهواء ماء فلماذا لم تغلب الهواء المحيط به بالكليم ثم اذا انقلب
ذلك الهواء ماء لابدان يسيل ذلك الماء فحسد بنجدب اليه هو آخر لاستحالة الخلاء
فينقلب ذلك ايضا ماء حتى يسيل عظم بسبب ان برودة الكوز تغلب الهواء ماء فيقول
كهلان بلون السبب فيه ان الماء الطيف من الاثنا فيكون سحر عن الهواء الحار اشد
من سحر الاثنا فاذا كان كذلك فالاثنا اذا برد واحال الهواء الملاصق له ماء الصق
ذلك الماء بالاثنا وسحر عن الهواء منع وصول برودة جرم الاثنا الى الهواء فلا جرم لم يغلب
ذلك الهواء ماء ولهذا السبب متى ازلت القطرة الملتصقة بالاثنا حصلت عليه قطرات
اخرى ولقائل ان يقول يحسن بعلم بالضرورة ان تبرد الهواء المطيف بالاثنا بسبب
برودة الاثنا وببرودة الاثنا ليس اعظم من برود الهواء المحيط بالارض المحرك في
صميم الشتاء من برودة الهواء في الموضعين اللذين تحت قطبي العالم في الوقت الذي
يكون الثلج غاربة عنهم سنة اشهر فلو كان برود الهواء المحيط بالاثنا المذكور يقضي
انقلابه ماء فانه اذا انقلب ذلك الهواء ماء اعانت برودة ذلك الماء على برودة الهواء
المحيط به فيزداد ذلك الهواء برودا فيكون انقلابه الى المائية اقل وعلى هذا الترتيب
يلزم ان يغلب كل الهواء الذي هنالك ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان برود الهواء
لا يقضي انقلابه ماء فسطر ما ذكرتموه للحجة الثانية انه قد يكون صحو في ذلك
البحال وتامة اعلم ان هذه الحجة تجريبية فالشيخ حكى عن نفسه انه شاهد
الهواء الصافي اصفى ما يكون وعلى الجملة ما يكون في الثامن من الصفات انعقد دفعه من
غير بخار معد اليه او ضباب يساق نحوه وتصير سحابا ويلقى الارض ويرتكب

حاصل

عليه

عليه ثلجا معدار رمية في رمية فبصير الهواء صافيا ثم انعقد برود اخرى
ويلزم من هذا الدور انه سبب من هذا الوجه على تلك البقعة تلج عظيم لوساك
لعم واديا كبيرا وليس ذلك الا الهواء قد استحال ثلجا وما ولعائل ان يقول
الاعراض برود على الحجة الاولى لانهم ههنا مع مزيد اعراض ذكره صاحب المعنى
قال لخم ان يقال الاجزاء المنصرفة المنفرقة الى الجو البارد لما عرض لها برود هبطت
من فضا المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت وصارت سحابا ونزلت ثلجا ولو كان ذلك
بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء اولي
لان البرود يكون حينئذ اشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو عن المطر ابرد من يوم
نزول المطر ولان يلزم ان لا يحصل الصحو في اخر حدث في الهواء ولما لم يكن كذلك بطل
ما قالوه البحث الثاني في انقلاب الهواء نارا والدليل عليه ما ذكره من انه قد حلق
النار بالنفاخت من غير نار وليفهم سبب ذلك ان اليبس اذا نفع عليه ما يسهل في ضيق
الهواء ولم يترك ان يخرج ويدخل فانه عن قرب يتحول ما فيه نارا والبحث الثالث
في انقلاب الارض ماء والدليل عليه ما ذكره من انه قد جعل اجساد الصلبة مياها
ستائة يعرف ذلك اصحاب الجبل وليفهم ذلك ان انشاهد ان الملح يصلب سخونه
م اذا وضع في ندي اخل كل ماء ولذلك النوشادر فمن اراد حل بعض اجساد فليقلب
طبعه الى الملح بكثرة السحق او النوسادر به او ملجى محواه ولذلك قال
صاحب الاكبر باب الحل اجعل لبراشيا ملحا والتراب اذا حرق جلا ثم خالط الماء
فانه يحصل من مجموعها الملح الذي ينحل بالرطوبة بالكليم فهناك قد صار التراب ماء
والبحث الرابع في انقلاب الماء ارضاعا ما مر به مره واما ثانيا فلانه
قد شوهد مياها قد حرت من منادعها فانفقدت هناك اجسادا مخصوصة واعلم
ان هذه الادلل مبني على مقدمات محسوسة فمن لم يحسنها ولم يحدها لم يمكن الصديق

المذكور

بها ثم بعد تسليمها في صحة الالفية المركب عنها احاث كثيرة طوله ولقد وردت
اصحابنا عليه سؤالا آخر فقال انتم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقا الصورة
النوعه فلم لا يجوز ان يقال الماء اذا صار هواء فليس ذلك لان صورته المايه
قد زالت بل لان ليفينه من البروده والبله قد زالت وان كانت الصور المايه
باقية ولذا القول في ساير الاشياء التي ذكروها ومع قيام هذا الاحمال لا ثبت
الكون والفساد ثم نقول اذا است هذه المسائل الاربع ثبت ان العناصر
فانها لان نصف مادة كل واحد منها بصورة الارض فبحسب ان يكون لها هيول متركة
على ما سبقين **المسئلة الرابعة** في ان الاستقصات والاركان ليست
الا الاربعه المذكوره **اشاره وتقليبه** هذه اصول الكون والفساد في
علمنا هذا وهي الاركان الاربعه **التفسير** لما تقدم في صفات هذه الاجسام
الاربعه اراد ان يبين انها هي اصول الكون والفساد الموجودين في علمنا هذا
وانها هي الاركان الاربعه واعلم ان اعتبار كونها اركانا غير اعتبار كونها اصولا
للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جزء من العالم واصل الكون والفساد
هو الذي يكون مجالا لهما فكون هذه الاربعه اركانا امر يعرض لها بالنسبه الى العالم
وكونها اصولا للكون والفساد امر يعرض لها لا بالنسبه الى العالم بل بالنسبه
الى الكون والفساد واحدا باعتبارين معاير للتاني ثم ان الشيخ يبين اوله في هذا
الفصل انها هي الاركان في علمنا وثانيا انها هي اصول الكائنات الفاسدات
وانا قدم اوله على الثاني لان اعتبار كون كل واحد منها جزءا من اجزاء العالم حالة
طبيعيه عرفت لكل واحد منها بالنسبه الى العالم كله وكون كل واحد منها اصلا
للكون والفساد حاله له بالنسبه الى امر غير طبيعي له والامر الطبيعي مقدم
على الامر الغير الطبيعي فلا جرم كونها اركانا قبل كونها اصولا فلا جرم قدم بيان

لونها

هم

لونها اركانا على شان كونها اصولا فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله
وبالجري ان يتم بها عدة دوات الحركات المنسجمة حتى يوجد حفيف مطلق نحو الحواف
كالنار ويصل مطلق كالارض وحفيف ليس لمطلق كالهوا وقيل ليس لمطلق كالماء
بحاجه هنا الى بيان امرين **الاول** ان ثقله الثقيل والحفيف المطلقين وغير المطلقين
وما بينهما ان هذه الاربعه يتم بها عدة من اجسام المنسجمة للحركة فانما
سنا ذلك ثبت ان اركان عالمنا ليست الا هذه الاربعه **الاول** فالثقل
المطلق هو الذي لو لم يمنع مانع لا ينطبق مركز ثقله على مركز العالم حتى يكون
راسبا تحت اجسام كلها والحفيف المطلق هو الذي لو لم يمنع مانع لتحرك حتى تماس
سطحه سطح للثقل واما الثقل لارضه فانها تعتبر ذلك على وجهين احدهما انه
هو الذي بطباعه في اكثر المسافه المحده من حدى الحرله المنسجمه حرله الى الوسط
لكنه لا يبلغه وقد يفرض له انه يحرك عن الوسط مثل الماء فانه اذا حصل في حيز النار
والهوا يحرك منها الى الوسط ولم يبلغه واذا حصل في حيز الارض بالحقيقه وهو الوسط
يحرك عنه بالطبع لتقفوا عليه فلا جرم كان ثقيل اضافة من هذا الوجه وثانها
ان الماء اذا قيس الى الارض نفسه فكانت الارض سابقه الى الوسط فيصير
الماء عند الارض حفيفه فهو يكون ثقيل اضافة من هذا الوجه وهذا الوجه
وهو من اوله لكن مغايره فان هذا باعتبار انه وان شارك في حركته الى الوسط
لكنه يحلف عنها واما ذلك باعتبار انه لا يرد من الوسط احد الذي يرد الارض
بعينه واذا عرفت الثقيل المضاف ففسد عليه الحفيف المضاف وانما قال
الشيخ بقل ليس مطلق ولم يقل ثقيل مضاف اما اوله فلان الفضيه تصير منفصله
حقيقه بالعبارة يردون دون الثاني واما ثانيا ولان الوجه يردون من الوجهين
المدورين في شان ان يعمل الماء اضافي لا يفيض لونه عند الحقيقه اضافة لان حاصله

يرجع الى انه لا يرد حقيقته الوسيط وهذا ليس من اضافة في شئ فتسميته بالثقل
 الاضافي من هذا الوجه تكون مجازا واما تسميته بانه ثقل ليس بمطلق فهو على سبيل
 الحقيقة فلا يجرم كانت هذه العبارة اولي واما **بيان** ان هذه الاجسام كافية
 ان يتم بها عدة الاجسام المستعملة للحركة فلانك قد عرفت ان الحركة المحمودة الحقة
 اما الفوق واما السفلى وثبت ان الجسم يحرك الى جهة فاما يكون مطلوبه الحصول
 في نفس تلك الجهة او القرب منه فادن لاجسام المستعملة للحركة لا يمكن ان يزيد
 على هذه الاربعة لانها اما ان يكون طالب لنفس الفوق او القرب منه او لنفس
 السفلى او القرب منه وقد ثبت ان النار طالبة لنفس الفوق فممنوع ان يكون ههنا
 جسم آخر محال للنار في الماهية ويلون ايضا طالبه لنفس الفوق لما عرفت ان المكان
 الواحد لا يحق جسمان فلما كانت لا يمكن اربعة ودل واحد من هذه الاجسام
 لاربعة بحق واحد منها وجب ان لا يكون ههنا جسم آخر يلون ركنان ركان
 هذا العالم فثبت ان هذه الاربعة كافية في كونها اركان عالم الكون والفساد واما
بيان انها كافية في ان يكون اصولا للكون والفساد فلقوله وانت اذا تعقبت
 جميع الاجسام التي عندنا وحدتها منتسبة بحسب العليم الى واحد من هذه واعلم
 ان المراد منه ان الاستقراء يتبع احوال المركبات في حالتها تركبها والخلالها يدل على
 تركبها من هذه الاربعة وانه لا بد وان يكون واحدا من هذه الاربعة غالبا عليهم
 واما بيان ذلك الاستقراء فهو الطريقة التي يذكرها الاطباء في كتبهم في بيان الاستقراء
 اربعة وهي مشهوره فلا حاجة بنا الى ذكره وههنا **بحث** في كون النار جزا من المركبات
 وعرضه من وجهين احدهما ان النار العظيمة سطفت عند وصول الماء والارض
 اليها فالاجزا الصغيرة النارية التي هي من اجزا البدن التي هي معونة في الارض الارضية
 والمائية الغالب اول الانطفا وثانها ان الاجزا النارية اما ان يقال انها نزلت

من اجسام الكون

ان

عن

عن كفة الاثير واختلفت بالمنى الذي يلون من البدن وفعال انها تكونت ههنا
 اعني في المنى والاول باطل بان نزولها على كفة الاثير قسري فلا بد من قاسر ولا يعرف
 قاسر يعض ذلك والساني باطل لان انقلاب غير النار نار انا يكون عند حصولها يقوى
 الاستعداد لقبول سائر الصور النارية ويضعف الاستعداد لقبول سائر
 الصور والحرق الذي لا يكون نار اذا كان مخلوطا بعن النار فان استعداده لقبول
 النار اصعب من استعداد لقبول غير النارية فيسحقيل والحالة هذه انقلابه
 نار فان **بيان** لما ذمى الشيخ هذا الفصل بانه اشارة وتبيينه فنقول **الاجمع**
 انه بين مطلوبين احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركان هذا العالم وهو
 برهاني وهو المراد من اشارة وباتهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اصولا
 للمركبات وهو استقراي وهو المراد من التبيين **المسئلة الخامسة** في كيفية
 تولد المركبات عن هذه الاربعة **تبيينه** هذه مخلوق منها مخلوق باخرجة تقع على
 نسب معدة **التفسير** لما تكلم الشيخ على العناصر لاربعة وحوالها اراد في هذا
 الفصل ان يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات انما مخلوق من هذه الاربعة
 لاجل امتزاجها للمزاج لا مطلقا بل شرط ان يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصه
 فيكون الامتزاجات الواقعة على تلك النسب كل واحد منها سببا لاستعداد المادة
 لقبول خلقه معين وللخلق عبارة عن مجموع الكون والشكل فان هذين الامرين
 اذا انفارنا حصل ههنا شئ واحد به يقال ان الشئ حسن او قبح الصورة والجناس
 للعالم للمركبات بلث المعدنيات والسات والحيوان ثم ان المزاج كل جنس عرضا
 وله طرفا افراط ونفريط متى جاوز ذلك بطل المزاج وعرض النوع من عرض الجنس
 وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من عرض مزاج ذلك النوع
 وعرض مزاج الصنف جزء من عرض مزاج ذلك الصنف ولذا القول في العضو وهذه

الصورة

أجله في تفسير قوله هذه خلقها ما خلق بامرجة نفع فيها عا ثب محله معده
لخلق محله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان واجناسها وانواعها ثم اعلم
انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من انكر والابد في هذا المقام من دلالة
فاطحة والشيخ ما ذكر واما قول **ولكل واحد من هذه صور مقومه منها سمعت**
كيفياتها المحسوسة فالمراد لكل واحد من هذه العناصر الاربعة صورة مفومه هي
مبدأ كيفياتها المحسوسة كالصورة النارية عن الحرارة واليبوسة والصورة المائية
عن البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصورة النوعية قد مضى في النمط الاول
وذكرها هنا ايضا على اثباتها **لدينا دليلين** الاول ان دعوات الكيفية المحسوسة مع الصورة
النوعية باقية فان الماء قد سخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول المعان عنه
مع ان ما ينشأ باق في الوقتين وهذه الحجة لا يمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست
صورها النوعية فان النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة حتى يمتشي في هذه الحجة
وكذلك الهواء لا يبقى هو بعد زوال الميعان عنه ولررض لا يبقى ارضا بعد زوال
اليبس **الثاني** وهو الحجة العامة ان هذه الاربعة بعين الاستدلال والضعف
والشي من الصور يعادل للاستدلال والضعف اما الصوري فظاهرة واما الكبرى
فالفرد المعبر في النجوم ان ذال فقد نفل المقوم فلا يكون ذلك انقفاصا للمقوم
بل بطلاناً له وان لم يزل بل الزايل ما واد ذلك لم يكن الاستدلال الذي ان حصل في
دات الفصل بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الاردياد ثم ذكر بعد
هذا الفرق بين الصور وبرا عراض ان الصور مقومات للهوي ومعنى المقوم قد تقدم
في باب تعلق الهوي بالصور واما الاعراض فهي لواحق بلحق الشيء بعد تقومه فهي
هي يكون مقومه بالمحل ثم ما ينشأ ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر
تنبعث عن الصور المقومه لما هيته وقد ثبت فيما مضى ان حرارتها الطبيعية وشكلها

الطبيعية

صادر عن صورها النوعية وكان الحق عنده استحالة ان يكون للشي استحالة ان
لشي الواحد صور كثيرة معومة في درجة واحدة لاجرم نبه ههنا على ذلك هذه
الاشكال فدرع انها باسرها تدفع عن بلاد القوي الطسعة الحقيقه واعلم ان
القوه الواحد عندهم الثمن الواحد الاعلى سبيل العريب فمن ان كانت
القوه الطبيعية واحدة كان باسرها في عرض واحد ثم بواسطته في عرض آخر واد ا كانت
الصور كثيرة ايضا لا يتربط على هذا الماويل فان قيل المقصود من هذا الفصل
بيان امر المزاج فلماذا استعمل فيه بالفرق بين الصور والكيفيات فنقول **لو**
ان صورة كل واحد من العناصر معانها لكيفياتها والاستحال المزاج سانه هو ان
المقضى للعنصرين اذا مترجا ولا بد وان يتفاعل كل واحد منهما عن لآخر فلا مخلو اما
ان يكون التفاعل احدهما عن لآخر قبل التفاعل الاخر عنه او معه **والاول** محال
لانه اذا التفاعل احدهما عن لآخر صار المنفعل مغلوبا والمعلوب بعد ضروره مغلوبا
يتخيل ان يصير غالباً فيستحيل ان يتفاعل للعالب عنه **والثاني** ايضا محال لان
انكسار كل واحد منها معلول سورة الاخر والعله مع المعلول في الزمان فلو كان
انكسار كل واحد منها نا الاخر مع انكسار الاخر به والاسر موجود مع المنكسر لم وجود
سوره كل واحد منها حال انكسار سوره كل واحد منها وذلك محال فثبت انه لو لم يكن
صور هذه العناصر عراضها الاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور عراض
صح ان جعل انكسار كيفية كل واحد منها معللا بالصورة المقومه التي للاخر فاذا ن يكون
الانكسار ان حاصلين مع المنكسرين ولا يلزم منه محال فلاب ان القول بالمزاج
لا يحقق الا بعد سوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياتها المحسوسة لاجرم
اورد هذه المسله ههنا **اما قوله** اذا مترحت لم يفسد قولها والا فلا مزاج واعلم
ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا مترحت نطل بالكل واحد من الصور النوعية وحصل

لمجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مفضيا للفساد
الغوي لاستحالة حصول المزاج فتكون وجود الشيء موديا الى عدم نفسه وهو محال
الشرطي ان ياتر بعض اجزا الممتزج في البعض اما ان يكون قبل تاثر الآخر فيم تحنذ
لاحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والآخر معلوبا واما ان يكون معا فلنم ان يكون
الصورتان موجودتين حال لونهما معدومتين وذلك محال فاذا كان المزاج موديا
النه كان المزاج ايضا محالا فثبت ان عمل المقدسين يلزم مما ذكره نفى المزاج صحح كلام
للسخ والى فلا مزاج **واما قوله** بل اسحالت في كفيها المتضادة المنبعثة عن
قواها متفاعلة فترحتى يكتسى كفييه متوسطة توسطهما في حتما يتشابه في اجزا
وهي المزاج **فاحتم** انه لما اورد المذهب الباطل في المزاج واطله ذكر بعده ما هو
م في هذه الالفاظ فوايد احدها انه قال اسحالت في كفيها ثانيا ولم يقل اسحالت كفيها
لان لاستحالة الكيفية والحركة في الكيف ليست عبارة عن غير اللف فان ذلك محال
بل هو غير الموضوع في الكيف والفرق بين الامر من مشهور وتاثرها ان المصادق منها
الموجود ان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا اجتماعان فيه وسنما غاية الخلاف
ومجب ان لا تعتبر في الضدين همتا لونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل اسحالت
في لغتها المتضادة شاملا للمزاج لاول والمزاج الثاني اذ كفييات عناصر المزاج
الساقي لا بد وان يكون مكتسورة الشورة بسبب المزاج لاول فحسدا يكون همتا غالية
لخلاف والثاني ان قوله متفاعلة فيها يعنى للعناصر تكون متفاعلة بصورها
النوعيه في تلك الكيفيات **وزايعها** ان قوله حتى يكتسى كفييه متوسطة توسطها
ما في حتما يعنى به كفييه متوسطة مثلا من الحرارة وللرودة بحيث يتبرده
بالفاسر لا الحار ويشحى بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد يكون اقرب الى احد الطرفين
منها الى الطرف الثاني وقد يكون ابعد ومراتب القرب والبعده غير متناهية وخاسرها

قوله

قوله في اجزائها وهو المزاج فيه دقيقه وهي ان الجسم احداث بالامتزاج مركب وطبايع
لواحد من الاجزا باقية كالحا فادن بر اجزا جاصلة فيه بالفعل فيكون الكيفية
العامه محل واحد من تلك الاجزا غير الكيفية القايمه بلجز الآخر ولكنها بلون متشابهة
لان كفييه كل واحد منها قد فترت عنه سورتها بلون النار دة عند فطورها مشابهة
لحار عند قوتورها فهذا هو المعنى بكونها متشابهة **المسئلة السادسة** في
اثبات الاستحالة **وهم وثنبيه** ولعلك يقول اسحاله ايضا في الكيف والصورة
للتفسير لما رجع حاصل القول في المزاج الى انه كفييه محدث عند اسحاله مخصوصه
للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة لينفع عليه القول بصحة المزاج واعلم
انه لما دلت العناصر اربعة ولحل واحد منها كفييتان وحين يكون همتا الاستحالة
ثماشم ههذه اسحاله لارض رطبا او حارا اسحاله الماء حارا او يابسنا استحالة
الهوا باردا او يابسنا اسحالة النار باردة او رطبه ثم انه لا يلزم من صحة استحالة جسم
الى كفييه جسم آخر صحة اسحالة ذلك الجسم لآخر الى كفييه لاول مثلا لا يلزم من صحة سخن
الماء تبرد النار لان النار والما مختلفان في طبيعيتها فلا يلزم من صحة اتصاف
احدهما بكفييه لآخر اتصاف لآخر بكفييه لاول لان المختلفين لا يحب تشابههما في العلم
والشيخ لم يذكر همتا ولا في شيء من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسنا
والبابس رطبا بل قد اعرف في الشفا ان ذلك لم يصح بالدلالة ولا دلالة ايضا على
صحة استحالة النار باردة والهوا صلبا بل يدل على ان النار يصير ايضا على سبيل
التكون بمعنى ان الصورة النارية يزول ويحدث الصورة الارضية ولكن لم يدل على ان
النار مع تقاصورها النارية بل ان يزول عنها الحرارة ويحدث فيها البرود بل الزكي
منه همتا صحة ضرورة الماء حارا مع بقا الصورة المايية وفيه ايضا اشارة حفييه
الى اسحاله الحار باردا ولكن اثر البرد في الصورة لاولي ثم اعلم ان منكرو استحالة

انفقوا على الخدم الماء لم يتسخن قط بل الذي يسخن بخار نارته اجزا نارية مخالطة لتلك
الاجزا المائية ثم انهم بعد ذلك تحزنوا جزيين منهم من زعم ان اجزا نارية وردت
على الماء فخالطته فلما اخلطت الاجزا الصغيرة جدا من الجار والبارد اجتنبت بالكل
كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزا النارية كامنة في حرم الماء في ارضيا الارضية
التي تحرق فلما برزت عن الكون اجتنبت والعرض من هذا الفصل ابطال القول
القول والتشبيح ذكره هنا في ابطال ذلك وجوها خمسة **الاول** ان المحكوك
والمخلخل والمختصض قد عني من عرض نارية غريب علمه واعلم انه لما اراد ان
سكن ان الماء يبرد في سخنان مع طبعهما وكذلك الهواء قد سخن فوق ما يستحقه
وطبعه الهوايه دلر الفا طاب لثه نبه ما على هذه المطالب فالمجكوك هو الجسم
الصلب الارضى الذي كاسه جسم آخر كذلك كاسه قوته فهذا الجسم قد يسخن
من غير وصول نارية غريب اليه واما المخلخل فقد علمت ان المخلخل قد يكون من باب
الوضع وهو انفساش الاجزا وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد
بالمخلخل هنا هذا الماني ومن الحج على الكبر بالنفخ الكثير ومنع من وصول الهواء
الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخللا وليسيب سخن فوق ما يستحقه الطبيعة الهواس
واما المختصض فهو الماء والجسم الذي يعلب عليه المائية فانه اذا حرل كثيرا سخن
فمذاهو القايد وهذه اللفاظ الثلثة التي هو انا اذا سخنا ما بين متساوين
في الرقة والكورة في انايين احدهما متخلخل والاخر مستصحف فلو كان سخن الماء عبارة
عن نفوذ الاجزا النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزا النارية في الانا المخلخل اسهل
من نفوذها في الانا المستصحف لان سخن الماء الذي في المستصحف اقل ولما ان شبه
سخن الماء في احدهما الى الاخر الى الماء الذي في الاخر كنسبه احدهما الى الاخر المخلخل
ولا سخن فمالم يكن كذلك علمنا ان السخن ليس للنفوذ المالث هو انا اذا املانا

الانا

الانا من الماء وصمنا راس الانا ضمنا شديدا وكان الانا معدوم المناقد فهذا
الانا لا يخرج منه شيء من اجزا الماينه وان حرج منه فانه يكون قليلا واذا كان
كذلك امتنع ان يدخل فيه شيء من اجزا النارية فيه اللهم اللهم الا ان يقال
الذي يكون فيه ليصر مقدار ولكن المانع من الاستحالة لا يكونون بذلك واذا
كان كذلك وحب في مثل هذا الا ان لا سخن فانه من الماء وان تسخن فاما يتسخن
قليلا فمالم يكن كذلك بل كان سخن الماء الذي في هذا الانا وفي من سخن الماء المحصور
في الانا المخلخل المفتوح الراس علمنا ان السخن ليس لما قاله **الرابع** ان الفهمه
اذا ملئت ماء وسد راسها سدا وثيقا ثم او قد حثها فاعظمه فانها تنشق
ويخرج منه صوت عظيم مع ان لكسرها فيه من الماء قد انقلب نار او هذه الحجة قد
جعلها في سائر مواضع د لبل اع الكون دون بر استحالة **الخامس** ان الحمر يبرد ما فوقه
مع ان الاجزا الباردة لا تصعد ولما قيل ان يقول الذي سرد فوق اجلا ليس
الاجسم ارضي وهو ارضي اما الجسم الارضي فهو بارد بطبعه فيكون يبرده ليس بالاجسم
بل بالطبع واما الهوا فانه ان يدت انه بارد بالطبع لم ينفع بالحجة المذكورة وانه ثبت
انه حار لم يحج ال هذه الحجة فانه لا شك في ان الهواء قد يبرد واذا كانت طبعه يفيض
كانت يبرودت على سبيل الاستحالة **ونسرج** الى شرح المثن اما الفاظ السؤال
في بيته **واما قوله** واعتبر حال المحلول والمخلخل والمختصض حتى من عرض وصول
نارية غريب اليه فهو الحق برهولي **واما قوله** واعتبر حال المسخن في مستصحف وفي
متخلخل هل يمنع الاستصحاف نفوذ ما سخن بالنسبة فيه على نسبة قوامه فمذاهو
الحجة الثانية قال صاحب الصحاح استصحف الشيء اي استحك ومعنى الهم اعثر
الماء من المسخن احدهما في انا مستصحف والماني في انا متخلخل فان الاستصحاف يمنع
نفوذ اجزا النارية التي لا يتسخن الماء الا نشوها فيه عند الحصر وكان يلزم ان



لا يتسفن فيه **واما قوله** وهل الامتلاء من مصمم معدوم المتفد مع البلاغ في
 التسمين لمنع الفسوا اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلصه كما قد فاشر بعناده
 فهذا هو الحق الثالث ومعناه ان الانية التي لا تكون فيها منفذا اصلا لو ضمنا راسها
 لشيء مما وثقا فانه لا يخرج منه الا العليل وحده لا عشوا فانه من اجزاء المارة الا
 العليل فان حبان الشند السخن **واما قوله** فانظر ما مال الجهد سرد ما فوفده والبارد
 من اجزائه لا يصعد لعله هو الحق الخامسة **وهي وقليب** اوله ان يقول ان النار
 كما تم **للتفسير** العرض من هذا الفصل ابطال القول باللمون وانما قال يبرزها
 اكل والمختصه ولعل ذكر الخلة لان الحاجة الى الكون انما كانت في اكل والمختصه
 لانها تسخن جسم بارد اما الارض والماء فالحج الى الكون وانما الخلة فانها تسخن
 الهواء ولا حله هم في الكون ان لم ان يقولوا الطبع اذ لم تكن ممنوعه بالعوان
 فانها فعل الفعل اقوى الوجود واذ كان لذلك كان ناسر الخلة في نصيب الهواء عما يحاط
 من بررضيه والماء به ثم انه سخن بمحض طبعه وليس ذلك من الاستحالة في شيء واذا
 كان كذلك كان احسن مجازا الى القول بالكون في اكل والمختصه ولا حاجة به اليه
 في الخلة **ثم نقول** ان الشيخ اطل المون باننا نعلم بالضرورة ان النار التي تحترق
 في حرم الزجاج الذي يقال ان كانت موجودة في غير كونها شفاقة اذ الطبخ
 اذ الشفاقة لا يمنع من روية ما فيه وما وراه ولو كانت النار في المحتوشه عند ذوبانه
 موجودة فيه لكانت محسوسا ونعلم بالضرورة انارية المنفصله عن خشب العضا لا يمكن
 ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل له ليس فيه من النارية الا التاني بعد البحر كان
 ذلك دعوى فسادها بالضرورة اذ لو كان فيها اجزائا نارية كما منه لكان من الواجب
 ان يظهر تلك الاجزائا الكامنة بالرض والحق اذ المدعى لما كان وجودا من محسوس
 كان عدم اجناسه به دليلا على عدمه ولعل ان يقول **هذا باطل بالادوية**
 الحارة

عنا

نقوله

الحارة كالافريون فان جوارها انما كان لما فيها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لا
 يظهر للحس عند السحق والرض فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في هذه المسئلة فان
 قالوا الافريون واستبهاهه ليس فيه شيء من اجزاء النارية لكن خاصيته
 لسفح سخوته القوية في بدن الحي عند انفصاله عنه كان ذلك قولاً بانه سخن
 باخاصية ابا الكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر الاطباء لا يقولون به
المسئلة السابعة في احكام النار **فكتم** اعلم ان اسنضاه السايورة
التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان النار البسيطة غير ملونة ولا مريية
 وانما يصير مريية اذا علقت جرم ارضي يتفاعل بالضوء عنها واحس على ان النار بسيطة
 لالون لها باق ان ترى ان اصول الشعلة شفافه مع ان النارية هناك اقوى فذلك عمل
 ان النار البسيطة لالون لها واستدل على ان النار الملونة ليست نارا بسيطة
 بل ناراً متعلقة بجسام ارضية بان الموضع المحسوس من النار وهو الصنوبرة المتصفه
 منع لها ظلمة عن مصباح آخر والطل لا يقع الا للاجسام الارضية فان قيل للعود
 عن الامر من واحد وهو ان اجزاء النارية عند اصول الشعاع منتشرة غير
 متصفه فلا جرم لم يحس بها واما عند اتحاد الصنوبرة فانها يالون متصفه
 مكثرة فلا جرم يحس بها وصارت مانعة من وصول ضوء مصباح آخر الى ما وراها
ثم نقول هذا باطل لان مبدأ النار هو اصل الشعلة والشيء في اصله ومنبعه
 يكون اقوى من ذلك الموضع فنثبت بما ذكرنا ان النار البسيطة شفافه واذا عرف
 ذلك فنقول انظروا النار مع عا وجهين احدهما استحالة النار المركب نارا بسيطة
 فيئذ يزول الضوء ويصير شفافا وهذا هو السبب الاكثري في انطفاء النيران التي
 يحس بها تحت الفلك وهو الشهب وللثاني استحالة النارية هو انفصال
 الكثافة لارضية دخانا وهذا هو السبب الاكثري في حصول الانطفاء عندنا واعلم

١٦٥

انه كلما قربت النار قل الدخان لان النار اقدر على حالة الارضية بالنهار فارجح
بلون الدخان في النار القوية اقل منه في النار الضعيفة وهذا منتهى الضاع على ما
يمكن ان يحجج به على ان النار في نفسها شفافه لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن
الاجزاء الارضية ونرى انها كلما كانت لراحتها اقل كان الصوء والحمة والهبية اقل
علمنا ان الصوء انما تحصل بسبب محالطة لجزء الارضية **واما قوله** وهذه النكتة
غير مناسبة فالمراد ان اللام كان في المزاج وبسببه تكلمنا في الاحتجالة وابطال
القول بالكمون والبروز واما اللام في ان النار غير ملونه فهو غير لائق بما مضى بحسب
النوع لان كلامنا كان في المزاج وهذا ليس من ذلك في شئ وللمنة لا يتقبح حسب اجتناب
اذ هذه المسئلة بلحثة عن شئ من اجوال العناصر فان المسائل التي قبلها ايضا باحتم
عن ذلك وعما في الكتاب بعد اطلاق علمنا ذكرناه عن الشرح **المسئلة**
للمسئلة في ذكر حكمة الله سبحانه وتعالى في خلق العناصر **قديس** اطرا الى حكمة الصانع
بدا في خلق اصولها **للقسائم** لما من الشيخ ان هذه المزاجات انما تتركبت
من اصول اربعة بن حكمة الله سبحانه وتعالى في ذلك وهي انه خلق من هذه
العناصر اربعة امزجة مختلفة واعد كل مزاج بصورة توحيه وجعل اخرها
عن ابعث ابدال ابعث الصور عن الكمال واقربها الى ابعث ابدال مزاج لانه نشان لسائق
نفسه الناطفه تعلق الذبيرو والنصف والشيخ جرى في هذا الفصل عن قانون
الخطابة والافكل مزاج لذاته فهو متعدي لقبول صورة وما كان ثابتا للشئ لذاته
استحال ان يكون يجعل غيره ومثال ذلك ما بينه في اول النمط الحامس ان وجود
المحدث وان كان بفعل فاعل لانه كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل فاعل بل لذاته
فذلك وجود المزاج وان كان بالفاعل ولكن استعداده لقبول الصور النوعية
ليس بالفاعل لذاته والصا وعلامه مشعر بان المزاج كلما كان اقرب الى ابعث ابدال

كانت

كانت الصورة احاصله له اهل وهذا فيه بحث فان المباحث الطيبة شهدت
بان عدل الاعضاء الاصابيح واحرجها عن ابعث ابدال القلب وكان ينبغي ان يكون
معدل تلك الجلده لقوة الحيوة والنطق اول من قبول القلب والروح لها ولو كان
لذلك لان العصور الرئيس تلك الجلدة لا القلب ولما كان ذلك بطلا بطل ما قالوه
النمط الثالث في النفس الارضية والسموية **للقسائم** اما النفس فقد
ذكرنا في تعريفها انها كمال اول لجسم طبيعي الى دي حوة بالقوه وشرح هذا الرسم مشهور
في كتب المتقدمين وسائر كتبنا المصنفه في هذا العلم وانما قال في النفس الارضية
والسموية ولم نقل في النفس مطلقا لان عند الشيخ اسم النفس لو فسر على وجه
سدرج منه النفس الفلكية لم يندرج فيه النفس النباتية وبالعكس وتفسير
ذلك مشروح في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق اسم النفس على الارضية
والسموية بالاستراكال المحض فارجح لما ذكره لم يعترض عليه بل اردفه بما ينزل
الاشتراك ثم اعلم ان اللام في هذا النمط على اقسام ثلثه ويشتمل كل قسم
على مسائل تأتي على شرحها ان شاء الله تعالى **القسم الاول** في بيان ان النفس
ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وانها واجده وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى في بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيه فصول اربعة **قديس**
ارجع الى نفسك ونامل هل اذ اذ كنت صححا **للقسائم** اعلم ان الحق عند الحكماء ان الذي
يسير اليه كل واحد منا الى نفسه وذاته بعوله انا ليس بحسم ولا حال في الحسم والمقصود
من هذه الفصول اثبات انه ليس بحسم واما المقام الثاني وهو انه ليس بحال
في الجسم فذلك سائر بعد ذلك فنقول الدليل عليه ان الذات المحصورة
للانسان قد يكون معلومه حال ما لا يكون شئ من اعضائه معلوما وذلك يقضي
ان يكون ذاته مغايرة لكل اعضائه بيان لاول من وجهين فتارة ندعى

والجد من خ

لم يتكلم
ان كان

انه يحمل الانسان عن اجوال ذاته المخصوصة ثم يبنى عليه العرض وقارة
تدعى ذلك ولكن سبب ان الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن
كل اعضائه اما المعام الاول فهو المقصود من هذا الفصل والابد اول من تقدم مفدا
وهي ان للانسان مراتب في الفطنة فاو لها ان يكون صحيح المراج بحس بالمحسوسات
وبعلمها وانها حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والحس الطاهر منه صحها وثالثها
حال السكر فان العطنة فيها اشد اختلا لا لان الخواس الماطنة محتلة في هذه
الحالة ورابعها ان تعرض للانسان لونه بحيث لا يصل اجزاه ولا تلامس اعضاءه
بل يكون اعظاه منفرجة ومعلقة لحطة ما في هو اطلاق فان في هذه الحالة لا
حصل له شعور بغيره وانما فرضنا لونه بحيث لا تنصل اجزاه لان اجزاء الحيوان
اذ كان بعضها موصلا لبعض حصل لكل واحد منها شعور مما اتصل به فيكون في تلك
الحالة له شعور بغيره ولهذا السبب بعين فرضنا ان لا يتلامس اعضاءه ثم
متى كانت اجزاه غير متصلة واعضاه غير متلامسة كانت الاعضاء والاجزاء
منفرجة لا محالة وانما فرضنا كونها معلقة في هو اطلاق اما كونها معلقة فلا يلو
كانت موضوعة على جسم صلب لا يفعل عنه حصوله الشعور واما هو الاطلاق
فلان الهواء لو كان حارا او باردا او متحركا او غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة
فيه شعور بتلك الكيفيات فحصل لها بغيرها شعور وهذا هو القابله في المراتب
التي ذكرها الشيخ وانه لم قدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد ان اطلب في ذلك
هذه المراتب ادعى ان الانسان في جملة هذه الاجوال ابد وان يكون لانيه ذاته
اي لونها موجودة فاذا رجع حاصل كلامه في هذا الفصل الى ان الانسان لا يفعل
عن ادراكه لذاته في شي من اجواله ثم انه لم يبين ان هذه القضية اوليه او يحتاج
الى البرهان وسعد بران يكون بحاجة الى البرهان فلم يذكر حجة اصلا عليها

فاذن ٢

ولم

ولم سبب ايضا ان الانسان وان كان لا يفعل عن ادراك ذاته لكنه هل يمكن ان يفعل
عن ادراك ذاته ام لا واذا كان كذلك وجب ان يتكلم في هذه المباحث فنقول
اما ان تلك القضية هل هي اوليه ام لا ويشبه ان لا يكون اوليه لانا اذا عرضنا
على عقولنا هذه القضية وهي اننا ندرك نفسنا حال النوم والسكر وعند تفرق
الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الال اعظم من الجن لم نجد القضية الاولي في
الجلا والظهور مثل القضية الثانية بل اوصاف انا اخذ القضية الاولي مشكوكا
فيها فاذن لا بد من تصحيحها بما يحجه واعلم ان كل ما ذكر على انه ممنوع على الانسان
ان لا يدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدل لكن ليس كل ما دل على انه يدرك
ذاته ابدل فاننا لو فرضنا عا فلا عن ادراك ذاته ثم قدرنا وصول مولم او ملذلة مثل
ان يضرب او يقرب اليه النار او يمنع من وصول النسيم الى قلبه فلا تخلوا اما ان
حصل له به شعور ولا حصل له به شعور فان لم يحصل له به شعور فهو ميت ليس
حى وان حصل له به شعور فاما ان يكون شعوره بالمولم او الملذلة من حيث انه مولم
وملذ او من حيث انه كذلك فان كان الاول لزم احدا من اما ان يكون لا ينقبض
عما يوذيه او ينقبض عما يوذى غيره مثل ما ينقبض عما يوذ به لان ما يوذى غيره
يشارك ما يوذيه في اصل كونه موديا فشعوره بهذا القدر ان كان ينقبض الانقباض
والنالم وجب ان حصل الانقباض والنالم من شعوره بانه حصل لعينه ما يوذيه
وان كان البعض لا ينقبض فقد بطل هذا القسم بعين القسم الثاني لكن علمه بانه
يوذيه علم باصافه المودى والعلم باصافه امر الى امر مناخر عن العلم بل واحد من
المصافين يوجب ان يكون علمه بنفسه حاصل قبل علمه حصول ذلك المودى
له فنتب بهذا ان الانسان لا يفعل عن ادراك ذاته واعلم ان هذه الحجة لبعض
ان يكون حال لو سائر الحيوان كذلك ايضا واما الذي يدل على امتناع ان يفعل

شعوره

تدعى ان الانسان

علم

الانسان عن ادراكه لذاته هو ان يقال لا ادراك عن حصول ماهية المدرك
 في المدرك فعلى بذاتي اما ان يكون عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي
 وهو محال لا محالة للجمع بين المتشابهين ولانه ليس لحد ما بالجمالية اول من العكس
 لتشابهها في الماهية فلو لم يكن ذلك واحدا من محالها ومجالها واما ان
 يكون عبارة عن مجرد حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حضور عند نفسه
 يحتمل ان يسدل بالغيبة فاذا ادراك الشيء لذاته سخيلا ان يتبدل بالغيبة
 وهاتان الحجتان غير برهانيتين واولى اضعف فهذا هو الكلام في ان برهان
 لا تغفل عن ذاته قط **قريب** ما اذا يدرك ذاته وقبله وبعده **التفسير**
 لما ذكر ان برهان شاعر بذاته دائما اراد ان يبحث ههنا عن الشاعر ما هو وللشعور
 ما هو فذكر في الفصل اقسام الساع من برهان بذاته اما ان يكون هو الحواس الطاهرة
 وهو المراد بقوله ابري المدرك احد مشاعر مشاهدة ولما ان يكون غير الحواس
 الظاهرة سوار كان ذلك الشيء هو العقل والقوى المدركة الباطنة وهو المراد
 بقوله ام عقلك وقوة غير مشاعر وما يناسبها ثم انقسم هذا القسم الثاني الي
 قسمين آخرين لانه لو كان الشاعر من برهان بهو يتغير مشاعر الحواس الطاهرة
 فاذا كان ذلك الشيء لملك الهوية اما ان يكون بوسط او لا بوسط فاحاصل ان الشاعر
 من برهان بذات برهان اما ان يكون هي الحواس الظاهرة او غيرها فاما ان
 يكون شعوره سلك الهويه بوسط او بلا وسط ومقصوده ان يبطل القسمين
 الاولين حتى يبقى القسم الثالث فاما ابطل القسم الاول فتلك لانا في الفصل
 الذي قبل هذا الفصل فرضنا بطل الحواس عن العمل والاجله فرضنا برعضا غير
 متلامسة بل معلقة في الهواء الطلق واما ابطل القسم الثاني فقد البقي فيه
 ههنا مجرد الاستبعاد انه في الفصل الرابع من هذا النمط اقام الدليل البرهان

والاعمال
 المشابهة
 فالشاعر

المشابهة

على بطلانه هذا لفهم ما في هذا التنبيه **تنبيه** احصل ان المدرك منك هو ما يدركه
 بصرك من اهابك **التفسير** لما بحث عن الشاعر ان يبحث عن المستعور به فقال
 ذلك الشيء اما ان يكون هو الاجزا الطاهرة او الباطنة ثم انه ابطل الاول بوجود احد
 ان الاجزا الطاهرة لو انقضت فان برهاننا نجد نفسه بعد ذلك النقصان عين
 ما كانت قبل ذلك النقصان وهو المراد بقوله فانك ان سلطت عن اهابك كنت انت
 ومانهما ان الشعور بالاجزا الطاهرة لا حصل الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام في
 برهان الذي بطل حواسه وهو المراد من قوله كنا في الوجه الاول من الغرض
 اغفلنا الحواس عن افعالها واما القسم الثاني فهو باطل لانا لا نعرف شيئا من اجزا
 الا بالشرح مع انا قبل ذلك الشرح مالنا غافلين عن ادراكنا لانفسنا واما
 القسم الثالث وهو ان يكون المستعور به شيئا من الاجزا بل اجمل ولا يحلوا اما ان
 يكون المستعور به حله مطلقه او هذه الجملة والاول باطل لانه ليس معلوم من نفس
 جملة بهمة وذلك طاهر مما يحتمل من نفسك والثاني ايضا باطل لان ادراك هذه
 الجملة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن
 اجزا الجملة فثبت مما ذكرنا ان برهاننا قد علم اينته حال ما يكون غافلا عن بدنه
 وعن جميع اجزائه والمعلوم عن باليس معلوم فادن هوية الانسان ليس يحكم وادالم
 لكن جسمالم يكن من الامور التي يدرك بالحس والبقوه التي تشبه الحس وما يناسبه
وامم وتنبيه ولعلك تقول اما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فحي اذن
التفسير لما ذكر في التنبيه الثاني ان الشاعر من برهان بنفسه اما بالحس
 او غيره فان كان غيره فاما بوسط او لا بوسط ثم ابطل الاول بما مضى في اول
 ههنا ابطل القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الشعور بواسطة شيء اخر والدليل
 عليه وههنا احد ما انا في العرض دلرنا في الفصل الاول بينا انه مع كونه غافلا عن كل



شي لا يعقل عن ذاته ولو كان علمه مدانه استدلالا لما صح ذلك الثاني ان علمي بنفسه
لو كان برهان لكان ذلك البرهان ما برهان العلم او برهان لان واول ظاهر البطلان
الاني علم نفسي قبل ان اعلم شيها واما الثاني وهو استدلال عليها بفعل من افعلها
فلا يحلو اما ان استدلال عليها بالفعل المطلق او بفعلها الخاص واول باطل لان الفعل
المطلق مستدعي فاعلام مطلقا ولا يلزم ان يكون ذلك الفاعل هو هو والثاني باطل
لان العلم بالفعل من حيث هو مضاف اليه متوقف على العلم به فلو استنفيد العلم
به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور وان محال فقد تخضع من مجموع ما عر ان الشاعر
من برهان بنفسه ليس هو الجسر الظاهر ولا ما يتا سبه بل قوة اخرى وان ادراك
للكل القوة لهوية لبرهان ليس بحجة ولا برهان وان المشهور به ليس من برهان
واعلم انه علينا ان ان هوية لبرهان ليست جتما فان يقول لا شك انه قد
سبق للاسنان ان يكون عالما بوجوده وهو بينه وان كان عاقلا عن جميع اعضائه
والمعلوم مغاير لما هو غير المعوم هويته مغايرة لمجمع برهان وهذا الفهم الخادم
يعني عن ذلك التطويل الذي سر وهو معارض بالنفس فان كل احد يعلم ذاته المحصورة
مع انه لا يخطر بباله تصور النفس التي يكون بها وكل ما تحالونه عذرا عن ذلك الكلام
هو عذرا عن هذا بطريق اولي **السئلة الثانية** في بيان ان النفس ليست
بمراج **اشارة** هو ان يحرك لبرهان شي غير جسمية التي لغية بغير مراج جسمية
للنفس لما بين ان هوية لبرهان ليست جتما اراد ان بين ان حرمت لاراديه
وادراكه ليست جسمية ولا مزاج بل انه فاما انه ليست لنفس الجسمية فلان الجسمية
يتحرك فيها فلو كانت مقتضية للادراك والحركة الارادية لوجب حصولها في
كل اجسام وذلك محال فاليست للمزاج واعلم ان الشيخ قد رد ذلك بما اخذ من
من اول ان حواص النفس المتق بالمزاج وتأثيرها ان حواص المزاج البليق

لهوية

انها

بالعقل

بالنفس اما لما خذ لاول فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة فاحسب
اولا بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين لاول لان المزاج
قد تمنع حال الحركة الارادية في جهة حركتها وذلك في وقت الاعيا فان النفس تحاول
لحركة العضو في جهة والمزاج مانع كون تلك الحركة سريعة في الجهة التي تحاول تحريك
العضو اليها فان برهان اذا اراد ان يرفع القدم لجهة الحركة الارادية هي العوق
فعد الاعيا لا يكون هذه الحركة فقد حصلها هنا مانع للنفس حال الحركة وهي الرعة
في جهة الحركة وهي العوق فان قيل لم لا يجوز ان يقال المحرك ال فوق هو المزاج المانع
منه الطبايع العنصرية المحموظ في اخر المركب فنقول لان الكيفية المترجحة
من حواس لصفات تلك اللسائط في تحيل ان تصور غير مقتضيات تلك اللقيات
ولعالم ان يقول الكيفية احاصلة من المزاج مخالفة للكيفية احاصلة للعنصر
بل الصورة العنصرية فلم لا يجوز ان يكون بعضي احدنا غير مقتضى الآخر الثاني
ان المزاج قد تمنع النفس عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك في الرعشة فان النفس تحركنا
الى فوق والمزاج يحركنا الى اسفل لما في العضو من الجوهر من الثقل من عند برهان الحركة
من مقتضى المزاج ومن بعض النفس حين يتحرك العضو الى اسفل يتحرك الى فوق بل يكون
المزاج في تلك الحالة مانعا عن الحركة التي تفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة
على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوة المدركة فلان النفس لو كانت
هي المزاج لما حصل الادراك باللامس لان الملموس ان كان شبيها باللامس لم يفعل
عنده فلا يحصل به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا فعند اجتماعها لا بد وان يزول
كيفية مزاج اللامس اعني انه يزول الكيفية لاولي وحصيل كيفية اخرى واذا كان كذلك
فالشاعر باللموس ليست هو الكيفية الرابطة فان المعدوم لا يدرك شيئا ولا الكيفية
ايجادته لانها بالنسبة الى الملموس كالشبيه والشي لا يحس بشيبيه ولا انها في حال حدوثها

يحيى

لا تفعل من اخرى واذالم تفعل وحب ان لا يحصل احساس فدا هو من استدلال بالقوى
المدركة على ان النفس ليست بمزاج **واما** الماخذ الثاني وهو لا استدلال بحال
المزاج على انه ليس هو النفس فالدليل عليه ان المزاج كيفية تامة للعناصر المختلفة
ولعل عنصر حيز معين فاذا نزل مركب فان اجزائه متناقضة بالطبع فافتراق فلا بد
لاجماعها جامع وذلك الجامع ليس هو اللبنيه كما صله بعد اجتماعها لان المزاج يحصل
بعد اجتماع تلك الاجزاء والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشئ الواحد لا يكون
مثل وبعد فالنفس التي هي الجامعة لتلك الاجزاء ليس المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فليس
قال لان المزاج لا يحصل الا بعد اجتماع العناصر بالنفس لا يحدث ولا يفيض
عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يكن المزاج على ذلك الاجتماع
فلان الحوز ان يكون الجامع هو النفس فان اول فنقول **الجامع** لما في النطفه
من الاجزاء المختلفة الطبايع نفس الوالدين ثم انه سقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام
الى ان يتعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها بصير بعد ذلك حافظه لاجتماع العناصر
التي جمعها نفس الاميون ثم انها تكون جامعة لسائر اجزائها بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء
ولعل ان يقول اذا جورتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون ذلك المزاج الجامع اجزاء بدن الولد
مزاج الاميون ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج لمحمد يكون ذلك المزاج حافظا
لتلك الاجتماع وموردا عليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء **سنت** هذه الوجوه ان
النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يندمج مزاج الجسم من اعراض بل هي شئ
حافظ اجزاء العناصر من عدم على المزاج ثم انها قد يكون حاله في اجسام كما في الحيوانات
وقد لا يكون كما في الانسان وذلك بطريق آخر **ولنتوجه** الى شرح المسئله **اما قوله** هو
ذا تحرك الانسان بشئ **فاعلم** ان المراد منه الدلالة ان الحركه للانسان ليس هو جسمه
وامزاج جسمه **واما قوله** الذي مانعه من احوال حرته هو اشارة الى الوجه بر اول

وهو حال

وهو حال لراعي **واما قوله** بل في نفس حركته هو اشارة الى الحجة الثانية **واما قوله**
ولذلك يدرك بغير جسمه **هو** اشارة الى ما سنا من ان الجسم اذ في الشبيه لم تفعل
عنه فلم يدرك وان لقي الضد استحالت كيفية وتغير وما عدم استحالة ان يكون
آلة في الادراك **واما قوله** ولان المزاج واقع من اضراد الى قوله فكيف لا يكون
قبل ما بعده هو الذي قرونه في اللغة الملحد **واما قوله** هذا الاسم الملحق
للجامع معناه انه متى لحق النفس التي هي اجزاء البدن والابا بتغديه والشميم يحفظ
ثانيا او لحفظها ضعف او عدم فانه يزول ذلك الاجتماع وشفرق تلك الاجزاء **واما قوله**
فاصل القوى المدركة والحركة والحافظة للمزاج شئ اخر ملك ان تسميه النفس وهذا
هو الجوهر **فمنه** طامروا بما قال بصرف في اجزائها ان المعانيق بر اول للنفس
عضو واحد وهو القلب ثم بواسطة بوشرفي البدن **المسئله الثالثة** في وحدة
النفس وكيفية تأثيرها عن البدن وكيفية تأثير البدن عنها **النتيجة** في هذا
الجوهر هو واحد بل هو انت **النفس** لما من ان الشئ الذي يشير اليه كل واحد
متا بقوله انا وانت ليس بجسم ولا مزاج للجسم ولا ما يندمج المزاج وانه هو العلة لا
مزاج العناصر والحافظ لتلك الامتزاج ولان ذلك الشئ واحد وهذا ظاهر لا يحتاج
فيه الى حجة الى الحجة فان ذلك الشئ هو هوية الانسان وهو واحد يقطع بانه شئ
واحد لا شيان فاني اعلم بالضرورة اني لست بشيئين بل شيئا واحدا فلذلك لم يشغل
ما قامه الحجة **واما قوله** وله قوى وفروع منبثه فلذلك يتبعه لاجل ان النفس
لما كانت شيئا واحدا والشئ الواحد سحيل ان يكون علة للافعال المختلفة عند
الشيخ ثم ان الافاعيل الحيوانية قد يقع فيها ما يكون متضادة فان الغضب يزول
صدا يزاو له الشهوة فاذا لا بد وان يكون للنفس قوى وان يكون النفس جبرها اذا
لو كان له واحد من تلك القوى متفلا بفعل نفسه لم يكن بعضا معاندا للفعل الاخر

مدتك

واما اذا تاب النفس عند تلك القوى من عملها كان اسعال كل واحد منها بفعله
مصادا او مانعا لا اسعال برآخر فعله وبيان ذلك ان النفس لما كانت مبدأ تلك
القوى فان من النفس تلك القوى علاقة السبب والمبنيين وذلك العلاقة سبب
لثادى الاعمال تلك القوى الى النفس وبادى انفعالات النفس الى تلك القوى
اما الاول فلما اذا انغلقت القوى الحساسة او الشهوانية او العصبية لتعلقها
وباستت عن ذلك العلق نادى برادراك من تلك القوى الى النفس حتى يمكن ذلك اثره
في النفس وصرعاده فظقا وملة وامس الثاني فكما اذا قلنا في عظمة الله تعالى
حتى ياترت النفس عنه فان ذلك الناشر سادى الى القوة المنبث في الاعضاء وحصل
بسبب ذلك في الاعضاء آثار مخصوصة حتى يفشع جلد الانسان ويقف شعره
اي قام من الفزع واعلم ان اللام في هذه القوى يزول الاثر من النفس اليها
وكيفية صعوده منها الى النفس سياتى بعد ذلك على وجه اشرح ماهنا من لما فرغ من
بيان احوال ذلك الانفعالات الصاعدة بانه والناقلة اخرى تقبل السيرة
والضعف ولو ذلك لما كان بعض الناس اشدا لسعدا للغضب او العفة او النجود
من البعض ولما كان كذلك دلنا ذلك على ان هذه الامتدادات هيئات راسخة ثابتة
لنفس سوار وحدت برافعال اول وجود الله اعلم **القسم الثاني** من هذا النمط
في احكام برادراك **المسألة الاولى** في ماهية برادراك **الاشارة** ادراك الشيء
هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك **النفس** انه لما تكلم في وجود النفس
وفي وحدتها اراد ان تكلم في قواها ان القوى النفسانية تقسم بالقسم **الاول**
الى مدكية ومحركة فمن هذا الموضع الى الموضع الذي سماه بتكملة النمط في بيان القوى
المحركة واما قدم اللام في القوى المدكية على اللام في القوى المحركة لان الحركة الاختيارية
لا يوجد الا عند الشعور بمطالب او هروب عنه بلون الحريك منفرعا على برادراك

واجل

ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يجوز حلو بعض الحيوان عن القوة المحركة بالاحتياز
مثل الاصناف وبلا سفحات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز حلو الحيوان
عن القوة المدركة فلما كان برادراك منفرعا على التحريك طبعا اسحق الدم عليه وضعا
م اللام في القوى المدركة فرغ على اللام في حقيقة برادراك ولا يجوز تكلم اولي ماهية
برادراك وجوهه واد اعرفت هذه المقدمة فنقول **هذا الفصل** في
مطلوبين لحدسهما ان برادراك لا يحصل الا عند حصول المدرك في ذات المدرك وانما
ان ذلك لو ثبت فادراك الشيء هل نفس هذا الحصول ام لا واذا انضوت في هذه المسئلة
فلما يمتدون بين المطالبين ونحن بتكلم في المطالبين ثم شرح ان بعض المطالبين
المطلوب **الاول** في بيان ان احوال الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك
في المدرك والدليل عليه اننا اذا تصورنا امورا لا وجود لها بالفعل سوار كانت مملنة **الوجه**
مثل كشيء من برادراك الهندسية او الابلون بل من الوجود فاننا لا يجوز من ذلك المنصور
دست غير ذلك بعض لون المصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه ليس عدوا
حرفا فان القدم الصرفة لا يكون فيه امتياز ومخصص ولو كان في اللعدم الصرف
ان يكون بعضها متغيرا عن البعض بالقدار واللون والشكل كما في هذه الامور التي
بمما بعضها عن البعض بل بصر ان يكون معلومة ودللا خرج عن العقل وقول
من يقول ان تلك المنصورات غير متميزة بعضها عن البعض ومنل وجودها تعلم
انها بعد وجودها بلون بعضها مما عن البعض قول صوف لانه اذا لم يكن هناك
ما يشير للعقل اليه وحكم عليه بالامتياز اسحال الخلم بان يكون بعضها متميزا عن
للبعض بعد الوجود وطاهر انها لا يكون موجودة في الخارج واللام مفروض في هذه
للاشياء فلا بد وان يكون موجودة في الدهن فمدى الحجة المذكورة في الكتاب ثم ههنا
اكت **الاول** ان هذه الحجة لا تسع ان برادراك ليس حصول المدرك بل الواجب فانما

يتبع ان المدرك لا بد وان حصل في الدهن فاما ان يراد ان نفس ذلك الحصول او امر
آخر مشروط بذلك الحصول فانه لا يظهر منها ذلك اصله **الثاني** ان يراد اذراكات
التي يمكن حصولها الا عند حصول مدركاتها في الخارج وهي الحواس الطاهرة فانه لا
يمكن ان يستدل بهذه الحجج على انها عنان عن حصول صورة المدركات في تلك القوي
لاحتمال ان يعال تلك الادراكات عبارة عن بقاء القوى المدركة بها فالابصار عبارة
عن حال اصافة محفل بين القوى الباصرة وبين المرئي الموجود في الخارج من غير ان يتطبع
صورة المرئي في القوى الباصرة او في محلها ولذا العيون في السمع والذوق والشم واللمس
بل يراد اذراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يقيد فيها هذا الاحتمال
لانها اضافية الى الشيء بتدعي وجود ذلك الشيء فاذا لم يكن الشيء موجودا في الخارج استحتم
ان يكون يراد اذراك عبارة عن اضافية اليه واعلم ان من الناس من انكر بوقف حصول
يراد اذراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك واحجج عليه بحجة عامة في
يراد اذراكات الخفيفة والحسبية وبادلة خاصة يدرك حصول واحد من تلك
يراد اذراكات اما الحجج العامة فهي انه لا معنى لانضاف الشيء بالشيء الا حصول
الصفة الموصوف فاذا عقلنا الاستدانة والاستقامة والحرارة والبرودة ولزم
ان يصير العاقل بهذه الامور حال تعقله لها متقيما متديرا احارا ياردا وذلك
محال لا يقال **هذا** غير لازم من بلثه اوجه احدها انا لا نقول من عقل
الاستدانة فانه حصل منه الاستدانة نفسها بل يقول انه حصل فيه مثال الاستدانة
وصورتها ومن عقل النار فانه لا يحصل فيه النار حقيقة بل مثالها وصورتها وشبهها
الثاني ان النار ليست عبارة عن الشيء المحرق على الاطلاق بل عن الشيء الذي اذا
وجد في الخارج كان محرقا واذا كان كذلك تحققت النار وان حصلت في الدهن الا انها
لا يكون محرقه لان شرط كونها محرقه كونها موجودة في الخارج ولكنها يكون نارا الله يصدق

شع

علمها

كوننا

علمها نحن ما يكون في الدهن انها ماهية لو وجدت في الخارج لما نتج حرقه الثالث
انا لا نعني حصول مثال ماهية المعلوم فينا الا كونها عالمس به وذلك مما لا منساع
فيه لانا نقول **اما** الاول فباطل لان الذي سميت مسائل الاستدانة وصورتها
اما ان يكون حقيقيا حقيقته الاستدانة اولاد لون فان كان يراد من عقلها فقد
حصل فيه هذه الحقايق فبحسب ان يكون للعاقل للاستدانة متديرا لانه لا يفهم
من المتدير الا ما حصل من استدانة فيه وان لم يكن حقيقيا حقيقته الاستدانة
لم يكن يعقل الاستدانة عبارة عن حصول الاستدانة في الشيء العاقل وهو المطلوب
واما الثاني فهو باطل اما اوله ولانا اذا عقلنا ان النار هي التي اذا حصلت وجدت
في الخارج لزمها الاحتراق فلا بد لنا من ان يعقل الاحتراق لا عينا بان شيئا يلزمه
شيء اخر شرط مخصوص موقوف على العلم بحقيقته اللازم والمعلوم واذا كنا قد عقلنا
الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل في ذهننا الاحتراق
فيلون الدهن لانه لا معنى لليجترق الا ما فيه الاحتراق اللهم ان لو اننا لا نعقل حقيقته
لما احتراق بل يعقل منه الامر الذي يلزمه اللازم الغلاني عند وجوده في الخارج
لمن دلائمنا في ذلك اللازم الخارجي لادماننا في البرهان وباجلته يعقل النار يستدعي
اما يعقل حقيقته او يعقل لازم من لوازمها وعلى التعديين فانه يلزم المحال واتسبا
ثانيا فلان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في مفهوم كونه وجودا
او لا يكون ويراد **محال** لان لفظ الموجود عر واقع على الموجودات بالاستدراك
اللفظي بالانفاق للحكما وبالبراهين المذكورة في مواضعها والثاني يبطل لوجوده
لان الدهن اما ان يكون مملئا برصاصا بالوجود بالماهية المعقولة او لا يكون فان
كان مملئا برصاصا بالماهية المذكورة وهو ايضا يمكن ان يتخالف بالوجود فاذا
المتخالف بين ذات العقل وماهية المعقول وبين وجوده فاذا ثبت ان يوجد

فهو اللون والسكون والمقدار ويكون ملوفاً مقدراً بالالوان وبراكشكال والمقادير
المختلفة دفعه لانه يمكن ان يعقل هذه الاشياء المختلفة دفعه واحده بدليل انه
يعقل ان السواد مضاد للبياض والعلم بمضاد الشيء شيء علم بنسبه شيء الى شيء
والعلم بنسبه شيء الى شيء مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين واما ما نيا
فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين برانشان الموجود في الكاح وبين برانشان
الموجود في الدهن لانهما منساقان في الماهية وفي الوجود وهذا مكابرة وللذي
يعال من ان برانشان الذهني كلي فهو كلام جزاف لا حاصل له لان الموجود في النفس
صورة حزنية موجودة في نفس حزنويه فكيف يكون كليه وانما ان لم يكن
الدهن يمكن ان يضاف مما هات هات هذه المعقولات وحب ان لا يكون النقل
عبارة عن حصول المعقول في العاقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع
ان يكون المعقول والمتمثيل اوضاع في العقل او في الخيال وعن الثالث
ان المطلوب بالبحث ليس كوننا عالمين بشي فانه من المعلوم بالضرورة فلا حاجة
فيه الى الدلالة انما البحث عن ماهية هذا العلم المنفق ومنه زعموا انه يعتبر فراه حصول
المعلوم في العالم وههنا لرايات والابطال واما الردالة الخاصة فاجتجوا
ان العمل لا يمكن ان يكون عبارة عن اربطاع الصور المحللة في الخيال بان قالوا
لو وجدت صور خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما في جسم او جسماني
اولا في جسم والجسماني ورا قسام الثلث باطله فالقول بوجودها باطل اذ لا
شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غيبية عن المحل واذا بطل القول
بالانطباع فاما انه مسمع ان يكون محلا حيا او جسمانيا فلوجوه اولا
لو كان محلا للصورة الخيالية حيا لكان محلا للصورة العقلية التي شبهت بها حيا لان
الناس باطل فالمقدم مثله سان الشرطية انا اذا ابصرنا زيدا او كحلنا صورة

امكننا

١٧٢
امكننا ان نحكم عليه بانه انسان وانه ليس بفرس وبرانشان والفرس هاسا
كليتانه ومن حكم على شيء بشي فان ذلك الحكم بعينه يجب ان يكون بعينه متصورا
للا الطرفين لان ذلك لصدق فلا بد منه من تصور في ما دن المدرك للشخص
المعنى اما ما لا يصار او بالتمثيل هو بعينه بلون مدرك كان للانسان الكلي والفرس
الكلي ولو كان الذي فيه الصور الخيالية جسما او جسمانيا لكان المتمثل جسما او جسمانيا
ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي والفرس الكلي جسما او جسمانيا فعدت
الشرطية ولعل ان يقول هذا فاما بلون اذا كان لرادوا ان نفس حصول الصورة
نقطه قائما اذا جعلناه معايراله لم يلزم ظاهرا محال ان يكون محلا للصورة الخيالية
جسما ويكون المدرك لها هو النفس واما كذب البالي فهو مسمع عليه بن الحكما
فيلزم كذب المقدم الثاني هو اننا نتخيل حرا من ريق وحبلا من زمرد ولو كان
العمل عبارة عن انطباع الصور المتمثلة في جسم جسماني لكان قد انطباع العظيم
في الصغير وانه محال وسعاقى الاعدادات عن ذلك والحواب عنها الثالث
لو تخيلنا المقدار ولو انطبعت ماهية المقدار في جسم لا يجمع في ذلك الجسم مقداران
فيكون قد اجتمع فيه المتلائم وانه محال فعدت ان هذه الصور الخيالية بتخيل
حصولها في الجسم وهذه الوجوه بعينها لا يمكن ان يكون حصولها في شي جسماني
واما ان محلا هذه الصور الخيالية مسمع ان لا يكون جسما او جسمانيا فلوجوه اولا
ان تخيل الجسم والمقدار اذا استدعي حصول الجسم والمقدار في التخيل فالشي
الذي محلا الجسمية والمقدار لابد وان ينطبق فيه الجسمية والمقدار ولا مسمع للبهوي
الا الشيء العاقل للجسم والمقدار فاذن الذي تخيل الجسم والمقدار جسم منفرد وقد
فرضناه ليس لذلك هذا خلف الثاني اذا تخيلنا مرتعا محقا برعين
مقسا وبين من دل الوجود فان الخيال يميز بين دل واحد من المرعين الطرفين

وذلك لا اختيار ليس من في الماهية ولا في لوازمها لان المرء من حيث
 كما مرعان لا اختلاف بينهما في الماهية ولا في لوازمها فاذن لا اختيار في العوارض
 واختلاف اسماص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس
 موجودا في الخارج لان العالم مفروض فيما اذالم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج
 فاذن القابل هو الذهن ولو كان محل كلتا الصورتين شادا واحدا لا محالة ان
 يحصر احدهما بجوارضه والاخر فاذن لا بد وان يكون محل كل واحد من المربعين
 مغايرا للمحل الاخر فاذن محل هذه الصور احيالية لا بد وان يكون منفسما بلون
 حسا او جسمانيا منفسا ان يكون محل الصور احيالية حسا او جسمانيا واما
 الذي يدل على ان البصائر لا تدعى بطباع صور المرئيات في البصر لوجوه
 لرادك انا نرى نصف لره العالم وسخيل الطباع العظيم في الصغير والبالغ
 هذا مفروض بالمرأة فانها على صغرها تطبع فيها نصف لره العالم وايضا فالم يكون
 ان العين لا تطبع فيها الا ما يسا منها في المقدار الا انه ينطبع فيها في اوقات
 سبعة صور اجزا المبصر فظن الانسان انه البصر دل ذلك المبصر العظيم
 دفعه وان لم يكن لذلك وانما علم للون انفعال العين تطبع فيها صورة
 تشاوي صورة نصف العالم في الشكل وان لم يكن مشاويا له في المقدار لانما
 اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين انفقوا على انه لا يطبع في المرآة
 صور المرتيات ولحجتها عليه بوجوه منها انه اذا انطبعت صورة شئ في
 شئ لم يتغير شئ في الثالث لكن لردنشان اذا راي صورة السحرة في موضع من
 الماء باذا اسفل عن مكانه راي صورة تلك الشجر في موضع اخر من الماء فالغير
 موضع الصورة باختلاف انقانات الناظرين علما انه ليس ههنا صور منطبعة
 في موضع معين ومنها انه لو كان ههنا صور منطبعة لكانت انما ان يكون منطبعة

ظاهرا

وظاهرا المرآة وفي عمقها والاول باطل لان الناظر ليس يرى صورة المرئي منفسه
 في ظاهرا المرآة بل يرى تلك الصورة كالفيسرة فهايم انها تعرب من الراي عند
 قربه اليها ويبعد عند عندها والساني ايضا باطل لان عن المرآة
 مطلم كثيف لا يطبع فيه شئ من الصور وينقد سير ان يصح ذلك فربما سرك
 المرآي على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع اننا نعلم انه ليس المرآة ههنا
 الصور الغورة ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم
 فبهذه الوجوه ابطالوا القول بانطباع صورة المرتيات على ما قردنا شرحه واما
 جوابهم الساني فهو باطل لان العين يجب ان لا يحس الا مقدار نفسه ابدل وان لا
 يحس الشئ العظيم ابدل الا انه اذا البصر شيئا اخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية البصائر
 للشئ الاول او لا يبقى فان بقي فقد ابصر دفعة واحدة اعظم من نفسه مع انه لا يطبع
 فيه ما هو اعظم منه فاذن لا سوقف براء بصاد على براء يطباع وان لم يبق وجب ان لا
 يبصر لردنشان قط في غير شئ عظيم لانها لا تبصر الا مقدار لقطه الساد
 واما جوابهم الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم
 العظيم في المقدار وان كان يقبل مثله في الشكل فاذن البصائر الشكل العظيم من
 انه عظيم لا بلون بالاطباع ويظل القول بالاطباع للسطح ان الرطوبة
 الجليدية اما ان يكون ملونه او لا يكون فان كانت ملونه انطبعت الاشباح في
 ظواهرها ولم يثا الى ما وداها المنهم انفقوا على انه يجب المنادي الشجر المنطبعين
 الى ملقى العصبتين والاولنا البصرنا الشئ الواحد شئ لان المنطبع في كل واحد من
 الجليديتين شبح اخر وان لم يكن ملونه كانت شفافة والشفاف عندئذ لا ينطبع
 فيه الصورة فبهذه هي الوجوه التي يمكن ان تمسك بها مثبتوا الا انطباع وبقائه والوجه
 الذي عول عليه تعويل المثبتين مبني على اننا ندرك وجوده في الخارج وهو البني

الاول

على الميل لرافلاطونية وما قامت الدلالة القاطعة على فسادهما والوجوه التي
عول عليها فيها فهي قاطعة عن محله المطلوب الثاني انه لو ثبت القول بالانطباع
فلا ادراك هو نفس الانطباع ام اعلم ان سفديس القول بالانطباع لا بد من
البحث عن برادراك هو نفس انطباع تلك الصورة ام لا والكلام السخ مطرب
جدا في هذا الموضوع اما في هذا الموضوع من الباب فهو مشعر بالوجهين على ما تقره
في شرح المتن واما في الهج السابع من هذا الكتاب حسب ما بين ان غير المعلوم لا ينبغي
غير الاضافة فقط بل يقتضيه نفي الكسبه وعلامه يدل بنت حالة اضافيه واداء
ذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة
بل حاله تشبيها اضافيا اما بين القوم العاقله وبين ماهيه الصورة الموجوده
في العقل اولها وبين الامر المنفرد كارج ولتبين هذه الدعاوي في جميع
اصناف الادراكات بوجهين مشتركين ثم نتبعه في كل واحد من اصناف الادراكات
بدليل يخصه اما الوجهان العاقلان فالاول ان ادراك السواد سوادان
ذلك الادراك بعقلا او بحسلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول السواد للشي
لما كان اتحاد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والمالي ظاهر الفساد
فالمعدي مثلا لا يقال هكذا بل لو قلنا ادراك السواد عبارة عن حصول
السواد للشي ليعرف ان ذلك الذي نحن لانقول ذلك بل يقول ادراك السواد عبارة
عن حصوله للقوه المدركة واتحادها لم يكن له قوة مدركة لاجرم لم يلزم من حصول
السواد له كونه مدركا للسواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية
الجسم فلا يلزم من حصول السواد في النفس عبارة عن ادراك النفس له ان يكون
حصوله في الجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فان حصول السواد للشي اما يكون
عبارة عن ادراك ذلك الشي له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو
البحر

١٧٥
التجرد عن المادة وهذا المتخ غير ثابت في حصول السواد للجسم والبلزم من حصول
السواد في الجسم ان يكون الجسم مدركا انا بقول اما الاول فظاهر البطلان
لان حقيقة المدرك شي له لرادراك لان المفهوم من المناطق شي له النطق فان
لان مرادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشي لان المدرك عبارة عن التي التي
حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فقولنا للشي الذي حصلت له الصورة انه غير
مدرك له نادك منزله ما تعال انه حصلت الصورة له وما حصلت الصورة له وهذا
باطل وباجمله اتحاد فصدق عليه ان حصلت له حقيقة السواد وبكذب علمه انه
حصل له ادراك حقيقة السواد يجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد للشي
نفس ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو ظاهر الفساد ايضا لان لون
النفس عالمه بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما اول دلالة يلزم ان
لا يعتبر لون النفس عالمه بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك قدح
في اصل قولهم واما ما سا فلانه يلزم ان يكون عالمه ابا بالسواد وليس ايضا عبارة
عن السواد اكاصل فيها لان السواد اكاصل فيها يجب ان يكون مثلا للسواد اكاصل
في الجسم واللام يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول محل السواد في الدهن وذلك
اعتراف بفساد قولهم فاذن هو امر زايد على ذات النفس وذات السواد الحاصله
فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد معاير للسواد وللنفس التي اطلع السواد
فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو كذلك لان السواد المطبوع في الدهن
اما ان يكون مشاركا للسواد اكاصل في تمام الماهية او لا يكون فان لم يكن فبما
للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال من ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك
الماهية وان كان فلا خلاف اما ان يكون العلم عبارة عن تلك الصورة او امر زايد على تلك
الماهية او غيرها وعن امر زايد حصل هناك ولما اول قد بطل والثاني باطل لان العلم

بالضرورة انه ليس العلم امرًا لا بد منه وايضا بنهدر ذلك بلون هذا عشرًا
ان العلم مفسر حصول تلك الماهية بل هو امر زائد عليه ولكن يكون نزاعا في ان ذلك
الزائد عدمي او وجودي وذلك بحث آخر واد اطل القسيمان لم سق الا الثالث
وهو ان بلون العلم عبارة عن امر زائد على حصول تلك الماهية في العقل واعلم ان
الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم
علموا انه لا بد لهم من من الفرق من حصول السواد المعقول في العقل ومن حصول
السواد في الجرار فلم يحدوا فرقا بين الامر من الا ان قالوا ان السواد داخل في
العقل احد بالعقل والحد العقل به واما السواد للحال في الجرار فانه لا يحد الجرار
والا حذر بحد به والشخص قد اختار القول بالاحاد في كتاب المبدأ والمعاد
في الفصل الذي من فيه ان التاري عاقل ومعقول لان العاقل اما ان يكون هو النفس
او الصورة كما له في او مجموعها وابطل ان يكون للعاقل هو النفس بان قال لو علمت
النفس السواد لان السواد داخل في العقل احاد السواد لان السواد داخل فيه وقد
دلل غاية التدبير وقد ظهر بان القول بان العلم هو نفس الانطباع لا يتمشى
الامع القول بان العاقل بالمعقول م انه رجوع عن القول بالاحاد في هذا الكتاب
واعرف بايد من الحرافات واجمع من القولين مشكل بل من قال العلم نفس الانطباع
لا يخله من القول بالاحاد ليمهد الفرق من حلول السواد في النفس ومن
حاوله في الجسم الذي هو فيه ومن نفى بواجاد لا بد له من القطع بان العلم امر زائد
وراء الانطباع واعلم ان اللام في ان العلم بالسواد ليس نفس حصول السواد
لشي وان المعقول لا يحد بالعاقل اطهر من ان يحاح في ابطاله الى فضل بسط وبعسر
بل كان من الواجب ان يكون فساد هذا المذهب واثاله معلوما بالضرورة وانما دعت
الحاجة الى تطويل القول فيه لجل المغلدة واضرارهم على تقرير كل ما جردونه في كتاب

ان

الاحاد

من

من يحفظونه فيه بل ما امكن ان ينطق اللسان به وان كان فساد معلوما بالضرورة
على ما عرفت الحكم الثاني من الدليلين العامين على ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة
العلم او المراد من علمه عن حصول شيء محرد لكانا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم
والاحال في الجسم واعتمدنا منه انه حل فيه السواد وجب ان يقطع بلون ذلك الموجود
على ما يدلك السواد لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الا حصول السواد لذلك الموجود
فتي عرفنا ذلك فقل عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لنا تعلم بالضرورة انه ليس
كذلك فانه بعد العلم بانه سبحانه وتعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم يصح منا الشك
في انه تعالى يعلم ذاته وهل كونه عاقلا لغيره ام لا فعلنا ان لكون الشيء شاعرا الشيء
مغاير لحصول ذلك الشيء واما الوجه الذي يخص المراد من العقل فهو ان يقول
لا نشكنا قد جعلنا نفسنا فاما ان يكون بعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا او امر زائد عليها
والاول باطل بوجه مراد هو ان تعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعلنا
بعقلنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان مراد وجب ان يكون
علمنا بعقلنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علمنا بعقلنا بذاتنا بدوام ذاتنا ان
المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة
بالفعل دائما وهو مكابره واما ان قيل ان علمنا بعقلنا بذاتنا هو عين علمنا بذاتنا
فاللام عليه مثل اللام على القول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسياتي ذلك الثاني
ان علم الشيء بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية
المعلوم في العالم لان الشيء الواحد لا يحصل لنفسه لا بالعلم حصول الشيء اعم من
حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الحاص كذب العام بل النفس جوهر قائم بذاته وهو حاصل
لذاته فيما يعبر ان هو يشتم المجرده حاصله للشيء بلون معقولا وما نعبر ان هو يشتم
المجرده حاصل لها شيء بلون عاقلا وما يعبر ان هو يشتم مجرده فان عاقلا المجره الذي

يعقل ذاته بلون عفا وعا فلا ومعقولا ويكون الـ شيئا واحدا ومثل هذا غير
عز منتهج في يد منه العقل الا يرى ان بعد تصور المحرك والمتحرك لان العلم ان احدهما مغاير
للآخر الا يبرهان ولو كان ذلك مسعيا في الدرجه لما احتج فيه الى البرهان واذا
ست انه غير مسع في الدرجه والحجة التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء عبارة عن
حصول ماهية المدرك سابقا لله وحب الحزم به ثم ان وقعت المساعدة على ان
حصول الشيء للشيء بعض المغايرة لنا نقول ان كل شخص فانه لا بد وان زيد على ماله
من الماهية بامر زايده وهو شخصيته فيكون هنالك ماهية ولشخص والمجموع حامل
منها وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ذلك الشخص حصل لبلد الماهية
لان الماهية لما كانت جزءا من ذلك الشخص والحج مغاير لكل لا جرم صح ان يقال
لك الماهية حاصلة لذلك الشخص ولجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتك
فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول انا برول فغير صح لانه كما ان حصول الشيء
لشيء اعم من حصوله لغيره لذلك اصنافه الشيء الى الشيء اعم من اضافته الى غيره بل اتحاد
الشيء للشيء اعم من اتحاده لغيره وان هذا العذر لا يفتي صحه كون الشيء مصافا الى
نفسه او موجدا لنفسه او خارجا في نفسه او محلا لنفسه او متقدما على نفسه او
متاخرا عن نفسه بل ان مناد هذه الفصا ما معلوما بالضرورة فكذلك هنا
واما قوله فهذا الشيء بما يعبر عنه كذاها قل وما يعبر عنه كذا معقول فاجابه ان
المعروف من هذه العبارات ان كان واحدا فان لفظ العاقل والمعقول الفاظا مترادفة
وشرح الالفاظ المترادفة لا يلق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الكلمة
الاعلى والفلسفة القصى التي عند ذكرها تفتشعر للعود وبلغ الفلوب الخماجر
بل لو كان معروفا واحدا لاسمح ان يصدق لفظها لولا وصدق برآخرف كان
يحتمل ان يكون كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطأ وان لم يكن المعروف من هذه

الشخص

القول

للعبارات

للعبارات واحدا فقد بطل قولكم ان عمل الشيء لذاته نفس ذاته **واما قوله** انه يصح
منا ان يتشكل في ان الشيء الواحد هل هو محرك لذاته **فجوابه** ان ذلك لما صح بان
مفهوم المحرك غير مفهوم المتحرك وكيف لا يقول ذلك المحركية من مقوله ان
يفعل والمتحرك من مقوله ان يفعل ولما اختلف المفهومين صح ان يتشكل انها هل
تحمعان في الذات الواحدة ام لا وههنا اذا كان مفهوم العاقل غير مفهوم المعقول
والعقل فكيف يصح قياس احدهما على الآخر بل لو قالوا ان حقيقة العاقل والمعقول
امور رابدة على الذات فصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا
ذلك **واما قوله** الماهية جزء من الشخص بلون مغايرة له فصحت بزيادة **فجوابه**
هل ان هذا العذر متم في علم الشخص بما هيته الا انه لا يفتي في علمه بذاته المخصوصة
عل ان فيه اعترافا بكون العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافته مخصوصه بين
الماهية وبين ذلك الشخص يحصل بينهما بعد محقق ذلك الشخص واعلم انه لولا
ولوع الناس بالعشق لكل كلام لها بل لا يحصلون حقيقة والا لما احتج الى الكلام على
قولهم ان الشيء لراحدى الذات عاقل ومعقول من غير بعد صفاته **واما**
القسم الثاني وهو ان يكون علم الشيء بذاته زايلا على ذاته ذلك الدليل اما ان يكون صورة
مساوية لما هيته ذلك الشيء او لا يكون ويرول باطل لانه يلزم اجتماع المثليين ولانه
ليس حلول احدهما في الآخر اول من العكس حسب الثاني وذلك يقضه القطع بانه
ليس علم الشيء بذاته عبارة عن حصول ذاته وحصول صورة مساوية لغناته في ذاته
وهو المطلوب **واما** بيان ان برادراكات الخيال ليست عبارة عن مجرد
حصول هذه الصورة في الخيال المشترك لانها عند تمام حال ما يكون موجوده في الخيال
لا يكون مشعورا بها بل انما حصل الشعون بها اذا اطالها الخيال المشترك فوجب
ان لا يكون ادراك هذه الصورة نفس حصولها **العال** الخيال انما يدرها لانه

ليس من القوى المدركة لاننا نقول لما صدق على احوال انه محتمل لهذه الصورة وكذب
وكذب عليه لونه مدركا لها سنان ان يراد اراك ليس نفس المحتمل وهكذا الكلام في ادراك
الوهم بعينه وامسا سنان ان يراد بصار ليس عبارة عن مجرد الشئ لانه نص في الشفا
على ان يراد شباح بطبع في الخلد به مع ان يراد بصار لا يحصل هناك الا عند ملتقى العضلين
وذلك يدل على ان يراد بصار ليس نفس يراد بطباع بل يراد شباح وايضا فالقوة الباصرة
لا يدرك ما في الهيا من اللون والشكل والمقدار مع ان المعارنه حاصله هناك فثبت
ان يراد بصار ليس نفس يراد بطباع فقد ثبت هذه الوجوه ان يراد بصار ليس عبارة عن
نفس اطباع بل الحق انه حاله اضافيه نسبيه فانما يعلم بالدهمة انا اذا ابصرنا زيدا
فان لقوننا الباصرة نسبة حاصه اليه وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيد الموجود
في الخارج بل هو غير زيدا صلا وانما المبصر مثاله دكم فانه مشكله اجل العلوم الضرورية
واقواها وان امباله هذه الامان يجب ان لا يحظر سال يراد سنان التسليم العقل فضلا عن
ان يجعل مواضع البحث والتدقيق وهذا امام الكلام في يراد اراك والشعور **وليس**
الى شرح المش **واما قوله** اذ اراك الشئ هو ان يكون حقيقته **فاعلم** ان البحث وجهين
يراد قوله ان اذ اراك الشئ هو ان حقيقته متمثلة عند المدرك مشعر بان يراد اراك
امر ورا حضور نفس نفس الصورة لانه اعني في يراد اراك حضور عند المدرك فادالم
مكن يراد اراك الا نفس الحضور لم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شئ ينصر مع قوله
حقيقته متمثلة عند المدرك حقيقته حاضر عند الشئ الذي هو حاضر عنده ومعلوم ان
دلل خطأ وكذلك قوله مشاهدتها طبه يدرك اصناف المشاهدة الى تلك الحقيقه الممثل
وهلك ينضم كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة للمثله وطهر ان اللفظ هاهنا
مشعر بان يراد اراك امر مغاير للمثله والحضور ولان اللمة في اكثر المواضع بعض لون
يراد اراك نفس المثل للشئ ان قوله حقيقته متمثلة عند المدرك سد عن بحثنا
عن

عن المثل فانه ان عني به ان يحصل مثل المعلوم في العالم حتى ان من علم البحر والجبل
حصل فيه فاما مثل البحر والجبل فذلك معلوم المثل بالضرورة وان عني به غيره فلا بد من
سانه لا فعال **معناه** انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل والمثال طاهر لان
الانسان المنتفخ على احاطه مثال يراد سنان الطبيعي وان لم يكن مثالا له لاننا نقول
المثال مماثل للمثل من وجه ومخالفة له من وجه فالانسان المصور على الحدار مماثل للانسان
الطبعي في الشكل ومخالفة له في سائر الاعتيادات ومما به يراد تراكب عما به يراد خلاف
فاذا عملنا شيئا وحصل في ذهننا مثاله وان كان ذلك المثال متساويا للمعلوم من كل
وجه فقد عاد المجال وان كان مخالفا له من بعض الوجوه وحب ان لا يكون وجه المخالفة
معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع ان مثله عرضا صل في الدهن وذلك بظن
اصل القاعدة **واما قوله** فاما ان يكون تلك الحقيقه نفس حقيقه الشئ الخارج عن المدرك
اذ ادرك فيكون حقيقه ما لا وجود له بالفعل في يراد سنان اكارهه مثل كثير من اشكال
الهندسية بل ليس من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندس مما لا يتحقق اصلا
او يكون مثال حقيقته مرتسمات ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي فالمراد منه ذكر
الدالة على اسات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله ان يكون مثال حقيقته
مرتسمات هذا الكلام موضع بحث فانه فعال ان ارادنا المثال المثل بقدا بطلناه وان اراد
غيره فلخصه بان يكون الكلام نال في دراسات واردا على تصور يحصل ثم لقابل ان يقول
لامعنى للمثل الا ما حصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية وان
لم يكن مطابقه فلا بد من امر خارج واذا ثبت امر خارج فلم لا يجوز ان يكون يراد اراك
عبارة عن حصول حاله نسبي من القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم
لا يجوز ان يقال ان الصورة التي بعقلها او تخيلها وان لم يكن حاضر عندنا الا انها موجودة
في انفسها اما ان يكون قائمة بنفسها على ما يقول به افلاطون واما ان يكون مرتسمة

2 شئ من البراهين الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالقياس الى الامتياز
 ان البراهين حاصل عند بعقل السماء في الدهن مستساو لنفس السما حتى بلون الغرض الغير
 المحسوس مساويا للجواهر العام بالنفس من كل الوجوه امر سهل غير مستبعد ان
المسئلة الثانية في بيان درجات ادراكات في التجرد **تدبير** الشئ قد يكون
 محسوسا عند ما ساهدم بلون محبلا **للفن** لما تكلم في اصل ادراك شرع
 بعده في سائر اصناف ادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعنى اما ان يكون بحيث
 يمنع من ان يكون مقولا على كثرين او مدركه بحيث يمنع نفس ادراكه من البراهين
 لا محلو اما ان موقف حصول ذلك ادراك على وجود ذلك المدرك في الخارج او لا يتوقف
 هذه اقسام ثلث اولها البراهين التي كثر في امران وهو ان يكون مانعا من البراهين
 ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهذا هو ادراك الحس فان اذا البصيرة
 زيدا فالبصر يمنع لذاته من ان يكون مشتركا منه من لغيره وهذا البراهين لا يحصل
 عند حصول المدرك في الخارج وثانها ان يحصل فيها احد الوصفين دون الثاني وهو
 ان يكون مانعا من البراهين ولكنه لا يتوقف على وجود الخارج وهو الخيال فان اذا شاهدت
 زيدا ثم غاب عني فاني اتمخيل على ما هو عليه من التخصيم ونفس ما تخيله بعد عدمه
 يمنع من البراهين وهذا البراهين لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فانه يمكن ان
 تخيله بعد عدمه وثالثها ان يخلو عن الوصفين جميعا فلا يكون مانعا من البراهين
 ولا متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهو المسمى بالادراك العقلي فان قيل
 ادراك الوجود عن هذا التعيين المذكور فلنا تقسيمنا تناول ادراك
 الاشخاص والوهم عن متعلق بالاشخاص ولا يصرح فما ذكرناه واذا عرفت صح ان
 فلنكلم على دل واحد من هذه الاقسام فنقول ان البراهين المحسوس والخيالي فانها
 المتعلقة بالماهية الا عند كونها معارفة للمادة معينة ولا عراض مشخص وذلك

دلت

لان

لان متعلقها ان كان هو الماهية من غير قيد زائد فان متعلق كل واحد منها امرا
 لا يسمع نفس صورة من الشدة وهذا هو القسم الذي سميناها بالادراك العقلي
 وان كان هو الماهية مع قيود زائدة مسخضة وذلك هو الذي اردنا بقولنا انها لا
 متعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة جزئية واما الادراك العقلي فيجب
 ان يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصور العقلية لما كانت مشتركا فيما بين
 تلك الالوهة ولعالم ان يقول ما ذكرتموه يعني كون الكل موصوفا بعرض جزئي ولا
 يلزم من هذا القدر ان يكون ملحقا بشئ من العوارض لان العارض الجزئي اخص من مطلق
 العارض ولا يلزم من اطلاق العارض بطلان العام فلم لا يجوز ان يكون الكل ملحقا بما هو
 كثيره كليي وهذا البحث وان كان مفيدا الا ان هاهنا كما اخبرنا من ذلك وهو الشر
 فائدة منه وذلك انه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضوع ان العقل ينشئ من الاشخاص
 الجزئية صورة كليي مجردة عن جميع العوارض واللواحق هذا من نظر من وجه واحد
 ان الصورة التي تحصل في العقل لا بد وان يكون حرمه حاله في نفس جزئية حلول العرض الموضوع
 فتشخص تلك الصورة وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لساير الصفات
 القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الاشياء دليل ان الاشخاص الانسانية الموجودة
 في الخارج عموما موصوفة بشئ من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلية في ماهية
 الاشياء لاسمحالة الامتثال عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال العقل بقدر
 ان يسمع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض واللواحق والعلاني
 مع اننا نعلم ان تلك الصورة لا تحاله موصوفة بهذه العوارض الثاني ان مدرك العقل
 انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموصوفة في العقل
 غير مشترك فيها من الاشخاص فانها ليست جزءا منها فانه لغير كون انفعال للعلم العام بنفس
 جزء من ماهية جميع الاشخاص المتناس مع اهم كانوا موجودين على وجود هذه الصورة

وسيكونون موجودين بعدها عدتها فبنت ان الصورة الموحدة في العقل يتخيل
ان يكون مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وان يكون حكمه مشتركاً فيها بل التفوق ان الاشخاص
الانسانية مسرلة في انفسنا نيم ومتباينين في ساير اعراسات من السهل والوضوح ^{المعروف}
ومانه براسر المعاصر لا محالة لما به لرامتياض فالانسانيه معاصر لا محالة للاسنان والمعاد
بم ان الانسان الطويل مثلاً موجود في الخارج وهو عبارة عن لراسان المصروف بالطول
ومتى كان المركب موجوداً في الخارج كاس للفرزات موحدة ايضاً فان لراسان من حيث
هولنسان موجود في الخارج وهو ايضا في نفسه مجرد عن اللواحق لان مابه لرامتياض
اذ كان جار جاعاً به لرامتياض ان لراسان الذي به لرامتياض من حيث هو انسان
فقط لا طويلاً ولا قصيراً ولا عالماً ولا جاهلاً بل هو انسان فقط واذا عرفت
ذلك فالعلم المعلق بالاسنان من حيث هو انسان هو العلم الحامل المجرى لان العلم في ذاته
كل ادعوه بل لان المعلوم به كل ومجرد فلهذا السبب سمي المنفردون هذا العلم كلياً
ومجرداً على طريق الحار تعويلاً على انهم المتعلمين فلما نظر الناظرون في كلامهم ولم يفهموا
كلامهم ولم يفقهوا على اعراسهم طوائف في العقل صور مجردة كلفه وليس الامر على ما طوره
بل الغنوة اذ كرنا **ولنرجع** الى شرح المتن **اما قوله** الش قد يكون محسوساً
عندما يشك فاعلم انه لما لا اطهر لرامتياض وادلها لرامتياض وبلية التخيل
واخفاها لرامتياض العقل الاجرم السح بذكر الجسي وثني بالتخيل مثلث بالعقل ولما كان
اطهر لرامتياض اركات الحسيم البصرنا الابصار لاجرم ذكره مسال لرامتياض الحسي لرامتياض
واما قوله فقد يكون معقولاً عندما ننظر فاعلم ان لراسان منه لرون المردرك
بالادراك العقل مسرنا فيه من لرامتياض **واما قوله** وهو عند ما يكون محسوساً
قد غشيه غاشية عوارض عيبه عن ماهيته **فاعلم** انه لما دل لرامتياض لرامتياض
تصرع في ذكر احكامها ودر احكام ما بنا به في التقسيم وهو الاحساس ودر ان الشئ
انما يكون

انما يكون محسوساً عند ما غشيه العوارض العربية عن ماهيته ثم فسر العوارض
للغريب بانها التي لو ازيلت عن الشئ لم يوشرك تلك الادالة في تلك الماهية وهذا
التفسير مساو لجمع العوارض معارفه كانت او لازمة سواء كانت لازمة للوجود
او للماهية فان زوال شئ منها لا يوسر في ادالة الماهية فان الصفات المفارقة قد يزول
عن الشئ مع بقاءه والصفات اللازمة للشئ لا يكون زوالها سبباً لزوال الماهية بل
زوال الماهية يكون سبباً لزوالها ثم انما ادعى ان الشئ انما يكون محسوساً عندما
يكون موصوفاً باللواحق الغريبة ويوهن على ذلك بان المحسوس لا يتناول لراسان
الا في ابن وكيف ووضع ومقدار معينة لو بدله غيره لم يوشرك حقيقة ماهية
انسانيه لان مابه لرامتياض لا يتغير حاله عند تغير مابه للاختلاف وهذه
وهذه لرامتياض غريبة عن لرامتياض مع ان المحسوس لاسعول بالامع هذه
الاشياء ثم بين بعد ذلك ان المحسوس الظاهر مع انه لاسعول بالشئ الا عند كونه موصوفاً
بهذه العوارض لا تعلق به الا عند علاقة وضعيم وهي لرون المرئي حاصراً مقابلاً
للراي وان لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرايط **واما قوله** واما الخيال
الباطن في تخيل فاعلم ان معناه ما فررتنا ان الخيال لا يتخسر الماهية الامع العوارض
التي باعتبارها يتشخص ويمنع حتمها على كثيرين ولان يمان هذا النوع من لرامتياض
عن ذلك النوع فانه لا يتوقف عليه **واما قوله** واما العقل فيقدر على تجريد الماهية
فاعلم ان تفسيره ما قدمناه من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين لرامتياض المختلفة
فهذا العلم هو العقل وذلك المشترك هو المعقول فاقدر العقل على ادراك ذلك القدر
المشترك مع قطع النظر عن الصفات التي لها وقع للاختلاف هو المعنى بافكاره على
التجريد وهو العمل الذي عمله المحسوس حتى جعله الغريب **واما قوله** واما ما هو في ذاته
يرك عن الشوايب المادية واللواحق الغريبة **فاعلم** ان المراد منه ان المانع من كون

الشيء معقولا هو المادة وعلايتها فاذا كانت الماهية مادية احتاج العقل لتبصيرها
معقولة الى ان يحرد عنها المادة واما اذا كانت مجردة لداقتها عن المادة وعلايتها
لم يكن بحاجة الى ان يحرد عنها علاجه بصير معقولا لانه اذا كان المانع عن المعقولية
غير حاصل له كان معقولا ذاته بل ربما احتاج الذي يعقله الى عمل لاجله يتعد
لان يعقله وهو الفكر والناظر فان قيل قول المانع من كون الشيء معقولا هو المادة
وعلايتها فيه بحث وذلك نه محبتا علينا التحصيل المراد من المادة حتى ينظر هل يمكن
جعلها مانعة عن المعقولية فنقول ان ماهية الشيء اذا كانت مولفة من محل وحال
فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السبر فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لا بد
وان يكون ذلك الخشب مشكلا بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب والخشب مادة
للسبر والشكل صورته له فقد حصل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سوالان
المحل محسوسا لا ذكورا او معقولا كالهيولى الاولى التي يدبرها الحكماء للجسم سوار كان
معوما الحال كالهيوولى الاولى او مقوما به كالموضوع للعرض واذا عرفت ذلك فنقول
ان ذلك المحل له ماهية وعكس ان يكون معقوله فتعقلها لاسا في تعقل ما عمل فيها فان
صدق كون الخشب مشكلا فلا بد وان يكون بعينه منصورا لماهية الخشب
والمشكل حتى يمكن التصديق بثبوت احداهما فان التصديق بثبوت شئ لشيء يشترط
بصورته واحد من الطرفين واذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان يكون معقوله وثبت ان
يعقله لا يمنع من جعل ما عمل بها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل مانعا من كون الشيء معقولا
وثبت ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة من المعقولية
فتقول في الجواب انه متى ثبت انه لا معنى لتعقل الحصول ماهية المعقول للعاقل
ثبت ان المادة مانعة من المعقولية وانه لا مانع من المعقولية الا المادة وساتد انه اذا
كان الشيء قائما بذاته كانت حقيقته حاصلته لذاته وكل ما هو حقيقته حاصلته لذاته ثابت

حقيقته

حقيقته معقولة لذلك بناء على انه لا معنى للتعقل الا الحصول المعقول للعاقل واذن
كل ما كان قائما بذاته لا بد وان يكون حقيقته معقولة لذاته واما ان كل ما كان قائما بغيره
فانه لا بد وان لا يكون حقيقته حاصلته لذاته بل بغيره واذ لم يكن حقيقته حاصلته لذاته
لم يكن هو عالما لذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما يكون موجودا في محل لا يكون معقولا
لذاته اي لا يكون فانه عالما لذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلايتها فهو معقول
لذاته وانه لا حاجة له في كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل قد يحتاج
بعض ما يعقله الى عمل يعمل حتى يسعده لان يعقله فان غيره اذا اراد ان يعقله
فانه ربما احتاج الى فكر وامل والكتساب صورة حتى يصير عاقلا له واما هو فانه
لا يحتاج في تعقله لذاته الى امل ونظر ولا الى التساب صورة وانا فذينا ان يعقل
الشيء لذاته نفس حضور ذاته واما الذي لا يكون محتاجا مجردا عن المادة فانه لا يكون
معقولا لذاته بل لا يمكن ان يصير ذاته عالمة بذاته بل لا يمكن ان يصير معقولا الا لغيره
وذلك العير محتاج في ضرورته عاقلا له الى امل ونظر والتساب صورة فلا جرم
مثل هذه الماهية لا يكون معقوله لذاته بل لا بد وان يعمل بها عمل حتى يصير معقوله
بالفعل وقد لخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل
ثبت ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع منه الا المادة فاما اذ كان امر ازيدا
عليه فسواء اثبتنا الصورة الذهنية او لم تثبت لم يصح ذلك **السؤال الثالث**
في الحواس الساطمة **اشارة** لعلك يسرع الآن ان تسمح امر القوى المدركة
الفسر انه لما تكلم في الادوار واصنافه وارا بعد ذلك ان تتكلم في القوى المدركة
وسواءها بالقوى الحيوانية وبدل الحواس الظاهرة اما اولها لان الحواس الظاهرة النزاع
في وجودها في اكملها انما النزاع في فصل القول في كل واحد منها بخلاف القوى الساطمة
في ان النزاع واقع في وجودها واساسا فلانه لا فائدة في البحث عن الحواس الظاهرة

الامر فيها فقط واما البحث في القوى الباطنة يرفعها في البحث عن احوال النبوة
والوحي والخيال عن الغيوب على ما سياتي في النمط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم
اهمل البحث عن الجواهر وبطل في القوى الباطنة الدلالة للجزئيات واعلم ان القوى
الباطنة المدركة للجزئيات غيبية وبيانها على سبيل احصان القوى الباطنة المدركة للجزئيات
اما ان مدركة فقط واما ان يكون منصرفه فان كانت مدركة فقط فاما ان يكون مدركة
لصور الجزئية مثل حملنا صور زيد بعد تعيينه عنا او مدركة للمعاني الجزئية مثل ادراك
الواحد من الصداقة التي بينه وبين شخص معين او العداوة التي بينه وبين شخص آخر معين
ولكل واحد من هاتين القوتين قوة هي جزائرها والقوة المدركة لصور المحسوسات
هي المسماة بالحس المشترك والقوة تكون جزائرها هي المسماة بالخيال والقوة المدركة
للمعاني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة التي يكون جزائرها هي المسماة بالحافظة واما
القوة المنصرفه هي التي تسمى بتجليله عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال
العقل اياها فهذا تفصيل القول في اعادة لصور هذه القوى وبقي النظر بعد ذلك
في امرين احدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من ادراكات
وان كنا نعلم بالضرورة وجودها الا انه عمل ان يكون هناك قوة واحدة حصل لها
هذه الادراكات المحلفة بحسب الالات المحلفة وثانيهما معرفة مواضعها
ولسرجع الى شرح المبنى **اقوله** ولعلك تنزع الى ان نشرح الامر القوي
الدراكه من باطن ادنى بشرح وان يقدم امر المناسب للحس **فاعلم** انه لما كانت
ادراكات الحواس الظاهرة اظهر من ادراكات وعلما كان اقرب اليها كان اظهر
ووجدت ان التعليم الجيد ان يندى من اظهر من قيا الى اراخفي ولا يحرم عدم
اسم القوة المناسبة للحس الظاهر وهي المسماة بالحس المشترك على سائر القوى
واما **قوله** ليس تبصر القطر النازل خطا منقيما والقطرة الدارة خطا منقيا

كذلك

التي

كلم

كله على سبيل المساعدة لا على سبيل مثل او تذكير ال قوله وعندنا جميع المحسوسات
ويذكرها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة الدلالة على اثبات القوة
المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي يجمع فيها صورته برأشئها المحسوسة
ما يحولس الحس والدليل على ثبوتها اننا نرى القطر النازل خطا منقيما والقطرة
الدائرية بسرعة خطا منقيما وهذا الخط المساهد لا بد وان يكون له وجود
فان العدم الصافي لا يكون مشاهدا محسوسا لكن ليس بوجود في الخارج فاذا
هو موجود في قوة من قوتي من ابصر ذلك وليس محله البصر لان البصر انما يرسم
فيه صورة الشيء الموجود في الخارج وهذا الخط لا وجود له في الخارج فاذا لا بد
من قوة اخرى ولست هي للنفس لاسمحاله انطباع الصورة الجزئية للجسماني
في جوهر النفس هي اذن قوة لغوي جسمانية وهي المسماة بالحس المشترك
وهذه القوة انما ابصرت القطر على شكل الخط لانه حصل فيها صور تلك القطرة
عند كونها في مكان ثم حل روال تلك الصورة عنها حصل فيها صور كونها في مكان آخر
مثل المكان الاول واذا جمعت الصورتان في تلك القوة احست تلك القوة بذلك
الشيء كالحق ولفان ان بقول **الاجوز** ان يكون الخط المسقيم المشاهدا موجودا
في الخارج سانه انه يحمل ان يقال ان القطر حينما يكون في مكان فان الهواء
المحيط به يتشكل بشكل ثم انها اذا انتقلت وحصلت في جزء آخر من الهواء الى الجزء
الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء بذلك الشكل قبل روال ذلك الشكل من
الجزء اول من الهواء وهكذا القول في سائر الاجزاء الهوائية فالاعنى ذلك الشكل
في الجزء اول الهوائي لا يحرم رويت القطرة خطا وهذا غير ما دلر مومة وسبب ادراك
الحس المشترك تلك القطر على شكل وبما يحمله فهم مطالبون باقامة البرهان على ان
فادلر في الحس المشترك لا بل من مثله في الهواء ثم انا ندين ان الاحتمال الذي ذكرناه اول

مراحمال الذي ذكره لانه لو حار في بعض ما نشاهد ان بلون موجودا في الخارج
لحار مثله في جميع المساهبات وذلك لوجوب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات
وهو سفسطة وجماله لانفاك الهوا شفاف والشفاف لا يتلون بلون
اد لو حار ذلك طاز في الهوا المحصور بين جداري الصفة ان سلون بلون ذلك الجدار
وايضا بقدير المشاهدة على ذلك لكن حصول ذلك الشكل في ذلك الهوا معلول
بلق القطره فنه لوجب ان يزول ذلك الشكل عن ذلك الهوا عند خروج تلك القطره
منه لوجوب زوال المعلول عند زوال العلة لانا نقول اما الاول
فلا نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره واما الهوا المحصور بين جداري الصفة
فيقول لم لا يحوز ان يعال ان الهوا انما يتلون بلون الجسم الذي اذا ان ملنصقا
به اما اذا ان بعيدا عنه فلا يتلون كذلك فلا جرم نقول الهوا الملنصق بالجدار
يتلون بلونه ونحن فلا نميز بينهما لاشتباههما في اللون واما البعيد عن الجدار فلم
يتلون بلونه لما ذكرنا من العلة وايضا هذا الكلام لا يستمر على اصوام لان الرطوبة
الجليديه اما ان بلون شفافه او لا يكون فان كانت شفافة مع انها قابله للاشباح
فقد يطل قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح وان لم يكن شفافة كانت ملونه فاذا حصل
اشباح المبصرات فيلزم اجتماع اللونين في محل واحد وهو محال ايضا لانه يلزم ان
ان ينادى الشبان الى ملتقى العصيين التي هي محل الروح الباصرة واما الثاني
فهو ضعف ايضا لان كون صورة القطرة في الهوا المحصور انما حصلت في الحس
المشترك لاجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جوزتم بفان تلك الصورة
في الحس المشترك عند خروج تلك القطره من ذلك الهوا فاذا اجاز ذلك في الحس المشترك
فلم لا يحوز مثله في الهوا ان وقعت المساعدة على ان هذا الخط لا يوجد له في الخارج فلم لا
يحوز ان بلون محله البصر قوله وانت تعلم ان البصر لا يرسم فيه الا صوره المقابل فيقال
له

له ان علمنا بان البصر لا يرسم فيه الا صوره المقابل لم يستند الى برهان قاطع بل ان
الاحتثار والحريه ههنا لا يصح الا بعد العلم بان المدرك للقطره التارلة على صورته
الخط ليس هو البصر لانا متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورته المقابل
فاذن لانعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطره على شكل
الخط ليس هو البصر من العلم بان البصر لا يدرك الا بالمقابل لزم الدور وان باطل
فبانه لا يمكننا القطع بان المدرك للقطره على صورة الخط ليس هو البصر
واذا لم يمكن اثبات ذلك سقط ما قالوه ثم ان وقعت المساعدة على ان المدرك لذلك
ليس هو البصر فلم لا يجوز ان يتلون هو النفس قوله لانه لا يطبع فيها الصور الحزبية
الحكيمة قلنا سياتي اطال ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واما قوله فعندك قوة حفظ
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فانعلم ان المقصود من ذلك اسات القوة
البائيم من الهوى الناطقة وهي الخيال وهو الذي يتلون حوائج الحس المشترك فان المحسوسات
اذا كانت حاضرة اطمعت صورها في الخواص ثم يوحى مثل تلك الصورة في الحس
المشترك ثم يوحى مثل تلك الصورة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك فاذا غابت
المحسوسات انجحت تلك الصور عن الخواص الطاهرة ولكنها بلون باقية في الخيال
فاذا احدا الحس المشترك في مطالعة تلك الصور الجزئية في الخيال صارت تلك الصور محملة
بالعقل مثلا اذا اسحصرنا في خيالنا صورة زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك
مطالعة تلك الصور الجزئية في الخيال بقيت تلك الصور غير مشعورة بها وهذه
القوة معان الحس المشترك من وجهين لراد ان الحس المشترك حين ان يتلون
قابلا هذه الصور والخيال لا بد وان يكون حافظا لها بحيث يعاينها بالحس ومثال ذلك
اما الحس لان الهوى الواحد لا يصد عنها الا امر واحد لان الواحد لا يصد عنه
الا واحد واما المثال فهو ان للمادة قوة قبول الشكل وليس له قوة للحفظ فاعلم

ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيال الذي جعلوه حافظا لهذا المثال ابد وان يكون
فان لا لها لان من لا يقبل الشيء اسما ان تفعله وحفظه وعمل هذا بطل قولهم
ان القوة الواحدة لا يكون مبداء للقبول والحفظ واما قولهم الواحد لا يصد عنه الا
واحد فستياتي ابطاله وهو ايضا ينفذ في الجنس المشترك فانها قوة واحدة مع انها
مدرك المبصرات والسموعات والمذروعات والمشومات والملموسات فمدرك
القوة واحدة صدرت عنها ادراكات مختلفة وانما فالنفس الناطقة جوهر تليط
مع انها قابله للصور العقليين ومصرفه في البدن واما المثال فهو ضعيف
لانه لا يلزم من صوت صورة واحدة صوت مثله بل الصور الثاني الصور الخياليين
متى حصلت في الجنس المشترك كان الانسان متحضرا ساعرا بالفعل واذا كان كذلك
وجب ان يكون تلك الصور حاصلة في الجنس المشترك عند غفلتنا عنهما م انهما اما ان
يلون موجودة في قوة اخرى يلون حرارته لها والايون فان لم يلن يجب ان القود تلك
الصور العقليين الخياليين الا يتجسم كسب حديد ومعلوم انه ليس لذلك فاذن تلك
الصور مخزونة في قوة اخرى وهي الخيال وهذه الحجة ايضا ضعيف لانها بنا على انه لا
معنى لسهور الجنس المشترك تلك الصور الخياليين الا حصولها فيه ولفظ لا يقول ذلك
وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم يكن مشعورا بها ولو لان الشعور امر
ورا حضورها والا اسما حال ذلك فهذا برهان فاطع على فساد ما قالوه وادانت
ان الشعور امر ورا حصولها فحسب بطل اصل هذه الحجة لانه على هذا القدر يكون
ان يكون تلك الصورة حاله في الجنس المشترك ابدا حاضرة فيه دائما الا انه متى حصلت
احالة المسماة بالشعور فحسب حصول الشعور والاعتقيت معقولا عنها ثم ان وقع المتاعرة
على انها حيز ما يلون معقولا عنها لا يلون موهووه في الجنس المشترك فلم لا يجوز ان لا يكون
موجوده ايضا في مخزونه قولهم لو كان كذلك لما عاد الا يتجسم كسب حديد قلنا لا نسلم

وسانه

وسانه من يلمس اوجه لراول انه ليس للنفس الناطقة خزانه سفي الصور العقليه
المعقول عنها مخزونه فيها بل يقولون النفس الناطقة اذا طليت اذا طليت تلك
العلوم فاضت تلك العلوم عليها من واهب الصور فاذا لم يطلب بحصيلها انحسرت عنها
من غير ان سفي مخزونه في خزانه اصلا فاذا كان ذلك فلم لا يجوز مثله في الجنس المشترك
الثاني اذا زالت الصور عنه وهيت مخزونه في الخيال فانه يكون متمكنا من
استيعاب تلك الصورة من تلك الخزانه فاذا كان يلون الجنس المشترك ملك ليرتصال
ملك الخزانه حتى تنفيذ من ملك الخزانه ملك الصور من غير تجسم لسبب حديد فلم لا
يجوز ان يثبت له ملكه الاستفادة لا من الخزانه بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج الي
اشات هذه الحجة السالتي ان حامل القوة الخيالية جسم في معرض التغيير
فينتفخ بانه وتزداد اخرى ومتى وقع التغيير في محل القوة فلا بد من روال تلك القوة
نفسها فضلا عن الصور احاصله بشيها مع الحاجة الى الجسم كسب حديد فبطل جميع
ما ذكره **واها قولهم** وبها من العيون يمكن ان يحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان
لصاحب هذا اللون هذا الطعم الى قوله هذه قوة **فاعلم** ان هذا دليل آخر على ان
الجنس المشترك والخيال وكبريه بانه يمكن ان يحكم بان لصاحب هذا اللون
هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما ذلك الا لعلنا بان صاحب
هذا الصوت هو صاحب هذا السطل من الطاهر ان من حكم بشي على شي وجب
ان يكون عالما بكل واحد منها فالصدق سلفه الاحالة لصور الموضوع والمحمول
فادن فينا قوة واحدة مدرك هذه براسيا المحسوسة بل الحواس الطاهرة وذلك الشيء
ليس هو للحواس الطاهرة فان كل واحد منها لا يحس الا نوع واحد من المحسوسات ولا النفس
الناطقه لانها لا تدرك الجزيات فاذن لا بد من قوة جسمانية مدركة لجميع مدركات
الحواس الطاهرة وهو الجنس المشترك وخزانه وهي الخيال ولعلنا ان نقول

فانا يمكننا ان نحلم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم كذلك يمكننا ان نحلم على زيد بانه
بانه انسان وانه ليس هو بفرس واذ احكمتنا بذلك فالمحوم عليه فهو زيد وهو محض معين
محسوس والمحوم هو الانسان وهو ماهية كلية وليس احدان يتنازع في صحة العلم
الكل على الجزوى اما اولادنا لوجاز لا امتناع من ذلك جان الامتاع من صحة العلم
بان هذا الملول هو هذا المشكل واما ثانيا فلانهم قد اعترفوا بذلك في المطلق حيث
بنوا ان اقسام اجمل اربعة عمل الجزوى على الجزوى والكل على الكل والكل على الجزوى
ولم يفعل عن احد منهم الامتاع من هذا القسم واما بالثالث فلانا اذا رجعنا الى انفسنا
علمنا صحة ذلك بالصورة فلم يكن مخالفه من مخالف فيه غيره واذ كان كذلك
فقول الحالم بشئ على شئ اما ان يجب ان يحصر المعنى عليهما اذ يجب فان
لم يجب بعد سقطت محتمل وان وجب فالجاء على زيد بانه انسان لا بد وان يكون
مدركا لزيد بعينه وللانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذي هو الهمم هو النفس الناطقة
عندكم فحين يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فاذن النفس الناطقة علم ان يكون
مدركا للكريات واذ كان كذلك يمكنكم ان تقولوا ان الحالم بان هذا الملول هو هذا
المطعموم ليس هو النفس فظهر بهذا سقوط هذه الحجة على النفس بربن عم الدرك
بدل على زيد بانه انسان على القول بلحس المشترك اني اعلم بالضرورة اني اذا
دقت طعاما فليس المدرك لذلك الطعام شئ في الدماغ مع انهم رعموا ان الحس المشترك
مسكنه معدم الدماغ ولو جاز ان يقال ان الدراك للمطعموم هو الدماغ او ما فيه مع اننا
نجدا بحال خلاف ذلك لجاز ان يقال ان المدرك للمطعموم هو العقب او اللعاب او
الاخص وان كنت اجدا بحال خلافه والصا فالروح الباصرة اما ان يكون فيها
قوة مبصرة او لا يكون فان كانت فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرا وادركه الحس
الحس المشترك ففينا سان مبصر ان ذلك المصرا احدهما الواحد فلا يكون الصارنا

والجزوى على الكل

له ابصارا واحدا بل ابصاران ونحن نجد احوال خلاف ذلك وان ملن في الروح الباصرة
قوة باصرة فهذا على الحقيق بلون نزاعا لفظيا لان حاصله يرجع الى ان الذي اسميه
انا بالقوة الباصرة سميتها انت بالحس المشترك وليفها كانت فانه يخرج منه ان ليس
في الانسان شئ سوا المرسات الاثتيا واحدا واما الخيال فالذي يدرك
على فساد القول به ان الانسان اذا طالع الكتب وطاف في العالم وراى البلدان والاشجار
فلو انطبع صورها في الدماغ اختلطت تلك الصور فان اللزج الصغير اذا انقش في المرس
الكثيرة فانه لا بد وان اختلط البعض ببعض الهمم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها
غير موضع اخرى وحده بلزم عليه صغرها المحال مع عامة عظم تلك الصور وهو
باطل وايضا فاذا كان موضع كل صورة معاير الموضع الاخرى لم يكن هناك شئ واحد
لكون هو بعينه مدركا لهذه الصورة ولتلك الصورة فلا يكون الحالم بان هذه الصورة
غير تلك الصورة مستحضرا للصورتين ولا مدركا لهما وانه باطل بالبداهة وبالانفاق
واما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها الى قوله فعندك قوة هذا شأنها
فاعلم ان هذه القوى المسماه بالوهم وهي الصور التي سال معاني جزويه غير محسوسه
موجوده في المحسوسات مثل ادراك الشاة عداو جزئية في الزبيب المعين ولادراك
الكبس معنى جزويا موجودا في التفحة ولما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور
المحسوسات فهذه قوة متعلقة بهذه المعاني الجزويه الغير المحسوسه الموجوده
في المحسوسات واعلم ان ههنا محسن لرواى في سان المعاني من هذه
القوة وبن الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجه سوى ان القوى البسيطة
التي على نوعين من الاشكال لان الواحد الصالحه الا الواحد وهذه المقدمه ممنوعه
ثم بعدد المساعدة علمها فلا بد من سان المدرك لهذه الاشياء ليس هو النفس
ولم ار للسبح للايمان كتب الطوله الا انه لا يخرج على ان المدرك لصور المحسوسات

ليس الا النفس قال ولما ثبت ذلك ثبت ان المعاني الجزية المتعلقة بالمحسوسات
لا يجوز ان يدركها الا قوة حساسته واجوده وحده يمكن ان يقرب به هذا
ال كلام ان يقال العداوة الموحودة في هذا الذنب اما ان يدرك من حساساتها موجوده
في هذا الذنب او الامن حيث انها موجوده في هذا الذنب فان كان لاول لزم ان يكون
المدرک لها من حيث انها في ذلك الذنب مدرک لذلك الذنب لان العلم بالعداوة من
حيث انها في ذلك الذنب موقوف على العلم بذلك الذنب للذنب المدرك لذلك
الذنب جسم او جسماني فالمدرك لتلك العداوة الصاحب ان يكون جسما او جسمانيا
واما ان كان المدرك العداوة لا من حيث انها في ذلك الذنب فان ذلك ادراك للعداوة
من انها عداوة والعداوة من انها عداوة اس كلى وليس كلامنا فيه بل في العداوة الجزية
هذا الحسن ما قدرت عليه في تمشيم ما ذكره الشيخ وهو ضعيف جدا انا نقول
المدرک لهذه العداوة الجزية اما ان يحب ان يكون مدرک لذلك الذنب او لا يحب فان
وحيب محسوس يكون المدرك لتلك الذنب هو المدرک لتلك العداوة للذنب المدرك لتلك
الذنب هو المحسوس المشترك او الخيال فالمدرك لتلك العداوة هو المحسوس المشترك او
الخيال واذا عمل ذلك في صورة فلنعمل مثله ابدل محسوسا لا يمكن ان يقطع بان المدرك
لهذه المعاني الجزية ليس هو المدرک للصورة الجزية واما ان لم يحب ان يكون المدرک
لتلك العداوة مدرک لتلك الذنب لم يلزم من كون المدرک للذنب جسمانيا ان يكون المدرک
لتلك العداوة جسمانيا فعلى القدر الاول يجوز ان يكون المدرک لهذه المعاني هو المحسوس
المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز ان يكون المدرک هو النفس فسقطت حججهم
على اسات هذه القوة المدروسة او ردوها تحت الشاقي اذا درست صدقاته سني
وسن ولدي فلننازع ان تنازع في كون ذلك المدرك جزيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي
سني وسن ولدي والصداقة التي سني وسن ولدي وان كانت نفسها جزية ولكن لا اشعر
ها.

١٨٦
ها الا من حيث هي كلبه فانا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة التي سني وسن ولدي وحدوث
مثلا عقيبها لكانت الصداقة التي سني وسن ولدي ماهية لا يمنع بصورها من وقوع
الشركة فيها فهي كلبه بل الموجود في الخارج امر جزئي وفي امر جزئي وهو الذنب المعين
ولكن القدر الذي اعرفه منها امر كلي كما ان من علم ان في هذا البيت انسانا واحدا ان
معلومه امر كلي لان الانسان الذي في ذلك البيت يمكن ان يكون مقولا على الشئ
على سبيل البدل وان كان ذلك الانسان في نفسه جزيا وذلك البيت في نفسه
جزيا بل سني لا اشعر بالصداقة التي سني وسن ولدي بل اشعر بهذه الصداقة التي
سني وسن ولدي لان على هذا التقدير يظهر ان مدرک الوهم امر جزئي ولكن ذلك
ما يعسر اثباته فان الصداقة امر غير مشار اليه فليف يمكن ان يقال لراستنا
بل جميع الحيوانات لا يعرفون الا بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا
موضع يجب ان ينامل فيه **واما قوله** فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم
قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها عن الحافظة للصور **فاعلم** ان هذه
هي القوة الذاكرة وما هي جزائه الوهم واللام نفيًا واثباتًا ما مضى في الخيال **واما قوله**
واللافة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم حاص لاول منها هي المسماة
بالجس المشترك وينطاسيا والذات البروج المصوب في مبادئ عصب الجس
لا سيما في مقدم الدماغ **فاعلم** ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الا قوله في
الجس المشترك ان الله الروح المصوب في مبادئ عصب الجس اسما في مقدم
الدماغ فان فيه حشا وذلك ان الحامل للروح الباصرة هو الروح لاول من لارواح
السبعة الدماغية والحامل للروح الدايق الشعبة الرابعة من الروح الثالث
ومنشأ الروح الثالث هو الحامل المشترك بين مقدم الدماغ وموقفه ومنفصل هذه
الشعب في ثقبه في النك ليرتقل الى اللسان واما لروح الساجم قسم من الروح

الخامس واما حس المشترك فهو يحصل في بعض الاعضاء العليا بالاعصاب الدماغية
وفي سائر الاعضاء بالاعصاب النخاعية وهذه جملة فضلها الشيخ في القانون والشفا
وذكرها سائر اطباء واذا كان كذلك فنقول المشهور ان الروح الكاملة
لحس المشترك موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك لكان ناذي للبصر
اليه سهلا لما من دينك الزوجين من المجاورة فاما ناذي الطعوم وراصوات والكيفيات
الملوثة من الحواس الثلثة يكون مستكلا لان منشأ العصب الحامل للروح الزايق لا يبيد
لحد المشترك بين مقدم الدماغ وموخره وانه ما ورد في التثنية في الحدك ان اللسان
فنادية هذا العصب هذه المذوقات الى القوة المسماة بلحس المشترك او يكون
بالعكس من ذلك وهو ان يتصل الروح الكاملة بلحس المشترك الى منشأ العصب الثالث
ثم يدخل فيه ويسير الى اللسان وماخذ الطعوم التي ادركها القوة الدايقة اولا واخر
من الروحين بالآخر ومع ذلك فان القوة الدايقة يودي الطعوم الى الحس المشترك اولا
باطلان لان الروح الزايق لو بقي حافظا للذوق الى ان يتصل بلحس المشترك وفدبق
ادراك ذلك الطعم الى وقت اتصاله بلحس المشترك فحسب ان حد الانسان ذوق تلك
الطعوم في ذلك المنفذ وفي وسط دماغه وفي مقدم دماغه مثل ما يجده في اللسان
وهكذا القول لو لم يذهب الروح الزايق اليه بل ذهب الروح الكاملة بلحس المشترك
الى ذلك الوضع واخذ الطعم فان لم يدرك الذوق فيجب ان يكون حاصلا في الكثر
الدماغ ولمن ان لا يكون يتغير حاله بل يروح وعند خروجها عن او عينها وانفصاها
عن اعضائها الحاملة لها ولاول مكابرة والثاني خروج عن قواهم واما ان لم يتصل
لحد الروحين بالآخر استحالة ناذي الطعوم الى الحس المشترك لان عندهم القوي
الجسمانيه انما يدرك بواسطة اتصال الآرنا بالمدرک وهذا الاشكال في نادية
القوة السامعة لراصوات الحس المشترك او القوة اللامسية للكيفيات الملوثة

بلا

الى الحس المشترك اطهر وواقع هو اذا جعلوا الروح الكاملة لقوة الحس المشترك
في موضع واحد فاما اذا جعلوه في مواضع مختلفة وهي مبادئ عصبه الحس فالمجال
ايضا يعود فان كل عصب معين لحس واحد فستحتمل ان يحصل فيه غير ذلك الحس
بالبيان الذي سبق فثبت انه ممنوع ان يكون الروح الكاملة للحس المشترك موجوده
في مقدم الدماغ وان يكون موجوده في مبادئ اعصاب الحواس وهذا ايضا قاطعي
قوي في فساد القول بلحس المشترك **واما قوله** وحدتها قوة رابعة لها ان يركب
ويفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم الى قوله
وسوطة الوهم للعلل **فاعلم** انه لما تكلم في الحس المشترك والخيال وكلم بعدهما
في الوهم وكانت القوة التخيلية خادمة للوهم لاجرم عقب اللام في القوة الوهمية
باللام في القوة التخيلية وهي قوة من شأنها ان يركب المعاني الوهمية والصور الخيالية
تارة ويركب الصور بالمعاني اخرى ثم ان الامر لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل
هو العقل سميت هذه القوة مفكرة وان كان المراد هو الوهم سميت هذه القوة
مخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن لراوسط ودارها قوة بالوهم
وتوسطها للعقل ثم ههنا بحثان البحث الاول في بيان ان هذه القوة مغايرة لسائر
القوي والحجج ان هذه القوة منصرفه وسائر القوي مدركة والقوة الواحدة لا
يصدر عنها اثران وقد مضى الجواب عن هذا وما يزيد فساد ذلك وضوحا وجوه
الاول ان هذه القوة المتصرفه اما ان يكون لها شعور كما صرف فيه اوليون
فان كان كان ذلك اعترافا بان القوة الواحدة مدركة ومنصرفه فيبطل قولهم ان القوة
الواحدة لا يكون مبدأ للادراك والنصرف وان كان الثاني كل ذلك قولان
المنصرف في اشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصورا كحسه شي منها وذلك يبطل
ما اعترفوا به من ان الفاضل على الشئيين لا بد وان يخصه المقتض عليهما الثاني

الاول

ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوة تصرف عنها في هذه القوة
فيكون الشيء الواحد مدركا ومتصرفا **بالمال** — انهم قالوا القوى النفسانية منها مدركة
ومنها محرمة وجعلوا المدركة على قسمين مدركة من طاهر وماي الحواس الطاهرة ومدركة
من باطن وجعلوا المتخيلة منها وانما كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بلون هذه القوة
مدركة وذلك بطل قولهم ان القوة الواحدة لا بلون مدركة ومصروفة معا العتث
الثاني اهم جعلوا المحل حاد مه للوهم ولا شك ان اطلاق لفظ الخدمة لعي
على سبيل المحاز فلا بد من المحص معنى هذه الخدمة ثم ان من اقامة الدلالة على تصحها
وذلك ما لا فعلوه **واما قولهم** والواقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح
الذي في الجوف **والحق** وهو **الزنا** **فاعلم** ان معنى هذا الكلام طاهر ولكن فيه عتث
وهو ان حفظ هذه المعاني اي مدركات الوهم معاير لا شتر بها بعد ذلك
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة على حدة وحب ان بلون القوة احاطة غير
المترجعه وهذا شئ ذكره في القانون وعما هذا يكون القوى الباطنة شئنا وذكر
في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفا وشبه
ان يكون القوة الوهيم هي عينها المفكرة والتخيلة والمنذكرة وهي عينها الحاكه فيكون
بذاتها حاكه وحركاتها وافعالها متخيلة ومفكرة بما يعبر في الصور والمعاني ومذكور بما شئ
اليه عملها **واما** الحافظة فهي قوة حزانها هذه حكاية لفظه وذلك يدل على اضطرابه
في امر هذه القوى **واما قولهم** ان الذي هدى الناس الى الفضية بان هذه ماى الآلات
ان الفساد اذا اخضع بحوي الى آخره **فاعلم** انه لما حكم باحتصاص كل واحد
من هذه القوى الخصة من الدماغ حاول سانه من وجهين **الاول** — ان
القوة متى اختلت افعالها عند اختلال موضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على
احصاص تلك القوة بذلك الموضع **واعلم** ان هذه الحجة ضعيفة اذ من الجائز

ان لا

ان لا يكون هذه القوة جسمانية وان كانت جسمانية لانها لا بلون حالة في ذلك الموضع
بل في موضع آخر وان اختلت افعالها عند اختلال ذلك الموضع لان ذلك الموضع لا يملك
القوة فاختلاله يكون اختلاله لآلة تلك القوة وذلك يقضي اختلال افعالها وهذا
كان لرادراكات العقليمتختل مع اختلال الدماغ وان لم يكن القوة العاقلة حالة
فيه **الثاني** ان حكمت الصانع افترضت ان يكون الحس المشترك والخيال موحدين
في مقدم الدماغ للنسبة التي بينها وبين الحس الطاهر مع ان الحس مقدم الوجه وان
يكون الوهم والحافظة في وسط الدماغ وموضعه لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر
وان بلون المتخيلة هي متولية للتركيب والتفصيل متوسطين بين النوعين حتى اذا شئت
اقتلت على الصور الخيالية بالتخلي والتركيب واذا شئت اقتلت على تركيب الصور
بالمعاني **واعلم** ان هذا الوجه خطابي ثم انه غير متميز ايضا لانه ليس جمع الحواس الظاهرة
في مقدم الراس بل السمع والمسح وموخر الراس فليس بان يحل الحس المشترك والخيال
في مقدم الدماغ لكون الابصار والشم في مقدم الراس اولى من ان يحل في موخر الراس
لان اكثر المتس من هناك مع ان الحيوان اكثر حاجة اليه منه الى البصر ولذلك السمع
هناك والذوق في وسط الدماغ وباجمله فامثال هذه الوجوه غير ايقه بالكتب البرهانية
فهذه حيلة الكلام فيما اورده الشرح في هذه القوى **والخامس** الفصل بحه قويم على ان
لنفس هي المدركة لجميع اراديات **وقول** ان يدية العقل حاكه بان الغاضي
على الشئين لا بد وان يحصر المقتضى عليهما واسم ففذا عشر فتم بذلك وعند هذا الامر
نقول — ان لرادراكات يمكن ان يعلم ان هذا الملموس هو هذا المطعوم وان هذا
المطعوم هو هذا الملموس والغاضي على الشئين لا بد وان يحصر المقتضى عليهما فاذا
لا بد من شئ واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الطاهرة **وقول** — انا اذا تخيلنا
صوره انسان بعد ان رايناها فاذا رايناها بعد ذلك مرة اخرى علمنا ان ذلك الخيال بان

خيالا لهذا البصر والفاضل على الشيين ابد وان حضر المفضي عليهما فلا بد من شيء
واحد بلون مبصر المرئي وبلون متخيلا له لينتاني منه الحكم بان ذلك المتخيل هو هذا
المحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بوجود عدواه في شخص معين بوجود
صدقه في شخص آخر معين والحال يقبوع العداوة الجزئية في الشخص المعين ابد وان
بلون مدرك الملك العداوة ولذلك الشخص فان الحكم بان فده عداوة يستدعي العلم بذلك
الشخص وملك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب بعض هذه الصور والمعاني
مع بعض وتحليلها بعضا عن بعض وضم الشيء الى الشيء موقوف على الشعور بل واحد من الشيين
فادن ههنا شيء واحد هو المدرك للخصوسات وهو المحمل لها بعد عيبتها وهو المدرك
لما فيها من العداوة الجزئية والصدقة الجزئية وهو المنصرف في هذه الصور بالتركيب
والتحليل فثبت ان الادراكات التي فرقتها على قوى كثيرة هي باسرها القوة واحدة
ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على ذلك ما بينه انسان والحلم على الشيء بشي يستدعي
تصور كل واحد منهما فاذا ههنا شيء واحد هو المدرك للانسان الالهي والانسان الجزئي
وبنت اصناف المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لهذه الادراكات فان قيل
هذه الحجة انما يدل على ان النفس مدركة للحركات ونحن لانكر ذلك ولكن نقول ان
الصور الاحتمالية والمعاني الوهمية لا بد وان يكون موجوده وادهي غير موجوده في الخارج
لن موجوده في الذهن لن يحمل ان يكون حرمه في النفس لان الصور الجسمانية
يستحيل انطباعها في الكوهن المجرد فاذا لا بد من قوى جسمانية يرسم فيها تلك
الصور والمعاني ثم ان النفس بطالع تلك الصور والمحال من تلك المحال الجسمانية
فكون هذه القوى الجسمانية التي ايتناها الآلات للنفس في ادراكها الجزئية
فنقول هنا باطل اما اوله فلانا قد دللنا على ان الصور الخيالية لا يمكن
ان يكون منطبعة في الدماغ فان من تخيل محرا استحال ان ينطبع تلك الصور العظيمة

الموضع

في موضع صغير من الدماغ واما اثانيا فلان هذا بعض لون الشعور مغايرا للانطباع
فالكم لما ايتتم الشعور للنفس ولم يثبتون برانطباع لها لزم ان لا يكون ههنا
المغايرة في الكثر الامر واما الثالث فلانه لو كان الامر كما ذكرتم لان من الواجب
عليكم ان تكتفوا القوتين يكون احديهما حراية لصور المحسوسات وبلون بله في حراية
للحائي الوهميه ثم ان النفس متى طالعت احدي الحراسين حصل ادراكا للامور والخرافات
لها لكنكم مع ذلك تثبتون قوى جسمانية اخرى وهي الحس المشترك والوهم وقوة منصرفه
وهي المتخيلة فعلنا ان ما ذكرتموه من الابدل لا يطابق مداهم فانه حجة قاطعة
في ابطال ما ذكرتموه واما الام كثيرة ههنا هذه المسئلة فتلور في المسائل المشرقه وفي
كتاب المنطق ولين فيما اردناه ههنا كفاية للنصف المسئلة الرابعة في درجات
النفس الانسانية اشارة واما نظير هذا الفصل في قوى النفس الانشائية على سبيل
الاصناف النفسيه انه لما فرغ من تعريف القوى المدركة للجوانب شرع بعده
في تعريف قوى النفس الانسانية واما قال على سبيل التصنيف لان الاحلاف بين القوى
الجوانب المذكوره احلاف النوع لان ماهيه كل واحد محالفة لماهية الاخرى واما
الاحلاف بين القوى الانسانية ليس احلافا نوعيا لان ماهيه كل واحد منها
ليس محالفة لماهية الاخرى والاحلاف بين المراتب ههنا ليس الاحتمال بل اشد
والاصعب وذلك لان بعض المراتب بالماهية في الطامير واذا عرفت ذلك
فنقول النفس الباطنة لها قوتان احدهما علمية والاخرى بظيرية واما
العلمية فهي القوى التي اجلها لونها مدبره وهي المسماة بالعقل العماني وهذه القوى
هي التي تستنبط الراي الجزئي والذي يحسان بفعله الانسان لسوصل بذلك الى الغرض
اختيارية وذلك لاستنباط انا بلون من معدومات اوليه وذاتيه وحريه وباستعانه
برهية القوة بالعقل الدطري في الراي الالهي ان ينقل به الى الجزئي واقول

ان هذا الكلام لصرح بان النفس مدركة للجزيئات ومتى اعرف بذلك بعدد عليه اسات
 القوى اللطنة التي ذكرها قبل هذا الفصل واما القوى النظرية هي القوى التي يحتاج
 اليها البصر حوهرها عملا بالفعل وتلك القوى لها مراتب اربع المرتبة الاولى
 استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصله مثل نفوس اطفال
 وهذه المرتبة مسماه بالعقل الهولاني والمشكاة المرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم
 الاولى بالفعل التي لاحلها سمان النفس من الكسب العلوم النظرية وهذه المرتبة
 على اقسام اربعة لان استعدادها انتقال من تلك العلوم الاولى الى العلوم النظرية
 اما ان يكون بحيث لا يحصل الا عند الجحش والطلب وذلك هو الفكر لانه لا يعمى للفكر
 الا ما يكون عند الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المتخضر وهذا القسم
 هو الشجرة الزيتونة واما القسم الثاني فهو ان يحصل ذلك الانتقال من غير شوق
 وطلب وهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة فانه للزيادة والنقصان وكل ما كان
 كذلك لو فرض له طرفان وواسطة فالطرف الناقص من هذا الحدس هو الرتبة
 واما الواسطة هي العقل بالملكة وهي الترجاجه واما الطرف الاكمل فهو القوى للحدس
 الشريف المعلقة وهي القوى القدسية وهو الذي كاد زيتها يضيء هذا اقسام المرسه الناسه
 ثم اعلم ان النفس بعد وصولها الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكال اما اللال
 فهو المرتبة الثالث من مراتب العقل النظرية وهو ان يحصل لها المعقول بالفعل
 مشاهلا مثل اذ الدهن وهو نور علون وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة
 وهي المرتبة الرابعه فان للنفس ان تتخضر المعقول المكتسب المرفوع عنه كالمشاهدة
 حتى شائت من انتقال الى التساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عملا بالفعل واما اقدم
 المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كونها انسان بحيث
 بعدد على استحضار العلوم النظرية متى شأ من غير التساب ذلك من باب الملكة
 والملكة

والملكة لا يحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد فعل الكتابة واما
 العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان العقل مقدما على الملكة لا جرم قدم
 للعقل المستفاد على العقل بالفعل وحصل القوى بالعقل اخر مراتب القوى النظرية
واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الفصول الى الملكة هو العقل بالفعل
 وهو النار **فاعلم** انه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل
 ذكر قوى النفس لثباته والعقل الفعال ليس من القوى لثباته ولجروها عن
 الهوانيم الى الملكة ومن الملكة الى الفعل لانه لا يحصل هذا التعلق اورد ههنا للثاني
 انه لما حصل هذه المراتب من النفس تفسيرا لعوله فعال مثل بون كمشكاة فيها مصباح احاح
 الى اذكر العقل الفعال لبيبين انه هو المراد بالنار لقوله ولم تمشكده نار فهذا تفسير
 هذا الفصل وقد بقي فيم كحش واحد وهو انه ان عني بالقوى العلية استظهار النفس
 لتدبير البدن وبالقوى النظرية استعدادها لقبول وبالعقل الهولاني مجرد هذا
 لاستعداد عند عدم المستعدله وبالعقل بالملكة حصول العلوم الاولى فالعلم
 صحيح ويكون هذه الاشياء واقعة عليها بحسب ما لها من هذه الصفات والاحوال
 وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوف بقوة اجزاء صح منها تدبير البدن
 وقوى اخرى لاحلها استعداد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد لدعي هذه القوى
 من الدالة عليها **المسئلة الخامسة** في الفرق بين الحدس والفكر **ثاني** لعلك
 نشئت لان ان يعرف الفرق بين الفكر والحدس **الثاني** لما ذكر في الفصل الذي
 من هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى الطرقات قد يكون بالفكر وقد يكون
 بالحدس اراد في هذا الفصل ان يحقق القصة الفرق بين الامر من حيث تقسيمه **واعلم**
 ان الفكر والحدس يشتركان في امر ويفترقان في امر آخر فالذي يشتركان فيه هو ان
 كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحدس الى المطلوب واما الذي يفرقان فيه

استعداد

توان في الفكر بوضع المطلوب اولاً ثم يطلب الحدس اوسط الذي هو متجه ثانياً فربما يجد
الطالب محسناً ينقل منه الى المطلوب ودرعاً لم يجده فحينئذ يفتكره واما في الحدس
هو ان يقع الحدس اوسطاً في الدهن واللام ثم يساق الدهن منه الى المطلوب وقد يكون
ذلك بغير شوق منه الى تحصيل ذلك الوسيط فحينئذ يكون الشعور بالوسط
متمم ما على الشعور بالمطلوب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط
مناخراً عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط في الدهن لا ييناخر عن حصول
الشوق الا قليلاً الى تحصيله وفي الفكر ييناخر كثيراً **المسئلة السادسة** في
اثبات القوة القدسية وسماه مذلول في فصول **اشارة** ولعلك تشتهي زيادة
دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها **النفس** لما بين الفرق بين الفكر
والحدس وكان قد ذكر ان لا انتقال للحدس قد يكون بالغا شريفاً والنفس التي لها ذلك
هي المصاهرة بالنفس القدسية اراد الان ان يحتم على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس
للمناضح اعتبار بحسب العسمة العقلية وجب ان يكون موجوداً او لا استدلال نارة
بالان والآخرى باللم والذي ذكره في هذا الفصل انه عليه فقال القوة القدسية نوع من
انواع الحدس فلا بد من اثبات الحدس اولاً ثم العلم بوجود الحدس ضروري بعد اعتبار
فان كل من له ادنى ذكاء لوجوب احوال النفس فلا شك انه يتفق له ان يقع ذهنه شعور
شي من غير علم طلب منه لخصيص ذلك الشعور واما اثبات الحدس القوي المستع بالقوة
القدسية فلانا نعلم ان للانسان في الفكر مراتب فمنهم الغبي الذي انيقه الذلر علماً بالجهول
اصلاً ومنهم من له فطانه قليلة ومنهم من اقوى من ذلك ويكون بحث معلوم الحدس
فما انا نرى في جانب النفس ان ينشئ الامر الى من احدس له فوجب ان يعتقد في جانب
الزيادة انه يمكن لرايتها الى من هو عني في الشراحوال عن النعم والفكر واعلم ان هذه
الحجة يمكن ان يرادها على وجهين احدهما ان يقال ان الحدس قابل للزيادة والفضلان فما جاز
الاشارة

حجة

الاشارة في طرف النفس ان عديم الحدس حاز الايماناً طرف الزيادة الى عظيم الحدس
وفانها ان نشبه الحدس بالفكر وهو لما وجب في الفكر الريح له طرف ناقص
ان يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والحجة
على الوجهين ضعيفة لانها من التمثيلات والمعتمد في اثبات القوة القدسية ان يقول
لا شك ان التصديقات النظرية تنتهي الى التصديقات البديهية والتصديقات
البديهية متوقفه على تصور اجزائها فالعلم بان الال اعظم من الحر فهو على تصور
الكل والجزء والاعظم ولا شك ان النفس للانسانيه قابله لهذه التصورات لان
التصديقات البديهية لما لم يتوقف على تعلم معلم فلان لا يتوقف معرفات تلك
التصديقات على تعلم معلم كان اولى من ان التصديقات البديهية هي التي يكون احرازها
كافية في الحرز بتلك التصديقات فاذن النفس لا تستاينيه علمها ان يتنبه من عند
نفسها لهذه القضايا الاولية غير منعانده بل هي ممكن الاصراع وهي حال متى اجتمعت
يلزم من اجتماع حصول العلم النظري لا محالة فاذا كانت النفس وحدها ممكنة بالاصحاح
لمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها العلم النظري كانت ايضا ممكنة بالاصحاح بذلك
العلم النظري من غير علم معلم ثم ان العلوم النظرية عند تركها يلزمها علوم اخرى
نظرية فاذا مريض ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس السريعة جميع العلوم النظرية
من غير ذلك لخصها على اسرع الوجوه ولا يخفى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس
بتدبير الابدن ومعارضه والحال معارضه لذلك فثبت ان مريض الفطرة
الاصلي هو للحدس القوي وان الحاجة الى الفكر لاجل العوارض الخارجة وهذا قال
عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة **اشارة** ان اشبهت ان يرداد في الاستنباح
التفسير لما بين ان الانسان قد يحصل له علوم من غير تعليم معلم والارشاد
لا يتردد من غير شوق منه الى تلك العلوم لا شك ان تلك العلوم شيئاً متواتراً في

فان الممكن لا يوجد الا لسبب اجتناب الاسباب المحدث لذلك العلوم وهو
هو صر مفارق في غير الجسم والاجساميات وما حمله هذا الفصل يتمل على الوجه
الذي للقوة الفدسية وما يشبهها واعلم ان اللام في اثبات هذا المطلوب
مبنى على مقدمات اولها ان الشيء الذي يحل فيه العلوم العقليين ليس بحس والاجسامي
وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى نبين امتناع وجود حرزانه يتحفظ فيها الصور
المنجمية عن العقل ولينها ان البراديات الخفية الباطنة الحاصلة بقوى
جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اسات حرانته يحفظ فيها الصور
المنجمية عن وتالته ان شعور القوة بما يدركه هو نفس ارتسام ذلك
المشعور به ولحج على ذلك بقوله ارايت لو غابت القوة عن تلك الصور م عاودنا
والثغث اليها هل يكون فحدث هنال عن مثلها فها ولغايل ان يقول
ان البرام ذلك لا يكفي في ابطاله مجرد الاستفهام على سبيل الامثال سيما وقد مضت
الدالة الباهرة على اثبات ذلك وانما احتجنا الى اسباب هذه المقدمة حتى نبين
ان النفس متى كانت عاقله عن الصور المعقولة فان تلك الصور لا يمكن ان يكون
موجوده فها اذ لا معنى لتعقلها الا بالنفس حصولها في سبيل غفلتها عنها عند
حصولها فها ووا بعثها ان القوى المدركة الباطنة لها حرزانه تحفظ فيها
ما يغيب عنها عن الحس المشترك والوهم من صور الامور فقد يكون ذلك لان
ان تلك الصور تحفظ في حرزانه للحس والوهم وقد لا يكون كذلك فانها ان بر اول صارت
تلك الامور لا حصة عند اقبال العوسن المدركين اعني الحس المشترك والوهم
الا بتجتم كسب حديد ولغايل ان يقول انا قد اعرضنا على هذه الاصول
فيما مضى ولكننا نقول الان انها سعيير الصحة مناقضه للمقدمة الثالثة
لان المعاني الوهمية متى لم يكن منخفظه في الحرزانه لم يكن مشعورا بها وحين ما يكون في القوة

الوهمية

الوهمية يكون مشعورا بها وان الصور المحسوسة حين ما يكون منخفظه لم يكن
مشعورا بها وحين ما يكون الحس المشترك بلون مشعورا بها فلو لان الشعور بالشي
معاير لحصول ذلك الشيء والالمانت احزانه شاعرة بسلك المعاني لانها حاصلة فها
ولين قولوا الشعور ليس عمارة عن حصول المشعور به للشي مطلقا بل للقوة
الشاعرة والحرانته لسرها فونفا عنها فنقول ان كان الشعور هو
مجرد الحصول كان الشاعر ماله الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان غير فقد
توجه اللام واذا ثبت ان الشعور معاير للحصول بطلت المقدمة الثالثة وثبت
انه لا يلزم من حصول هذه الصور في النفس كونها شاعرة بها فادن يلزم من عدم
شعور النفس بها عدم حصولها في النفس وخامستها ان حرانته القوة يجب ان يكون
معايرة للقوة وهذه المعايير لا يحصل الا اذا كانت القوة موجودة في جسم وحرانته
يكون موجوده في جسم آخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمائيتين جازان
يكون لهما حرزانه معايرتان لها واما النفس الناطقة لما لم يكن جسمانية اسحال ان
يلون لها قوة بلون حرانته لها فان قيل لم لا يجوز ان يكون للنفس قوتان احدهما بلون
مدركة وبر اخرى بلون حرزانه لها كما ان لها قوة عقليية وقوة نظرية فنقول
القوة التي هي حرزانه النفس اما ان يكون موجودة فيها او مبانيتها عنها فان كانت موجودة
فها كانت الصور الموحودة في تلك القوة موجودة في النفس فيعود المحال وان لم يكن
موجوده في النفس كانت شيئا مبانيتها عنها وحين ان يكون جسميا واجسمائيا لان
محل الصورة العقليية هكذا يجب ان يكون وذلك هو الذي نطلبه واذا ثبت هذه المقدمات
مقول كما ان زوال المعاني الوهمية قد يكون بحيث لا يحتاج في اسحصارها الى
جسم كسب حديد في المعاني الوهمية لظن تلك المعاني عن العقل وقد يكون بحيث
يحتاج في اسحصارها الى جسم كسب حديد وقد لا يكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم

وقد يحتاج فيه الى ذلك زوال الصور العقليية

الحاجة الى تجشم كسب جديد في المعاني الوهمية لاجل ان تلك المعاني كانت محفوظة في قوة
 هي خزانه للوهم وقد ذكرنا انه ممنوع ان يكون للنفس الباطنة حرانه وذكرنا ايضا ان تلك
 الصور العقلية مسموع ان يكون باقية في النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا
 موجودا خارجا عن جوهرنا يكون تلك الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل بين
 نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر في نفوسنا الصور العقلية الخاصة
 بذلك الاستعداد واذا اعرضت عنه النفس الى شيء آخر اما الى البدن او الى صورة
 اخرى زالت الصورة تمكنت اولا فمثال النفس المرآة المجلية فانه متى جوذي
 هاشي طهرت صورته فهاذا جوذي بها شيء آخر زالت تلك الصورة الاولى واذا عرفت
 ذلك فنقول الشيء الذي منه يفيض على نفوسنا تلك الصور العقلية هو
 العقل الفعال مخاض الام في هذا الفصل والنحو وهذه الحجة على طريق التفسير
 مقول انا اذا علمنا شيئا فقد حصلت حقيقتهم فينا فاذا عين ذلك المعلوم
استحال ان يكون حقيقتهم باقية فينا اذ لا معنى للعلم لاحصول تلك الصورة في
في النفس فمتى كانت تلك الصورة باقية في النفس استحال ان لا يكون الساعه
بها ثم ان تلك الصورة اما ان يكون محفوظة في قوة اخرى هي خزانه لانفسنا وهو
محال لان تلك الخزانه ان كانت موجودة في نفسنا كانت تلك الصورة الموجودة محمولة
في انفسنا فيعود المجال وان لم يكن موجودة في نفوسنا هي موجودة في مبان عن
نفوسنا ويجب ان يكون بحيث يفيض منه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا
به وذلك الشيء يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك
بمقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان بصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب
وذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك فنقول لا حاجة في
بصير هذه الحجة الى شيء من المقدمات المذكورة لان محل العلوم سواء كان جسما او شيئا

فنداء

فانه

فانه لا يختلف به الغرض وكيف كان فانه قد صار عالما بعد ما لم يكن وذلك لا بد
 له من سبب وهذا طامير لا شك فيه انما الشأن في قوله ان ذلك السبب يجب ان
 يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وباتي برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن ان
 يقال في تقريره ان السبب المعطى لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه
 العلوم فانه يجب ان يكون محررا فانما ان المتقدمان لا بد لهما من برهان فانه
 ليس كل ما اثر في شيء وجب ان يكون ذلك الاثر حاصله بالفعل فان العقل
 الفعال عندهم هو العلة لحدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من البراوان والصور والمفاد
 اخرى يجب ان يكون موصوفا بكل البراوان وكل المفادير وبكل الاشكال فثبت انه
 لا يلزم من كون الشيء موثرا في الشيء ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر وان لا يجب
 ان يكون سبب حدوث العلم فينا عالما واما المقدمة الثانية فانا وان سلمنا
 ان السبب المعطى للعلم يجب ان يكون عالما لكن لم نقل ان ذلك العالم يجب ان يكون
 جوهر عقليا محررا ولم لا يجوز ان يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهر انشائي
 اعني به ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا اجالا في جسم الا انه يكون منعظا
 بالاحسام فان مثل هذا الجوهر لا شك انه قد يكون عقلا فحوز ان يكون سبب حدوث
 هذه العلوم في النفس نفس المعلم او انسان اخر او شيء من النفوس الفلكية وعلى هذه
 التقديرات لا يجب ان يكون ههنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه ويكون
 السبب لحدوث هذه العلوم فينا فقد ان المقدمات المذكورة في هذا الفصل
 غير نافية في المطالب وان المقدمات النافعة غير المذكورة ههنا تحت
آخر هو ان ما ذكرتموه لوضح لما افترق كحال من النفس الناطقة ومن الوهم فان
المعاني التي يدرها الوهم اذا صارت محررة فانا لا نفي بذلك ان تلك الامور التي كانت
موجودة في القوة الوهمية اسفلت بعينها الى الخزانه فان اسفل الصور والاعراض

مصحح

محال بل يعنى به ان يحدث مثل تلك الصور في الحرائر ثم اذا اطالها الوهم فانا لا نقول
ان تلك الصور بحال في الحرائر انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل يعنى به ان يحدث
مثلا في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى تغيب عنه ثم يعود الى المطالع
فانه لا بد ههنا من شئ مبين بلون علمه لحدوث تلك المعاني الوهميه ويكون حدوث
تلك المعاني الوهميه في الوهم من ذلك المبين انما يكون الاتصال من الوهم بتلك المعاني
واعنى بالاتصال استعمالا دائما كما حدث لسبب من الانبياء كما حجه لاجله حدث
من ذلك المبين تلك الصور فيه ثبت انه لا فرق بين العقل والوهم فهذا المعنى من هذا
الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخرى واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال
ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلا بد لها من سبب وذلك السبب يجب ان لا يكون
جسما ولا جسمانيا لما سياتي في الجسم والجسماني لا يمكن ان يكون مجردا واذا كان مجردا
فانما بدانه يجب ان يكون عا فلا لزمانه ولعصره فالطرق المدلورة في هذه المسئلة ثم ان ذلك
ليس هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا بد من شئ آخر وهذا هو الطرف
في اثبات هذا المطلوب وان كان اقل واحد من معد ما نه كحسب طول **اشارة** هذا
الاتصال علمه قوه بعينه الى آخره **النفوس** لما بين ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء
بعدها لم يكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال ايضا حادث فلا بد من
لاجرم علم ههنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة
النفس معرفة استعدادا دائما لقبول تلك العلوم وهذا لا يفتقر له علة قابلية
وهي العقل الباطني وعلة كاسبه وهي العقل بالملك والمعنى يكون كاسبه ان حدثت ذلك
لا استعداد في جوهر النفس بل لاجل حصول تلك العلوم الهديسيم منه ولتلك الاستعداد
فانما حصل للنفوس اذ اصارت كحسب شئها واصار تلك العلوم فانها كحسب ولونها كحسب
لذلك فانها تكون عالمة متمكنة من جوهرها وهي السماء بالعقل بالفعل **اشارة**

كثرة

كثرة تصرفات النفس الخيالية الختية وفي المثل المعنوية **النفوس** لما ذكر ان
العقل بالملك قوه كاسبه لذلك الاتصال اراد ان تبين كيفية كونها كاسبه وبيان
ذلك بان النفس تصرفات في الصور المحرونة في الخيال وفي المعاني المحرونة في الزلزلة ولكن
ذلك تصرفات ليس لها ابتداء فان النفس لا بد من الحزبات ولف بصرفها بل بصرفها
في تلك الصور والمعاني انما يكون بواسطة ان تستخدم العوالم المفكرة واذا عرفت
ذلك وتحققته فنقول **ان** انصرف النفس في الصور والمعاني الخيالية
على هذا الوجه يكون شبيها لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية
عن الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك انصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد
لان بين ذلك انصرف وبين استعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة
انما نجد هذه المناسبة من انفسنا انما تفكرنا حصل لنا عقيب الفكر العلوم فدل
ذلك على ان تصرف النفس في تلك الحزبات باستخدام الفكر سبب لان حدث
لهذا ذلك الاستعداد واعلم ان يخصص قبول النفس لصوره عقلي دون
اخرى بان بلون لاجل ان انصرف في هذه الجزيات يفيد ذلك الكماض وثان بلون
لاجل ان انصرف في هذه الجزيات يفيد ذلك الكماض ومان بلون لاجل ان انصرف
في المعاني العقلية يفيد ذلك الكماض ولعلنا ان يقول **اما** الذي ذكرتموه
من حصول صورة مجردة فقد سبق الكلام عليه والذي ذكرتموه من ان تلك الصور
بصرف جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه ولله ههنا ايضا بحث ثالث وهو
فما ذكرتموه من ان تصرفات النفس في الصور والمعاني الخيالية بلون شبيها لان استعداد
النفس لقبول صور عقلي فان لغير ان يقول **النفس** اذا كانت مدركة لتلك
الصور الجزئية والمعاني الجزئية فقد بطل بالاستخدام الذي ذكرتموه وان لم يكن مدركا
لها استحالة بصرفها فانها لان من يعلم الشئ استحالة ان يصر في فيه لا يقال **ان**

النفس تعلم علما لها ان لها بدنا وان ذلك البدن هو مدركه للصور الجزئية ووقى
لخر مدركه للمعاني الخرية ثم ان النفس تريد ان تصور القوة المغلقة التي لا يعلمها
الا على وجه كلي في تلك الصور والمعاني التي لا يعلمها الا على وجه كلي فيلزم من ذلك
ان ارادة اللب تصرف جزوى للقوة المفكرة في تلك الصور الجزئية والمعاني
الجزئية لانا نقول النفس لما علمت ان في البدن الذي لها قوة جزئية
للجزيات فاما ان تعلم ماهية كل واحد من الجزيات التي ادركها تلك القوة اولا تعلم
فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم تلك الماهيات الكلية
ثم ان تصرف النفس في تلك الماهيات الكلية تكليفها في التساب العلم النظري وان
لن عالمة بما هذه مدركه بالوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في
تركيب بعض الجزيات دون البعض وبما يحمله فالنفس انما تستخدم القوة المفكرة في
التصرف في امور مخصوصة لا في العرف المطلق لانه اذا كانت في الخيال والذاكرة
جزيات كثيرة فلو لم يعين النفس بعض تلك الاشياء لم يجب ان يكون تصرف المفكر
مطابقا لغرض النفس واداعفت النفس بعضها فهي لا تحال عالمة بماهيات تلك
الاشياء التي امرت المفكرة ان تصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء
التي امرت العرف المفكرة ان تصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء
التي امرت العرف المفكرة ان تصرف فيها كان علمها بها يكفيها في التساب العلم المطلوب
فعل هذا التفسير يستحيل انفع النفس بالقوة المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات
انما لونت لان الشرح فرق بين افعال على القوى مع انه لا بد من حكم واحد من هذه الافعال
وان احكام على الامور يجب ان يكون علما بها فاما من جعل هذه الادراكات للنفس فقد
خلص عن هذه الكلمات المبسطة للتسابع في ان النفس الناطقة ليست بحس
والاجسامية اشارة ان اشبهت الآن ان يوضح لك ان المعنى المعقول لا يرسم

مدرسة

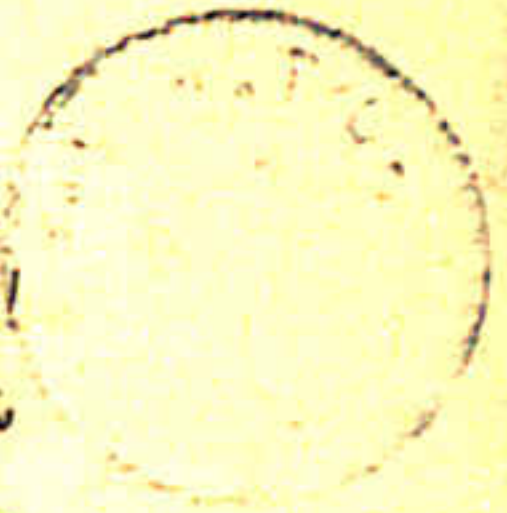
في منقسم ولا في ذي وضع النفسيين انه لما بنى اثبات الجوهر المغارق على ان النفس
ليست جسما واحدا لاجسامية الحجاج الى اثباته بالبرهان فذكر ههنا برهانها واحدا
لصحة ما بناه عليه ثم دللنا على البرهان على ذلك في النمط السابع لان ايراد مجرد
النفس في النمط المحرم بالتحديد اولى من ايرادها ههنا في هذا النمط واداعفت ذلك
وتحفظته فنقول الشيء الذي لا يكون منقسما قد يفارقه امور كثيرة ولا يلزم
مفارقتها له صرود منه منقسما ولكن بشرط ان لا يكون تلك الامور الكثيره متميزة
في الوضع مثل اجزا السلق فان السواد متميز في الوضع ولا يشارة من السواد ومثل
هذه الكثيره يستحيل ان يكون مفارقه لاشياء لا يقبل الانقسام او يفارقتها شيء لا
يقبل الانقسام واعلم ان الشرح لم يصح هذه الدعوى بالحجج ولا بد منها فنقول
الشيء المنقسم بالوضع لوقائه غير منقسم لان اخلوا ما ان يوجد في احد ذلك المنقسم شيء من
غير المنقسم اولا يوجد فان لم يوجد في جميع اجزائه جالبا عن ذلك المقارن فلا يتوزع المقارن
مفارقا هذا خلف وان وجد في تلك الاجزاء شيء من ذلك المقارن فلا يخلو اما ان
يوجد ذلك المقارن بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء او يكون الموجود منه في كل
عزما واحد منه في الجزء الاخر والاول باطل اما اوله فلانه يلزم ان يكون ذلك الشيء
حاصلا في ذلك المنقسم لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل
للاقسام الى اجزاء غير متناهية واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما استحال
كونه مفارقا لكل ذلك المنقسم بل لا بد ان لا يكون مقارنا لكل واحد من اجزاء ذلك
المنقسم ثم ان كل واحد من اجزاء ذلك المنقسم منقسم فهو اذن غير موجود في شيء
من اجزاء ذلك المنقسم فاستحيل ان يكون مقارنا له والثاني ايضا باطل لانه اذا كان
الموجود في كل واحد من اجزائه غير ما وجد في الاخر لم يكن الشيء الواحد حاصلا في المنقسم
بل اما اشياء كثيرة او اجزاء اشياء واحد على القدرين كرح منه ان الشيء الواحد

المتزوج

لا يفارنه شيء منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضه بالنقطة فهي غير
منقسمة فانها اما ان كانت متجزئة فقد ثبتت الحجة التي لا يتجزى وهو باطل وقد
سويه هو منطل اصل هذا البرهان لان المطالب من هذا الفصل بان من العلوم
ما حصل عليه القسمة وكل متجزئ منقسم فاذا نحل العلوم شيء ليس متجزئ ولا قائم
بالتجزئة فاذا انشأ متجزئ غير منقسم بطل الدليل واما ان لم يكن متجزئ كانت عرضا فله
محل ومحل ان لم يكن مقسما عادا الا لرام والاشياء الى الجزاء الذي لا يتجزى او قيام كل
عرض بعض الال نهاية ومع ذلك لا بد من محل عن الكل والاشياء لاعراض المشاهير
او غير المشاهير موحوده لاني محل محسود لا يكون نهاية للخط موجوده فيه فلا يكون
للخط المشاهير نهاية هذا خلف وان كان محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول
الشيء المنقسم كونه منقسما وعند هذا لا يقع ما يقال ان النقطة وان كانت حاله في
المحل الا انها غير شارية فيه ونحن انما نوجب انقسام المحل اذا كان
ساريا فيه لانه يمكن ان يقال اذا جوزه تم ان لا ينقسم المحل الا انقسام المحل اذا كان
ساريا فيه لاجل ان ذلك المحل حلول مخصوص لا يعرض للانقسام لم يمكنكم القطع
على ان العلم لو حل في الجسم لا ينقسم بانقسامه لاحتمال ان يكون حلوله فيه لا على وجه
التريان وبالحكم يكون خالافه حلولا لا يعرض للانقسام وحسب بطل الحجة
ولمحب ان يحب عنه بقول النقطة نهاية الخط وهي امر عديم فان دفع
الاشكال واعلم ان العلم في ان النقطة امر وجودي او عديم طويل وان كان يظهر
وليس هو كونها وجوديه ومن الشكوك ان الوحدة عرض غير قابل للانقسام ثم
انها حاله في الجسم والاصافه غير قابله للانقسام لانا نعلم بالضرورة ان سحيل ان
يعال ان نصف الابوه قائم بنصف الاب وبذلك الوجود وصفه للجسم
مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلث وربع ولذلك الترتيب والاسدارة وغيرهما

لا يعقل

لا يعقل لها نصف وثلث وربع بل يعقل للمربع والمسدير نصف وثلث فاما ان يكون
للمربع والاسدارة نصف فهو محقول ويمكن ان يحال بقول اما
الوحدة الجثمانية فانها قابله للقسمة الفرضية وسببين ان الصورة العقلية لا تقبل
القسمة بوجه اصلا واما الاضافه والتربيع فانها بلنوم كونها متجزئة ومع كونها
امورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة لما هو المشهور من مذهب الحكماء
لن وقع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلمنا في ان ما لا ينقسم يتجزئ
ان يفارن المنقسم في الوضع بقول اما ان كل متجزئ فهو منقسم فقد ثبت
بالدلالة الدالة على نفي الجزاء واما ان حاله في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما
ان الكلي يتجزئ لانقسام علمه فلانه لو انقسم لان انقسامه الى اجزا مختلفة
الحقايق او متساوية للحقايق فان كان لاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزا متساويا
اجزا مختلفة للحقايق والالزم ان يكون حقيقة ذلك منقوضه من اجزا غير متساوية
وذلك محال وشقدي ان لا يكون محالا فانه لا بد وان لا يكون كل واحد متساويا اجزا
بل يكون بسيط لان كل كثره سواء كانت متساوية او غير متساوية فان الواحد لا بد
وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما دائما لانقسام مختلف
الطباع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزا متساوية الماهية فالدليل
على بطلانه ما شياتي في الفصل الذي بعده هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان
العلوم العقلية لا تقبل القسمة فلزم ان يكون محل تلك ليس بجسم واجمالي وهو
المطلوب **قام ونبيه** اول تلك بقول فدحوز ان يقع في الصور العقلية
الوحدانية قسمة ومتمية الى اجزا متشابهة **المفسر** هذا هو الكلام في ابطال
ان العلم الكلي لا ينقسم الى اجزا متشابهة الطباع وهو القسم الثاني من الدالة على
الوحدة التي حوزناه بقول الدليل على فساده ذلك ان الصورة العقلية



اذ الصمت الى جزوين متساويين فلا غلو اما ان يكون مجموع كل واحد من جزوي الصورة
 شرطا في كونها صورة عقليه واما ان لا يكون والا اول باطل اما اول فلان الشيء
 الذي يحتاج الى غيره وحب ان يكون ماهيته محالفه لماهية ذلك الغير والام بطلت
 احتياج لحد ما الى الآخر اولى من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة
 عقليه الى ذينك الجزين وحب ان يكون ماهية الصورة العقلية محالفه لماهية ذينك
 الجزوين فيكون الصورة العقلية مقسمة الى جزوين كالعائنه في الماهية وذلك هو
 القسم الذي ابطناه واما ثانيا فان المعقول الذي هي هذه الصورة صور له وحب
 ان يكون متقسما لان كل واحد من جزوي هذه الصورة ان كانت صورة لكل ذلك المعقول
 فان الجزئين متساويين للكل وانه محال وان لم يكن مطابقا لشي من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم
 علما ان عند اجتماع تلك الاجزاء ان حدث العلم لم يكن تلك الاجزاء اجزا العلم بل اجزافا عما
 او قابله فلان ما في اجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن ذلك العلم المتعلق بكل ذلك
 المعلوم علما وذلك المعلوم هذا حلف فاذا نحب ان يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم
 صورة لشي من اجزاء ذلك المعلوم ويكون المعلوم منقسما الى ليس كل معلوم لذلك
 واما ثالثا فلانه اذا كان كل واحد من جزوي تلك الصورة شرطا للكل تلك الصورة والجزوان
 انما يكونان جزوين بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك الجزين فقبل حصول الانقسام
 لم يكن شرط لكون تلك الصورة عقليه حاصلا فوجب ان لا يكون الصورة قبل الانقسام عقليه
 وذلك باطل لانه لا بد من صورة عقليه غير منقسمة والا لكانت الانقسامات
 الممكنة في الجسم حاصلا بالفعل وانه محال واما القسم الثاني وهو ان لا يكون جزء
 تلك الصورة شرطا لكونها عقليه فحسب ان يكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة
 بالعوارض الاول فالانقسام واما ثانيا فلان الصورة انما يكون منقسمة
 الى الاجزاء المتساوية ان لو كان كل واحد من جزويها مساويا لها في الماهية واذا لان

الطائفة

لذلك

لا بمنه منته

لذلك لان المحل الذي حل تلك الصورة فكافيا في قبول تلك الماهية فيكونه محل جزء
 تلك الصورة كفاية وبلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة واذا لان لذلك ان حصولها
 في كل ذلك المحل عارضا عنها فبنت بهذين الوجهين انه يلزم ان يكون الصورة العقلية
 مغشاة بعوارض غريبة منها الجمع والفرق على ما مر بيانه ومنها الزيادة والنقصان
 اما الزيادة فلانه لما امكن حلولها في جزء محلا لان الحرة الثاني من المحل طاراده على قدر
 كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الحرة متساويا للكل كان جزء الصورة ممكن
 الحصول في محل كلا فبعد حصولها في المحل الذي حصل فيه دلها نقصان لها من مقدارها
 فاذا ن تلك الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة ابد بالزيادة والنقصان
 واما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان الصورة احوالة في الجسم يكون موصوفة
 بهذه العوارض الغريبة والصورة العقلية وحب ان يكون مجردة عن العوارض الغريبة
 بطل هذا القسم وثبت ان الصورة العقلية سبيل ان يكون جسمانية ولغايلك
 ان يقول ان الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزوية صور حرة جلية
 في نفس جزوية وشخصها وحاولها في ذلك وعرضيتها ومقاديرها لسائر اعراض
 الحاله معها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت بل ذلك اعراض ولجوال غريبة عما هيها
 وان سحال حلول تلك الصورة في الجسم لانها جينية بلون موصوفة بالواحد الغريب
 وحب استحالة حلولها في النفس التي تبينونها لانها حديد بلون موصوفة بالواحد الغريبه
 واما كماله هذه الدلالة اعمايم ان لو كان الصورة العقلية عند حلولها في النفس حرة
 عن اللواحق الغريبة واما ادلائه ملحوظه بالواحد الغريبه في هذه الحالة ايضا
 سقطت هذه الدلالة فليس ق الولا المعنى من كون الصورة احوالة في النفس
 مجردة اما اذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرتها ووجدنا النظر الى ماهيتها
 كانت تلك الماهية مرعى من مرارا متار عن صفات الصفات التي لها وهي هذا الاعتبار

بجوده معول — هذا المعنى المعنى من التجريد حاصل عند ما يكون الصورة
حاله في الجسم فان الصورة الحالية في الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن
وضعها ومعدارها وحلولها في الجسم كانت مجردة فعلنا انه لا تفرق الحال من
كون الصورة جسمانية او نفسانية في كونها مجردة او غير مجردة واعلم ان انا قد
سنا في ما مضى انه لا يحوز ان يكون العقل صورة كلي مجرد وبيننا ان اللبى المجرد
ليس الا الجزء المشترك من الاشياء الموجودة في الخارج وان الالاق لمفظة الكلى والتجريد
على العمل شىء محاذى ومن الشلو ك — على هذه الحجة انه لما كان هذا البرهان ا يتم
الا بهذا التقدير فهذا القدر لوضح كان كافيا في افادة المطلوب لا فاقول —
عرض حالة في التمييز والابدوان يكون له وضع واليه اشارة بحسب محله وكل ماله
وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فبحسب ان لا
حالة في الجسم فهذا القدر لوضح لكن في زمان مجرد النفس من عرجاه الى بلان ان
الصورة العقلية هل ينقسم بانقسام محله ام لا وان ذلك لانقسام كيف هو هذا
آخر الكلام في تبيين هذه الحجة والاولى عندي في تفسيرها ان يقال — ان لا
كل في الجسم ينقسم بانقسامه معول — والعلم بالاشياء البسيطة سمح ان ينقسم
والا لان جزوه اما ان يكون علما بذلك المعلوم او لا يكون فان لم يكن علما بذلك المعلوم
وعند اجماع تلك الاجزاء اما ان يحدث الكيف المسمى بالعلم بذلك المعلوم او لا يحدث
فان لم يحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم بل ما العلة الفاعلة او القابلة وكلامنا
في جزء العلم واما ان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم فاما ان يكون منعظا بكل تلك
المعلوم ماون جزء الشىء مثلا لله من كل الوجوه هذا خلف او بعض ذلك المعلوم
فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال فثبت ان العلم المنعوق بالامور البسيطة
غير منقسم وكل ما حله في الجسم منقسم فاذن العلم بالامور الجسمانية المستطمة غير

صماني

جسماني فحله ليس بحسب ولا جسماني وهذا هو المطلوب وهذا هو الوجه الذي يجب
بحر البرهان عليه وقد اشار الشيخ في الشفا وغيره **وانت رجع الى سرج**
المنى **واقوله** وادا كان لكل واحد من القسمين المتساويين شرط مع لراخى في انقسام
الصورة العقلية فهما مباينان له مباينه الشرط للشرط فاعلم اننا بينا ان الصورة
العقلية لو كانت قابلة للانقسام لان ذلك لانقسام اما ان يكون شرط الحق تلك
الصورة او لا يكون وا بطلنا لونه شرط لوجوه بلثم هذا الكلام هو الوجه الاول
من تلك الوجوه الثلث **واما قوله** وايضا فيكون العقول الذي نعلم العقل شرطين
ما جزاء منقسما فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني **واما قوله** وايضا فانه
قبل وقوع الفسمة يكون فاقدا للشرط فلا يكون معقولا فالمراد منه ما قررناه
في الوجه الثالث **واما قوله** وان لم شرط فالصور العقلية عند القسم المفروضه
صارت معقوله مع العلم مدخله التميم الا بالفرض وقد فرضنا الصور المعقوله
بجوده عن اللواحق الغريب فاذا هي ملاسته بعد لها فاعلم ان المراد منه ان ذلك
لانقسام ان لم يكن شرطا في كون تلك الصور معقوله كان ذلك لاحقا غريبا
فكون الصور العقلية موصوفة بلواحق عربية وذلك باطل **واما قوله** ولف
وهي عارضه لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين حافظ
لنوع الصورة ان كان منشأها **فاعلم** ان المراد منه ما دللنا به في الوجه الثاني
في بيان ان الصورة العقلية الحالية في الجسم ابد وان يكون موصوفة باللواحق
الغريبة فانه بحسب انقسامها بسبب انقسام محلها فيكون ذلك الانقسام
عارضه غريبا **وقوله** في اقل منه بلاغ يعني ان تلك الصورة العقلية بلاغ ولفاية
في جزء محلها لان جزء تلك الصورة يكون حالها في جزء محلها فاذا كان جزء محلها
واقفا يحفظ جزء الصورة فان جزء محلها ايضا واقفا يحفظ الصورة لان الصورة

اذا كانت منقسمة الى اجزا متساوية للطبايع كانت طبيعته الكل مثل طبيعية
 الجزء والشئ اذا كان واحدا يحفظ الشئ بان واحدا يحفظ مسله **واما قوله** فالصورة
 التي جردناها عن غشاة بعد تهيئته غريبة من جمع او تفريق او زياده او نقصان
 واحصا من يوضع فليست هي الصورة المفروضة والمراد منه ان الصورة الكلية
 العقلية لو كانت جسمًا كانت موصوفة بهذه العوارض الغريبة على ما بيناه لكن
 الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة فيستحيل ان يكون جسمانية **واما قوله** ولما
 الصورة الختية والخيالية فيفتقر ملاحظه النفس اجزا لها حركته مباينه
 الوضع مقارنة لهيات غريبة مادية الى ان يكون رسمها في وضع وقبول
 انقسام والمراد منه الفرق بين الاذراكات العقلية وبين الاذراكات الختية
 والخيالية وذلك لان النفس يفتقر ملاحظتها لتلك الصورة ولاجزاها المباينة في
 الوضع المغارفة لهيات غريبة الى ان يكون نفسها وهو المراد بالرسم منطبا
 في ذي وضع وقبول انقسام فان الشئ الجرد لا يطبع فيه الاجزا المتباينة في الوضع
 ولقائل ان يقول **لكن ان الهولي الاول** ليس لها في ذاتها حجم وانفراد
 في الجهات عم انكم حكتم بان طباع الجسم والمعدار والشكل والوضع فيها فاذا جازتم
 ذلك فلم لا يجوز انطباع صور الجنسوسنات في جوهر النفس ايضا وما الفرق
 بين المرين وايقا هب ان ما ذكرتموه بعض لون الاذراكات الحسية والخيالية
 جسمانية ولكن يلزم منه كون الاذراكات الوهميه جسمانية فان ملاحظة النفس
 للصدقة المحسوسة لا يتوقف على ملاحظتها اجزا لتلك الصداقة متساوية في
 الوضع **وهم وثبينة** او نقول ان الصور العقلية قد ينقسم **النفس** لما قام
 الدلالة على ان الصور العقلية لا يمكن ان ينقسم الى اجزا متساوية للطبايع او رد على
 ذلك شك وهو ان الماهية الجسمانية تنقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان

الذي

الذي هو حصة الانسان عن الحيوان الذي هو حصة الفرس واحدهما مثل الماني فان
 طسعه احسن اذا اخذت عن الفصول مجردة لاسطبيغته نوعية مقولة على كثر من
 مختلفين بالعدد فقط فادن الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس
 والحيوان الذي هو حصة الانسان ولواحد من هذين القسمين مساو للكل في عام
 الماهية فقد ثبت ان الماهية المحررة يمكن انقسامها الى اجزا متساوية للطبايع
 وذلك بعدح فيما ذكرنا ان الصورة المحررة لا يمكن ان يكون منقسمة الى اجزا متساوية
 في الماهية واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجسمانية بالفصول المنوعة
 فاعرف مثله ايضا انقسام الماهية النوعية بالفصول العرضية المصنفة كالانقسام
 برانستان بكونه تركيا وهنديا وغير ذلك **والجواب** عنه ان نقول
 فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان
 الذي ذكرتموه هو ان ينقسم الماهية المحررة انقسام الكل الى الجزيات والذي منعنا
 منه هو ان ينقسم الماهية المحررة انقسام الكل الى الاجزا وبين الامرين فرق
 لان الكل المنقسم الى الجزيات قد يكون مقوما للكل واحدا من الجزيات ويكون جزيا
 من ذات كل واحد منها واما الكل المنقسم الى الاجزا فانه لا يكون مقوما للكل واحدا من
 الاجزا بل يكون مقوما لها وايضا الكل اذا انقسم الى الجزيات فانه لا يكون ذلك الكل
 مقوما وبالنسبة للجزيات في تمام الذات فلا يكون الحيوان مساويا للذات برانستان
 في تمام الماهية واما الكل اذا انقسم الى اجزا فاف ذلك الكل مساويا للكل واحدا من
 الاجزا في تمام الذات **ولنرجع** الى شرح المتن **اما قوله** في الجواب انه قد
 يكون ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل بكل جعله صورة اخري ليس جزءا من الصورة
 الاولى فان المعقول الجسماني والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات
 نوعية وصنفيه بلون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجسماني والنوعي فاعلم ان المراد

منه

متما فيقسام الجنس بالفصول وهو ان يقيد كل كلى بكلى اى يفرق العسل بالجنس فيحصل
عند ذلك صورة اخرى وهو للماهية المنوعة ولا هذا النوع لا يكون جزءا من الصورة
الاولى اى من الجنس فان المعقول الجبني لا ينقسم في ماهيته الى معقولات نوعيه
بلون ماهية لتلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لا بد وان يكون النوع
مخالفا في الماهية للجنس وهكذا القول في انقسام النوع الى الاصناف واما
الذي منعنا منه فهو ان ينقسم الصورة العقلية الى اجزاء بلون ماهية كل واحد منها
متساويا لماهية الكل **واما قوله** ولا يكون تشبها الى المعنى الواحد المقوم نسبة
الاجزاء بل تشبه الحريبات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع انقسام الكلى
الى الجزيات والذي منعنا منه انقسام الكل الى الاجزاء **واما قوله** ولو كان المعنى
الواحد للعقل البسيط الذي يتبع بعرضه ان ينقسم الى مختلفات بوجه لان
غير الوجه الذي يشك به اولا من قبول القسمة الى المنشبهات وكان كل واحد من
جزئيه هو اول بان يكون بالبسيط الذي كلامنا فيه فالمراد منه ان هذا المشكك
كوقال لا يجوز ان ينقسم الصور العقلية انقسام الكلى الى جزئياته لان غير الشك الذي
اورده اولا حيث قال لم لا يجوز ان ينقسم الصور العقلية الى اجزاء متشابهة اللهم الا
ان يكون يتوكل الشك ليراول ويقول لم لا يجوز ان ينقسم الصورة العقلية انقسام
الكلى الى الجزيات لكننا نقول له حينئذ انا قد بينا ان الجزوى الذي ينقسم اليه الكلى
انما يحصل عند افتراق كلى على مثل النوع فانه انما يحصل عند افتراق الفصل بالجنس
ولذلك كان كذلك كل واحد من ذينك الجزوين هو البسيط الذي كلامنا فيه
المسئلة الثامنة ان كل مجرد هو عاقل ومعقول **اشارة** انك تعلم ان
كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالهوى القريبه من الفعل انه يعقله **التفسير**
المقصود من هذا الفصل ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا وبرهانه ان

المجرد

المجرد ان لم يمنع عليه ان يعقل غيره لم يمنع عليه ان يعقل ذاته **لا يمنع**
علما ان يعقل غيره فوجب ان لا يمنع ان يعقل ذاته بان الشرطيه ان
كل من يعقل شيئا فانه يمكن ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشئ وكل من
امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته **ينبغي** ان كل من يعقل شيئا يمكنه ان يعقل ذاته
اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشئ يكونه عالما بالشئ اذا لم يكن
ممنوعا لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفر من حاصله والمعنى بقولنا انه علم كونه
عالما بالشئ انه علم ان ذاته موصوفه بانها عالمة لشيء بكل من علم الاضاف شئ
لشيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة معالان الصدوق متبوق بالتصور
فان كل من علم كونه عالما يجب ان يكون عالما بذاته فاذا نزل من لا يمنع ان يعلم لونه
عالما لشيء وجب ان لا يمنع لونه عالما بذاته فظهر صدق الشرطيه واما بان
صدق المقدم فان كل مجرد فانه لا يمنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة
صلح ان يكون معقولة وكل ما صلح ان يكون معقولا متع غيره وكل ما صلح ان يعقل
مع غيره صلح ان يعارض ماهيته ماهية غيره بناء على ان يعقل الاشياء المتعك
حصول ماهياتها في العاقل فاذا نزل ماهية مجردة فانه لا يمنع ان يعارضها ماهية
اخرى فكون تلك الماهية تحت يصلح ان يعارضها ماهية اخرى اما ان يتوقف
على حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك
الجوهر عبارة عن مقارنتها لذلك الجوهر ولو توقفت صحة مقارنتها لغيرها
على حصولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول هو نفس المقارنة لانت صحة
المقارنة متوقفه على وجود المقارنة وهو محال لان وجود الشئ مناخر عن
صحة وجوده لان صحه وجوده مناخره فثبت ان صحة مقارنته غير تلك الماهية
المجردة لا يتوقف على انطباع تلك الماهية المحرده في ذلك الجوهر العاقل فاذا

وجوب صلح ان يكون معقولا مع

بلا ما هيية المجرده سواء وجدت في العقل او في الخارج فانه يصح ان يفارقها غيرها
ولا معنى للعقل الا مفارقه ما هو مجردة واذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة
في الخارج فانه يمكن ان يفارقها ساير الماهيات المجرده ثبت ان كل مجرد فانه يمكن
ان يعقل غيره فهذا تمام الحجة ولعل ابل ان يقول اما قولكم ان كل من يعقل
من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا
به لكنه لا يتم على اصولكم لانا نجهل الانسان الذي على ركب وعمر فانه يمكننا
ان نحكم بان زيد الانسان وانه ليس بفرس مع انه ليس ههنا واحد بل هو مدركا
للانسان الذي ولاسان الحزى الشخصي لان المدرك للكلمات هو النفس والمدرك
للحركات هو القوى الجسمانية فههنا لم يكن الخالم على الشبثين عالما بالما واذ لاجل
ذلك فلم يكون ان يحكم الانسان على نفسه بلونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه
لم يكن مجاورا عن هذا المعام فلم قلتم ان كل مجرد يمكن ان يعقل غيره اما
قوله ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون يعقوله فنقول ليست هذه
المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وبهم فلم يفعلوا
ذلك وكيف لا يقولون ذلك وحقيقه الباري تعالى غير معقوله للبشر وكذلك
حقايق المفارقات وحقايق القوى البسيطة الفعالة والمنععله غير معقوله
لنا بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها التلبية والاضافية واذ كان
اعتقادنا في صحة ان يفارق الماهية المجرده ماهية على ان يعقلها مع ماهية
اخرى فمتى ثبت ان لم يعقل حقايق المفارقات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح ان
يفارقها غيرها فان قيل انه لا يمكننا ان نقيم الدلالة على ان يعقل الاله سبحانه
وتعالى وحده يثمر هذا البرهان فيه فبيانه ان نقول ان يقول الموجود
عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات ليس بالاشتراك ليس بالاشترال اللفظي

بل

بل بالاشترال المعنوي على معنى ان حقيقه الوجود حقيقه واحدة في الموضعين
ولا شك ان حقيقه الوجود جبر من وجوده فالوجود الذي هو جزا من امر
المعلوم بالضرورة يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذ كان وجود الباري
مستناويا لوجود الممكنات وماهية وجود الممكنات معلومة بالضرورة كانت
حقيقه وجود الباري تعالى معلومة بالضرورة ثم انا نذكر على انه تتخيل ان
يكون وجوده مفارقا لماهية بل لا ماهية له الا ذلك الوجود فاذن يلزم
ان يكون حقيقه الباري معلومة لنا فنقول لا شك ان من جعل مفهوم الوجود
في الواحد والممكن امرا واحدا وزعم ان ذلك المفهوم غير مفارق بحق الباري
لماهية اخرى بعد ان زعم ان الوجود اول التصور لزمه القطع بان حقيقه
الباري تعالى اولية التصور لكن السان في صحة هذه المقدمات فانما شبتين
ان شاء الله تعالى ان الذي يعتقد ان وجود الباري لا يمكن ان يكون مقارنا لماهية
اعتقاد باطل خاطا ويقصر وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة والعجب
ان الشيخ عر اصرا على هذه المقدمات الثلث يعترف بان حقيقه الباري
تعالى غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة بذلك وايضا فانما ينبغي
الشبت ههنا بذلك المقدمات في اساج شى ما معترفون بفساده ثم ان
وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فلم
قلتم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره فلعل
من الماهيات المجرده ما لا يصح ان يعقل شى اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع
ذلك من بلون ظاهر مذهبه ان العلم بالشى والعلم بغيره لا يحتجان وسفديو
ان تساعد على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يمكننا ان نسمع عليه
ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء لكن هذا المقام ليس ببداهي ولعل من

الماهيات المحرمة بالاصح ان يعقل مع بعض الاشياء وان صح تعقله مع
بعض ساير الاشياء ثم ان وقعت المساعدة على ان كل ماهية محرمة فانها يمكن
ان يكون معقولها مع كل ما عداه للزم فلم انه متى صح ان يكون ماهيتها مقارنه لماهية
غيرها بل لو ثبت ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهية المعلوم في العالم
لان ذلك لازما لكن اللام فيه حار ثم لم تقع المساعدة على ان كل ماهية
محرمة فانه لا يمنع ان يفارنها ساير الماهيات فلم فلتم ان صحة هذه المقارنه
حاصلة لها عند لو نزلها الخارج ولم لا يجوز ان يقال شرط هذه الصحة حلولها
في النفس او يقال بان وجودها الخارجي يكون مانعا من ذلك **واما قوله**
لو توقف صحة هذه المقارنه على حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس
عبارة عن مقارنتها للنفس لزم باخر صحة الشيء عن وجوده وانه محال قلنا
هذه معالطه وسانه وهو مقارنه الشيء لغيره على اقتسام بلثم احدها مقارنه
الحال للحال والساني مقارنه الحال للحال والثالث مقارنه الحال للحال واحد واذا
عرفت ذلك فقوله اننا اعقلنا شئيين عرفنا بذلك انه صح على ذينك العقول
ان يفارنا مقارنه حاله في محل واحد واذا عرفنا شيا حاله في محل عرفنا بذلك انه
صح على ذلك الحال ان يفارن غيره مقارنه الحال للحال وعرفنا انه يصح ايضا على
ذلك الحال ان يفارن غيره مقارنه الحال للحال وهذه انواع الثلثة من المقارنه كانت
انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنه ثم انه لا شك ان الشيء الذي يصح
عليه نوع من جنس فانه لا يجب ان يصح عليه ساير الانواع من ذلك الجنس وكيف تقول
ذلك والعرض يصح ان يفارن غيره مقارنه الحال للحال من غير عكس **والاقتسام الاية**
من الجوهر يصح ان يقارن غيره مقارنه الحال للحال من غير عكس واذا عرفت
ذلك فقولنا انه لما ثبت باحده ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعلوم

العاقل

و العاقل فاذا اعقلنا شئيين علمنا ان الماهيتين للعقولتين ثفاننا في ذلك
الجوهر مقارنه الحال في محل واحد فاذا اردنا ان نبين ان صحة هذا النوع
من المقارنه لا يتوقف على كون الماهية موحدة في العقل لم يكفنا في هذا قولنا
ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمجملها
محالفة لمقارنتها للماحل في مجملها فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنه
على حلول الصورة في الجوهر العاقل توقف النوع الثاني من المقارنه على حلول
الصورة في الجوهر العاقل ثم بتقدير ان ثبت صحة مقارنتها مع ما حل في مجملها
لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث
من المقارنه اعني مقارنه الحال للحال فقد يلخص ان الكلام المذكور في هذا المقام
مغالطة صرفة ثم ان وقعت المساعدة على هذه البرانواع الثلثة من المقارنه
متساوية في تمام الماهية لكن لا يلزم من صحة الحكم على ماهية عند كونها ذهنية
صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان برانسان الذهني حاله المحل محتاج
الى الموضوع وبرانسان الخارجي يستحل ان يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بنفسه
حساس متحرك بالارادة محسوس للجواسم الحس والانسان الذهني ليس كذلك فحلنا
انه ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها حال كونها خارجية
فلا يلزم من صحة كون الماهية معارنه للعقولات صحة كون الماهية الخارجية
لذلك ثم ان وقعت المساعدة على ان الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها
المعارنه للزم لا يجوز ان يلزمه لانه يمنع عن ذلك ما ان الحيوانية التي في برانسان
لاجل كونها مساوية للحيوانية التي للفرس لا بد وان يكون مسعفة لقبول فضل الفرس
الا ان فضل البرانسان اللازم له في وجوده هو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك
ههنا يجوز ان يكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها ان يقارن غيرها

الا انه والحال هذه لازم يمنع ذلك ولكن يمكن ان يحاب عنه باننا بيننا
انه لا مانع عن البعقل الا الماده وكلامنا في المحررة فاذن ليس له مانع من صحة
هذه المقارنه ولكننا نعلم ضعف هذا الجواب ثم ان وقعت المساعده على ان كل
مجرد فانه صح ان يفارن سائر الماهيات المحررة على اطلاق لزم فلم انه
متى صح ذلك لزم صحة لون مجرد عالم بما عداه بل لو ثبت ان العلم والادراك
هو نفس هذه المقارنه لان المقصود حاصلًا ولكن براسكال بما مضى منه جمله
الشكوك على هذه الحجة **ولنرجع** الى تفسير المتن **اما قوله** كل شيء يعقل
شيًا فانه يعقل بالقوة القريبه من الفعل انه يعقل فالمراد منه ان كل من عقل
غيره فانه لا يتحيل ان يعقل من نفسه لونه عاقلًا لغيره واعلم ان على لفظ
السخ استندراكا فان العوه وان كانت قريبه من الفعل الا انه لا محاله مقارنه
للعدم لان لفظ القوة لفظه مرادفه للامكان المقارن للعدم ولذلك يقولون
العوه طبعه عدمية واذا كان كذلك فليس كل من عقل شيًا يعقل بالقوة القريبه
من الفعل انه عقل فان من يراد شيًا ما يكون تعقله لكونه عاقلًا بالفعل المحض
فيكون منزها عن طبيعة العوه القريبه والبعيدة كالبارى عز اسمه والمفارقات
واذا كان كذلك لم يحز ان يقال كل من عقل شيًا فانه يعقل بالقوة القريبه من الفعل
انه يعقله بل يجب ان يقال كل من عقل شيًا فانه يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك
الشيء ويلون المراد بهذا المكان بل امکان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل
وحقه واجب الحصول كالبارى تعال وما لا يكون كذلك بل يكون بالقوة القريبه
من الفعل لاننا جفنا **واما قوله** وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه ان كل من عقل
انه يعقل غيره وقد عقل بان ذاته موصوفه بلونها عاقله للغير ومن عقل
انصاف شي شيء فانه لا بد وان يكون عاقلًا للوصوف والصفه معا وقد بينا
ان

ان هذه المقدمة وان كانت ضرورية للثبات على مناهمهم واعلم ان على اللفظ
استدراكا وهو ان قوله وذلك عقل منه لذاته لو لم ان عقل الشيء الشيء للموه عاقلًا
لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فان على باني عالم شيء علم متعلق
بنسبه مخصوصه بنى ذاتي ومن العلم بشيء والعلم بتلك النسبه معانر للعلم
كل واحد من المنسبين فكيف يجوز ان يقال العلم بتلك النسبه هو العلم بذاتي
بل الواجب ان يقال على يكونى عالمًا بشي مضمين او يلزم على بذاتي **واما قوله** وكل
ما عقل شيًا فله ان يعقل ذاته هو يتجه المقدم من المدور من ترتيب القياس
هكذا كل ما عقل شيًا فله ان يعقل كونه عاقلًا لذلك الشيء ولذا ما كان كذلك فله ان
يعقل ذاته متى كل ما يعقل شيًا فله ان يعقل ذاته **واما قوله** كل ما يعقل فن
شان ماهيته ان يفارن معقولًا آخر فالمراد منه بان كل ما صح ان يكون
معقولًا فانه يمكن ان يفارن ماهيته ماهية معقول آخر **واما قوله** ولذلك
يعقل مع غيره وانما يعقل العواقل بالمقارنه فالمراد بالمراد الال على الدعوى
التي ذكرها وذلك ان كل ما صح ان يكون معقولًا في نفسه صح ان يكون معقولًا مع
غيره وقد حصلت ماهيته مع ماهية غيره في الجوهر العاقل وذلك هو المقارنه
واما قوله فان كان ما تقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى للعقول
فالمراد منه انه لما ثبت ان مجرد لا تسمع على ماهيته ان يفارن غيرها فاذا فرضنا
تلك الماهية موحوده في الخارج قائمه بذاتها وحب ان يصح عليها ان يقارن تلك
الماهيات لاننا لما عرفنا في بعض الاحوال ان تلك الماهية تصح ان يفارن سائر
الماهيات حيثما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن او في الخارج
وجب ان يصح عليها تلك المقارنه ثم انه تبين ههنا ان تلك الصفه غير موقوفه
على الوجود الذهني او لا يمنع عنها الوجود الخارجي لانه افر د فضلًا للكلام في ذلك

على ما ساقى ان الله تعالى **واما قوله** الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود لمفارته
امور مانعة عن ذلك من مادة او شئ آخر ان كان فالمراد منه ان تلك الماهية
تحت ان يصح عليها تلك المقارنة ابدأ اللهم الا اذا وجد مانع تلك المقارنة وهي
المادة وعلاقتها على ما مر بان تلك المقارنة بلون ممنوعة **حينئذ** **واما قوله**
بان ثابت حقيقته مسلمة لم يمنع عليها معارنه للصور العقلي لها فالمراد
ان تلك الحقيقة لما ثبت ان يصح عليها هذه المقارنة وبسبب عامضي انه لا مانع
الا للمادة وعلاقتها متى كانت الحقيقة مسلمة عن المادة وعلاقتها **وجب**
ان يصح عليها هذه المقارنة **واما قوله** وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته فالمراد
ظاهره وللن على اللفظ اسند راك لان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره
وما لا يكون جزءا من شئ لا يكون في ضمن الشئ بل الواجب ان يقال ومن لوازم عقله
لغيره امكان عقله لذاته لزوم العلم لمعلوما **وهم** **وتنبية** اولئك يقول
ان الصور المادية في العوالم اذا احدثت في العقل زال عنها **المنع النفساني**
هذا شك اوردته على قوله الشئ مجرد متى فارته غيره وحب ان يصير عا ولا لذلك
الغير وتقرير الشك هو ان الصور العقلي المجتمعة في العقل كل واحد منها
صوره مجردة معارنه للاخرى مع ان شيئا منها لا يعقل لراخ بل العاقل لنا هو
الجوهر الذي هو محلها فظل قولهم العقل هو المفارته اجاب عنه
بان كل واحد من الصور ليس مستقلا في الوجود ولا قائما بالنفس فاذا كان كذلك
لم يكن شئ منها قابلا للصورة الجردية المقارنة لها بل امثال هذه الصور اذا فارته
صوره اخري فانه لا يرسم واحد منها للاخرى اذ ليس اقسام البعض ببعض
اولى من العكس فلو ان يكون كل واحد منها رسمتها بالآخرى فيكون كل واحد منها
حالة في الاخرى واما اذا احدثت تلك الماهية في الحارج فامة بدائها مستقلة بنفسها

حينئذ

حينئذ يمكن ان يكون محلا لمفارته فلا جرم يكون عاقله له ولغايل ان يقول
اما قولهم بان تلك الصور ليس بان ترسم واحدة منها بالآخرى اولى من العكس
فيه اشكال لان تلك الصور العقلي المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية
اما اولافانها لو كانت مماثلة لا تمتنع احداها الا مناع اجماع المثليين واما
ثانيا فلان العقل عاقل عن اطباع صور العقول في العاقل عندكم وادابات
المعقولات مختلفة الماهية فانت الصور المطابقة لها مختلفة فاذا ثبت ان
تلك الصور مختلفة بالماهية لم تمتنع ان يكون بعضها اول بالمجلي وببعضها اولي
بالحالية الا ترى ان البطون للملأر محال في الماهية للحركة لا حرم كانت مجلي
الحركة للبطون اول من العكس فكذا هاهنا م ان وقعت المساعدة على انه يسمع
على تلك الصور ان يكون بعضها منطبع على البعض بل ذلك اعرف بان مقارنه
هذه الصور لمحاها ولما عجل في محالها غير مقارنتها لما يكون حالها لان القسمين
الاولين حاصلان ههنا والقسم الثالث ممتنع وفي اعرف بان القسمين الاولين
من المقارنه لا يمتنع شئ منها كون المقارن عاقله واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم
من صحة القسمين الاولين من المقارنه على تلك الماهية حتى ثابت موجود في العقل
صحة القسم الثالث عليها حتى ما يكون موجود في الحارج وسقط الاستدلال
بالحليم **واما قوله** لكن المعنى الذي دللنا فيه جوهر منقل بقوامه على حب
ما فرضناه اذ افارته معنى معقول كانه بالامكان جعل متصورا فالمراد
منه ان دللنا في تلك الماهية حين ما يكون موجوده في الحارج وهي يمكن حينئذ
ان يكون محلا لسائر الماهيات الاجرم امكن كونها عاقله لسائر الماهيات بلهايل
ان يقول ان الشيخ المحلم ان الجوهر المستقل اذ افارته معنى معقول
فانه يمكن ان يجعله مصورا لرفه ان يعرف بان المقارنه الماهية للذات

معان كون تلك الماهية منصورة لانه حكم بان يحصل المقارنه على جعله
مصورا ولولا ان المصور به معانرة لنفس المقارنه لما صح ذلك ومتى
اعرف السح بان السعور غير المقارنه سقط اصل الدليل على ما شرحه
وهم وتنبية اولئك بقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب
ماهية النوعية **التفسير** هذا شك اورد على قوله ان الماهية لما صح عليها
ان تقارنها غير ما حيزها بل عظيم وحب ان يصح علمها هذه المقارنه مطلقا
وتقريب الشك ان هذه الماهية متخالفة للماهية الخارجية من حيث ان
احدها ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود الذهني
لان شرط الصحة تلك المقارنه او الوجود الخارجي لان مانعها فلا جرم لم
يحصل صحة مقارنه هذه الماهية مع ساير الماهيات عند ما يكون موجوده
في الخارج ثم احاطت عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية
ان تقارنها غير ما صلا الصحة ان كانت نفس تلك الماهية اول شي من لوازمها
لا تحصل لها سواء كانت في الدهن او في الخارج وسقط الشك فان كانت
لا يحصل الا عند كونها في الدهن فلو ان استعدا حصول هذه المقارنه لا حصل
الامع التساب المقارنه فيكون لم يكن استعداد حتى فاستعدله اول يمكن
استعداد للشيء وقد كان ذلك الشيء وحده وهذا كله محال وتفسير هذه الاقاظ
انه اذا لم يحصل صحة المقارنه الا بعد التساب المقارنه فذلك الاستعداد لزم احد
احد الامرين باطلين احدهما ان يكون استعداد المقارنه مناخرا بالذات عن
حصول المقارنه فذلك الاستعداد لا يحصل للشيء الا بعد وجود ذلك الشيء وذلك
محال لان لا يمكن سابق على الحصول فليس يكون حصوله سابقا على الوجود
وبما ان لا يكون لذلك احداث استعداد وهذا ايضا محال لان الذي حدث كيف

ملن

عكس افعال انه يلزم صحح الحدوث بقى ههنا بحثان بر اول قوله هذا
الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك وان كان
انما بالتسببه عند التقسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة محيطه بطرف البعض
ولكنها في قوتها فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على
حصولها في العقل او لا يتوقف فان توقف لزم المحال المذكور وان كان لا يتوقف
فسواء حصل في العقل او في الخارج لان ذلك الاستعداد حاصل وهو المطالب
الثاني هو انه لما بطل القسم الثاني وهو ان يكون تلك الماهية انما يتكسب
هذا الاستعداد عند التقسام في العقل ان يكون الاستعداد انما استفاد مع حصول
الالتساب واعلم ان ذلك محتمل ان وجهين احدهما ان يقال للصورة المعقولة
لو كان استعدادها ان يقارنها بصور اخري موجودة في محلها مشروطة بكونها
موجودة في العقل لزم تاخر الصحة عن الوجود او لزم نفي الصحة وثانيتها ان يقال
لو كان استعداد الصور العقلية ان يقارنها غير ما مشروطة بكونها ذهنية لزم
المحال فاما الاحتمال الاول فباطل لانه لا يلزم من توقف صحة مقارنه الخالين في
محل على حلولهما في ذلك المحل تاخر الصحة عن الوجود لان حلول الخالين في محل شرط
لصحة مقارنتها على هذا الوجه وصحة مقارنتها على هذا الوجه لا يتوقف على حصول
مقارنتها على هذا الوجه فانه قد يوجد احد الصورتين عند عدم الاخرى ففي تلك
الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنه غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكره
من هذا الاحتمال واما الثاني فحق لكنه غير نافع في المطلوب اما انه حق فالتن
صحة الصاف الماهية مطلق المقارنة لو توقفت على تلك الماهية دهنه وكونها
ذهنية مقارنه مخصوصة فيزيد يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنه
وانه محال واما انه غير نافع في المطلوب فلان الذي يلزم من هذا الكلام ان لا يتوقف

ملن

هذا النوع من المقارنة اعني حلولها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا ان
يقارن غيره عند وجوده خارجي مقارنة المحل للمحال على ما قررنا مع ان المطلوب
ليس الا ذلك **واما قوله** بل جعل استعدادات اخاصة لبعض المقارن يتساو
المقارنة الاولى فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد لما لم يتوقف على كونها
موجودة في العقل لاجرم ان هذا الاستعداد حاصله مطلقا بل من الجايز ان
يلوون استعدادان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعدادان يقارنه معقول
معقول آخر مثل ان العلم بالاشباح بواسطة العلم بالمقدمات الا ان ذلك
عروض في عرضنا **واما قوله** وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي استعداد
للفضل فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما منع بطول اللام فيه فلهذا المعنى المحقق
النوع فاعلم ان المراد منه جواب عن شك يمكن ان يذكر وسان ذلك الشك هو
ان يقال هب انه تقرر لكم ان الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدا
لان يقارنها للمعقولات الا ان ذلك الذي في ذهنه يتخيل ان يوجد هو
بعينه في الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا ان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت
في الخارج يجب ان يصح عليها تلك المقارنة بل الشر ما في الباب ان يقولوا للوجود
في الخارج مثل الموجود في الذهن في الماهية ثم ان حكم الشيء حكم مثله فلما هو هذه
المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صححتها عليها حين ما يكون خارجية
فاذن هذه الحجة لا يتم آخر الامر الا بالنسبة على ان حكم الشيء حكم مثله وهذه المقدمة
منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الحيوان الذي
في الفرس نظرا الى مجرد الحيوان فان لم يختلفا عما جاز من قبيل الفصول ثم
ان الحيوان الذي في الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو الصهال والحيوان
الذي في الانسان مستعد لقبول الاصح ان سقلب الحيوان هو انسان قريبا

وبالعكس

وبالعكس وذلك محال فعلنا انه يلزم من كون الشيء مستعدا لشيء يكون مثله مستعدا
لمثل ذلك الشيء فلا يلزم صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الوجود
الخارجي **واجاب** عنه بان نسلم ان الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فضل
وان ذلك الاستعداد حاصل لها ابدا ولكن المستعدة انما لا يخرج الى الفعل لما منع بطول
اللام فيه واذا عرفنا بان الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسي لازم له ابدا فلا تعرف
بذلك في الطبيعة النوعية اولى فوجب الاستواء في صحة المقارنة واعلم ان
ذلك المانع ليس الا الفضل الذي ليل واحد من انواع فاكهوان الذي حصته
الانسان يلزم الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان
ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنته الناطق لذلك الحيوان مانعه عن مقارنة
الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذي منع من مقارنة الصهال للحيوان الذي حصته
الانسان بعد ان كان ذلك الحيوان نظرا الى لونه حيوانا قابلا للمقارنة الصهال فان
فصل يجوز ان يكون الماهية بلزمتها عند وجودها الخارجي لادم فيكون ذلك
اللازم مانعا من ان يقارنها شيء من المعقولات فنقول **انا قد دللنا فيما**
مضى انه لا مانع من العقل الا للمادة وعلاقتها ولامنا في مجرد فاذن الحيوان يكون
للك الماهية المجردة عند وجودها الخارجي باعتبارها من امكان المقارنة فهذا
غاية اللام في هذا الموضوع واعلم انا انما بينا انه لا مانع الا للمادة بناء على ان
الادراك هو نفس المقارنة للامر اللام في هذا المصطلح ما عرفتم **تبيينه** انك اذا
حصلت على ما اصلته لك علمت ان كل شيء من شأنه ان يصور معقوله وهو
فيم الذات فانه من شأنه ان يعقل **النفسانية** لما فرغ من بيان ان كل مجرد قائم
بالنفس فانه يمكن ان يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك انه لو ثبت ان كل مجرد
فانه يجب ان يحصل له كل ما لا يمنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب

كون مجرد عافلا لغيره ولنفسه ثم لا شك ان هذا النوع من العقل يتبع عليه
التغير والتبدل وهذا ظاهر لا شك فيه **القسم الثالث** في احكام
القوى المحركة من قوى النفس وقال الشيخ **فكله الترتيب** مذكور في كتاب عن النفس
النفسية لما ورد فيما مضى من هذا الترتيب من احكام القوى المدركة ما رآه
لا يقاها هذا الكتاب اسهل لان الى سان احكام القوى الساتية من قوى النفس
وهي القوى المحركة ومنه متايل **المسئلة الاولى** في اقسام القوى
الساتية **اشارة** اما حركات حفظ البدن وبولده فهي تصرفات في مادة الغذاء
لحال الالمشابهة سد المدل ما يحلك **النفسية** القوى النفسانية المحركة
اما ان يكون للاجسام العنصرية والاجسام الفلكية فان كان اول فاما
ان يكون حركتها من غير شعور او مع شعور ولولا ذلك سميها الفلاسفة بالقوى
الساتية والاطباء بالقوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح
اقسامها وهي ثلث اجدها للقوى التي تلون المقصود من افعالها حفظ الذات
وتانها ما تلون المقصود من افعالها تحصيل كمال الذات وثالثها ما يكون
المقصود من افعالها بتبدل المثل فاما القوى العاذية وهي التي يتصرف
في مادة الغذاء لتحملها الى مثابه البدن سد المدل ما يحلك واعلم ان الغذاء
الكفافي هو الدم ومادته الاطعمه والاشربة فالقوة العاذية صرف
في مادة الغذاء اعني للمطعم والمشروب لتحملها شبيهه بالبدن فيصالح
ان تصرفا في مقام الاجزاء المتحللة وهذه القوى العاذية تحدمها اربع
قوى العاذية للغذاء والماشكة المجذوب والهاصمة الهرية والرافعة
للثقل واما القوى الساتية فهي المنمية وهي التي يزيد في جوهر الاعضاء
على انما يشبه مقصود محفوظ في اجزا المتخذين في الاقطار يتم بها الخلق وفرق

بين

من الانما والاشمان فان النمو قد يوجد في الهزال والسنن مع عدم النمو واما
القوى الثالث هي المولد وهي التي ياخذ فضلا من الغذاء الكفافي ويحلها مادة
لشخص آخر واعرفت ذلك فنقول **اما القوى المولد فانها انما يكمل**
بعد فعل القوتين مسددها بالذات النامية يقف ولا ثم تقوى المولدة ملاوة
اي زما فاطويلا وبقي الغاذية عماله الى ان يعجز بحال الاجل من عجزها والوجه
في عجزها انها لا يفي بايراد مثل ما يحلل فيصير الموت ضروريا واعلم ان لما في
هذه القوى النباتية ابحاثا غريبة لخصنها في المحلص **المسئلة الثانية**
في القوى المحركة الاختيارية **اشارة** واما الحركات الاختيارية هي اشد نفسانية
ولها مبدلها زم مجمع مدعما ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل ينبعث منها
قوة **النفسية** الحركات الاختيارية اربع اذا عقل او توهم او تخيل امرا من
الامور فان كان ذلك نافعاً ولذيلاً اما بحسب الامر في نفسه او في اعتقاده
انبعث الشهوة حينئذ وهي قوة جالبه للنفع وان كان صاراً او مؤلماً اما بحسب
الامر في نفسه او في اعتقاده انبعثت الغضبية وهي قوة دافعة للموذي
ثم ينبعث ايها كان اعني الشهوة والغضب حصول اجماع وعزم مناكد من غير
فنون ولا تردد ثم يتبع ذلك اجماع تحريك للقوى المبتثوثة في العضلات
لملك الاعضاء وبواسطتها تتحرك للالات فاقرب الحركات القوى العضلية
وبلسم لراجماع وبلسم الشهوة والغضب وبلسم العقل والتخيل والنوم والناس
في كل واحد من هذه المراتب لاختلافات اما المرتبة الاولى وهي القوة المبتثوثة
في العضلات فمن الناس من انكرها وروى انه لا معنى لهذه القوى الا المزاج
المعتدل التي للاعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل فالوالان المزاج المعنى له الا
حران ملسورة وبروده مكسورة وليفان فهو من الحرارة والبروده فيلون

مفضاه من جنس مفضاهما لا محالة ومقضي هذه القوة ليس من جنس
مقضي هذه الكيفيات هذه القوة ليست نفس المراج واما المرتبة الثالثة
وهي ارجاع فمن الناس من انكره فان الحيوان متى عفل كونه الفعل نافع او يميل
طلا وتوهمه فانه يكتفي ذلك في حركته القوة المستوتة في العضلات ولا حاجة الي
وسط هذه المرتبة واما المرتبة الثالثة وهي الشهوة والغضب
فمن الناس من يلوها واذعم انه لا معنى للشهوة الا الارادة الحارمة لنيل
الذات والغضب لا معنى له الا ارادة الحارمة للاسقام ولما اكثر من فرقا
بينهما وقالوا ان المريض قد يمد شرب الدواء حارما ولا يشتم واما المرتبة
الرابعة من الشعور بلون الفعل باعما وضا واسبوا كان ذلك الشعور ذاعيا او
ما نفعه احفظوا في انه هل من شرط الفعل حصول الداعي هل من شرط الفعل
حصول الشعور يكون ذلك الفعل نافع او لذيلا الا الاكثر من فلو اذ لك
قالوا لان القوى للمستوتة في العضلات صالحة للحركة وضدها وروح احد
المقدورين على ان لا يدف من مرج وهو الداعي والاراد من مرج الممل من غير
مرج وهو محال ومنهم من قال لا حاجة الى الداعي لان القارب من السبع
اذا عر له طرفان من دل الوجوه فانه لا يدوان بسلك احد مادون الاخر
لان من المحال ان يقف هناك حتى يفرسه السبع ومن المحال ان يتلكها معا
ومن المحال ان يتلك الراح لان فرضنا تساوها في جمع الراحور فلا بد ان
احدهما دون الاخر من مرج ولذلك العطشان جدا اذا خرب من قدحين
من الماء متساويين من جمع الوجوه والحاج جدا اذا خرب من ادر وعين متساويين
من جمع الوجوه ففرضوا امثلة كثيرة من هذا الجنس فالواحد في استخراج
ما به سرح احدهما على الاخر فليس في مراتب في كل امر مور فان كل صفة لاحد

الشيء

امكن حصول مثلها للشيء الاخر والحوزان فعال المرج هو بعينه وشخصه الذي
لا يمكن ان يشترك فيه غيره لان متعلق عرضه من المألوم والمشروب الماهية
الشخصية ثبتت بما ذكرنا ان الفعل لا يتوقف على الداعي واعلم ان اللام في هذه
المراتب المربع كثر جدا والمباحث فيها عميقة ولنا الكفينا منها هذا القدر
ليدار طول الكتاب **ولنرجع** الى شرح المتن **اما قوله** واما الحركات
الاختيارية فهي اشد نفسانية بمعنى ان القوة النباتية لما جعلها من القوى
النفسانية مع انما يشبه القوى الطبيعية في عدم برادراك والشعور فمذ
القوى الاختيارية اول ان يكون نفسانية لما انما لا يحرك الا مع برادراك والشعور
واما قوله مداعازم مجمع فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة الثانية وهي العزم والرجوع
والارادة الجازمة الخالية عن الفتور **واما قوله** مدعنا ومنفعلا عن خيال
او وهم او عقل فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة الرابعة **واما قوله** انبعث
منها شهوة او غضب فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة الثالثة وكانه قال
العزم سبع الخيال والوهم او العقل حال ما تبع احدهما الثلث الشهوة او الغضب
وحينئذ يكون العزم ناكصفا باعالي الشهوة والغضب وبما نابعا الخيال او
الوهم او العقل **واما قوله** فيطيع ذلك ما اثبت في العضلات من القوى المحركة
لكادمه لذلك امر فاعلم ان معناه ان يطبع ذلك المبدأ العازم الجمع الذي
سناثانه وصفته هذه القوى المنبث في العضلات واعلم ان القوة المحركة
ناكصفة ليست الا هذه القوى العضلية وسائر المراتب هي باكصفة كالامرة
المستقلة الثالثة في ان العلك يحرك بالارادة اشارة للجسم الذي في طباع
ممثل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالخان
لحركة واحدة **النفسانية** لما علم في القوى النفسانية الحركة للاجرام العنصرية

اراد ان تتكلم في القوى النفسانية المحركة للجرام الفلكي وقبل ذلك تكلم في حركات
الاراد لارادية والدليل عليه ان حركاتها مستديرة بالطبع ولما كان ذلك فهو
نفساني فاما ان حركاتها مستديرة فالاسداه وقولنا بالطبع احراز عن كسرة
الاسداه فان حركاتها مستديرة ولكن بالفشم لبالطبع واما ان كل ما كان يحرك بالاسداه
بالطبع فان حركاتها نفسانية فلان تلك الحركة اما ان يكون طبيعية او قسرية او ارادية
وماطل ان يكون طبيعيا لان كل نقطة تعرض في مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل اليه
فانه يتركها ويتركها لها عينه بوجه البرهان فلو كانت هذه الحركة طبيعية لان المطلوب
متروكا بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطروبا بالطبع ولما كان ذلك باطلا بطل القول
بكونها طبيعية لا يقال لو كانت ارادية لان هذا الاشكال واردا ايضا لانا
بقول ذلك جازية برارده لانه اذا كان عرض المتحرك بالارادة امر لا يتم الا بالحركة
المستديرة صار للمطلوب في وقت متروكا في وقت اخر لان المطلوبين ومتروكين
بالعرض الابداني وانا المطلوب بالذات ذلك الغرض براض واما في الحركات الطبيعية
فرد لا غير منصور ومحال ايضا ان يكون قسرية لان السرعة بخلاف الطبيعة
واذ ليس هناك طبيعة اسحال ان يكون هناك قسرو ولما بطل العسمان ثبت ان
بلك الحركة ارادية **المسئلة الرابعة** اثبات النفوس الفلكية **مقدمه**
المعنى الحسن الى مثله بوجه برارده الحسية والمعنى العقل الى مثله بوجه برارده
العقلية **النفساني** لما بين ان حركات الفلك ارادية اراد ان سن ان لها
محركا هو صاحب ارادة كلييه ومحركا اخر هو صاحب ارادة جزئية وقدم لاول
على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامه الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمه يسبق
ها فيه ودلوه للامقدمة امر من احد ما ان المعنى الحسن الى مثله بوجه برارده
الحسية والمعنى العقل الى مثله بوجه الارادة العقلية واعلم ان هذه القضية

بنه

بينه حمله لان الارادة هي التي سميناها بالعزم والاجاع فيما مضى وقد عرفت
ان هذه برارده نابعة للشعور فان كان الشعور به امرا عقليا كانت برارده لاجل
تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيًا كانت برارده لاجل تحصيله وهذا
هو المراد من اتجاه الارادة اليه وتاثيرها فوله كل معنى يحمل على السويين غير
بخصوصه ولو كلف سوار كان معبرا بواحد شحمتي لقولك ولدا دم او غير معبر لقولك
انسان وهذا ايضا ظاهر الاشكال فيه **اشارة** حركة الجسم لاول بالارادة
ليست لنفس الحركة فانها ليست من الالات الحسية ولا العقلية الى آخره
النفساني لما فرغ من تمهيد المقدمة شرح برآن في بيان ان الحركات برارده
مبدأ هو صاحب الارادة الحليم والدليل عليه هو ان مقصود الفلك من الحركة
اما ان يكون نفس الحركة او غيرها والاول باطل لان برارده اما ان تكون كلييه
او جزئية فان كانت جزئية فهي برارده الحسية وان كانت كلييه فهي برارده
العقلية وظهر ان كل ارادة هي اما حسية او عقلية وقد بينا في المقدمة ان برارده
الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقل
لكن الحركة ليست من الالات العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال اول ليكون
وسيلة الى الكمال الثاني واذا كان ماهيتها بلون وسيلة الى شيء آخر اسحال
ان يكون هي نفس المطلوب لا غير فثبت ان مقصود الفلك من الحركة امر سوي
سوى الحركة وذلك الامر لا بد وان يكون معدوما لان كسرة حاصل محال وان
يكون ايضا ممكن الحصول لان طلب المتع محال للمتع جميع الالات العقلية بالفعل
سوى لروضاع فادن المطلوب من الحركة اسحراج الاوضاع الى الفعل وليس
المقصود ووضعا معينيا شخصيا والالكان اذا وصل اليه وقف بل وضع معين كلي
وكونه معينيا لا ينافي كونه كلييا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينين معنى في

متشاركه في المعينين ومتمايزة بخصوصياتها وما به الاشتراك غيرها به الاختيار
والمعنى من حيث انه مطلق المعنى امر كلي وهذا هو الذي قدره في المقدمة من
ان المعنى اذا كان محولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص او لم يقيد فثبت
ان المقصود من هذه الحركة امر كلي وذلك سدى فصلا كليا والقصد الكلي هو
المسمى بالارادة العقلية فثبت ان الحركات الفلكية مبدأ هو صاحب ارادة كليم
ولقائل ان يقول **لا نسلم** ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسببنا
ان ثالثة نعال بغير هذا السؤال **واما قوله** وحسب هذا سرنا علم ان الشيخ
علم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع ذكر في جميعها ان ههنا سرا
لكن في ثلث منها ذكر ان ههنا سرا وما فصل القول فيه وفي الموضع الرابع فصل
القول فيه فالاول في هذا الموضع والساني في آخر الفصل العاشر من النظم السادس
من هذا الكتاب فانه قال **واما النفس السامية** هو صاحب الارادة الجزئية او صاحب
الارادة الكلية سعلق به لينال من الاستكمال ان كان وفيه سر والبالث
ذكر في الفصل الرابع عشر من النظم السادس ايضا حين علم في نفسه تشبه النفس
بالعقل فقال وانت اذا طلب الحق بالمجاهدة فرما اخرج لك سر واضح خفي
والسابع ذكر في الفصل التاسع من النظم العاشر قال **ان كان ما يلو وجه ضرب**
من البطر مستورا الا ان علم الراسخين بالحكمة المتعالم ان لها بعد العقول المتفارقة
التي لها كالمبادى نفوسا باطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة كما
لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرف ذلك
منقول المشهور ان للفلك نفسا جسمانية هو صاحب الادركات الجوية
والافعال الحزبية وعقلا لا يتكلم بالفلك البتة بل هو جوهر عني بذاته
وفي جميع كالاته عن الفلك واما النفس الناطقة وهو الجوهر الذي يكون مجردا
بذاته

بذاته ولكنه بلون مجردا للفلك ومدبره له لستكمل به كما ان نفسنا الناطقة
جوهر مجرد في ذاته عن البدن لكنها مجردة للبدن ومدبره له لستكمل به
فقد اختلفوا فيها والعدما انكروها وما فالوا بها وللشيخ ميل الى اثباتها ثم انه
في هذا الموضع من الكتاب قد افام الدلالة عليه لانه لما ثبت ان المقصود من
الحركة الفلكية امر كلي والمقصود الكلي يتدعى فصلا كليا والقصد الكلي يتدعى
ارادة كليم وقد ثبت فيما مضى من هذا النظم ان اراد الكلي لا يحصل الا لما لا يكون
جسما ولا جسما يبلحسب ذلك ثبت من مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم
ولا جسماني ثم ان هذا الجوهر ليس هو العقل مجرد لان كل ما يقصد الى فعل شيء
فانه لا بد وان يكون متكاملا بذلك الفعل على ما سقيم الدلالة عليه ان سلمه تعال
في النظم السادس واما ما كان مستكلاما يكن عقلا مجردا بل كان نفسا فقد ثبت
القول بالنفس الناطقة الفلكية بهذا الطريق لكن الشيخ لما ذكر اصل الدلالة ولم ينهها
على التفصيل لا ذكرناه ولم يصرح بالنتيجة لاجرم اهم القول فيه وذكر ان
فيه سرا **تنبية** الراي الكلي لا ينبعث عنه مخصوص جزئي فانه لا تخصص
جزئي منه دون آخر الا بسبب محض **التفصيل** لما فرغ من المطلوب
الاول وهو اثبات ان للفلك مبتدا ارادة كلية شرع لانه في المطلوب الثاني
وهو اثبات ان للفلك مبتدا ارادة جزئية والدليل عليه هو ان تشبه الكلي
الى جميع الحركات ولحد فليس بان يصدر عن الكلي جزوي اول من غيره فاما ان يحصل
الكل وما هو محال او لا يحصل شيء منها وهو المطلوب فثبت ان الراي الكلي لا يصدر
عنه شيء جزوي من ارادة جزئية وصاحب ارادة الجزئية قوة جسمانية
فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك ولقائل ان يقول **ان ادراك الشيء المعين**
نسبة من القوة المدركة ومن ذلك الشيء المعين والتشبه بين الامور لا يتحقق

الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشيء المعين من حيث انه هو متوقف
على حصول ذلك الشيء وحصول افعالنا متوقف على الحدوث لها وتكوننا اياها فلو
توقف تكوننا اياها على حصولها من حيث انها هي لزم الدور فانها لا يوجد
الا بعد الحدوث لها ولا يوجد الا بعد ان يعلمها بعينها الا بعد بعينها ولا تعرف
هي كما عند وجودها فظهر ما قلناه ولزم الدور وايضا لاننا اذا ارجعنا انفسنا
واحصرتنا لحوالنا عملنا قطعنا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا بعد الحركة
من حيث هي حركة في الموضع القلاني في الوقت القلاني وكذلك ايضا في الكلي
فاما ان يقال انا نقصد الحاد تلك الحركة المعينه من حيث انها هي وذلك غير
حاصل وذلك يجب القطع بعد الاستغناء والاحتياط بان الموتر في الفعل الجزئي
هو القصد الكل وانما تخصص ذلك للحزب بسبب محض المحل ولو لم يتم ان
وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد من حصول من ارادة حزيه لربما ذكرته
معارض بنفس هذه الارادات الجزئية الحادية فانها امور حادثة ولا بد لها ايضا
من امور حادثة جزئية ثم الكلام في الاول ويلزم التسلسل ثم هذا التسلسل
اما ان يكون دفعه وهو محال لاحاله حصول علم ومعالجات غير مناهيه
دفعه واحدة اولاد دفعه فيلزم ان يكون كل سابق علمه للاحق وهو ايضا محال
لان السابق معلوم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود وهذا
متفق عليه من الفلاسفة ولانه لو جاز ان يكون الارادة السابقة علة للارادة
اللاحقة فلم لا يجوز ان يكون الحزب الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة
حيزه
حصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية ثم ان وقعت المساعدة على انه
لا بد مع ارادته الكلي للحركة من سبب آخر في حصول الحركة الجزئية ولان لم لا يجوز
ان يقال ذلك السبب هو كصاحب القابل من غير حاجة الى نفس ذات ادراكات جزئية

وبيانه

وبيانه هو ان الفلك يتخيل عليه السكون وتخييل عليه الرجوع من جهة حركتها
فاذا كان كذلك فالنفس التي هي صاحب الارادة الكلي للحركة الفلك اذا اراد الحركة
الكلي حصلت الحركة الجزئية لاجل تخصيص فان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل
حركة مخصوصة معينة وعندكم تخصيص القابل يجوز ان يكون سببا لحصول
المعلول الجزئي فان المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال
وتوجهه الى الله على السواء لانه يصدر عنه شيء بدون شيء لتخصيص القابل فلم
لا يجوز مثله في هذه المسئلة ثم ان وقعت المساعدة على انه لا بد من قوة ذات ادراكات
جزئية فلم قلتم ان القوة التي يكون كذلك لا بد وان يكون جسمانية ولو بينتم ذلك
على مذهبكم المشهور في ان برادراكات الجزئية لا يمكن الا بالقوة الجسمانية قد جئنا
في هذا الاصل مما تقدم من الوجوه الثلثة التي لا تطعن فيها ثم ان وقعت المساعدة
على جميع ما ذكرتموه لكنه غير متقيم على اصولكم وذلك لان عرض النفس من تحريك
الفلك المشبه بالفعل المجرد ومن المعلوم ان الشوق الى المشبه لا يمكن الا بعد
ادراك المشبه فاذا كانت القوى التي للحركة لجرم الفلك قوة جسمانية لم يقوى على
ادراك المجردات والعقل جوهر مجرد والنفس لا يمكن ادراكه واذا بعد ادراك
تعذر الاستغناء الى المشبه به فان لا يكون معلوما استحالة الشوق اليه والعلم
بذلك ضروري ولن قالوا هذا الالتزام انما توجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية
فلم تنت النفس الناطقة اما اذا اثبتنا النفس الناطقة اندفع فنقول
على هذا القدر اصلا لا يتدفع طام متروكا مذهبكم في شيء من هذه المسائل لان
المباشرة الغريب لتحريرات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية
لان المباشر الغريب لا بد وان يكون صاحب الارادات الجزئية وصاحب برادراكات
جزئية لا بد وان يكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية ثم ان

النفوس المباشرة للتحريك انما يباشر ذلك التحريك للتشبيه بالعقل هي حيث
انها يشناق الى التشبه بالعقل مجرد مجردة فاذا نزلت عن هذه العقدة الابان
نقال لاحقة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية او فعال لراديات
الجزئية يصح عليها ادراك المحركات او يقال ليس الغرض من تحريك الفلك الشوق
الى التشبه واني هذه برافا ويل ذكره فقد تركوا مذهباً مشهوراً من مذهبهم
وقولا معصوماً من اقوالهم فدلما يقوله في هذا الموضوع **ولنرجع** الى الشرح للمعنى
واعلم ان الشرح ما قررنا في هذا الفصل الا ان الراي الكلي لا ينبعث عنه فعل جزئي
فاما قوله الراي الكلي لا يسمع منه شئ مخصوص جزئي فاعلم ان هذا هو المطلوب
واما قوله فانه لا يخص جزئياً منه دون آخر الا لسبب مخصوص لا محالة يفترق
به ليس فهو وجه فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كلياً
كان بالنسبة الى كل الجزئيات على السواء فيتحيل ان يوجد بعض تلك الجزئيات دون
البعض الا لمرح ولعالم ان يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست اموراً حاصلة
متميزة بعضها عن بعض حتى يقال وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه وان
شئنا ان لا يبدى من مختص ولكن لا يجوز ان يكون ذلك المختص هو تعين القابل
والوقت **واما قوله** والمريد من الحيوان لقوته الحيوانية للعدا اما يريد ان يتحمل
له عذا جزوي فينبعث منه ارادة جزئية وهناك طلب العذا الخركن واما يتحمل
له على الجملة الجزئية فاعلم ان معناه انه اورد سوا الاعل الفاعله المذكورة واجاب
عنه والسؤال ان يقال ليس ان الحيوان يريد عذا كلياً فانه يريد مثلاً للخبز واللحم
ثم ان تلك الارادة الكلية يلقى ان يتناول الخبز واللحم الحاضر من وجاب عنه باننا انسلم
بان ارادته للغذاء التي يلقى ان يتناول الغذاء الجزئي بل الحيوان يتخيل عذا جزئياً فينبعث
منه ارادة جزئية طالبه لتلك العذا **واما قوله** وان كان لو حصل له شئ آخر بدله

لم

لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلاً على انه كان مثلاً لغذاه فاعلم ان
ان المراد منه ان قابلاً لوقال الدليل على ان ارادته للكلي كافي في تناول العدا
الجزئي ان اى عدا حضر بدلاً عن الآخر قام مقام الآخر فيكونه مطلوباً له ذلك
يدل على ان ملك الارادة كلية واجاب عنه باننا انسلم بان ارادة الكلية كافي
بل الحيوان انما يتخيل عدا جزئياً ويريد ارادة جزئية الا انه لما احس بغذا
آخر قام هذا الجزوي مقام الاول فتعلقت به ارادة جزئية اخرى **واما قوله**
وكذلك في قطع المسافة بحمل له حدود جزئية اياها يقصد فمعناه ان ارادته
الكلي لا يلقى في حصول الخطوات بل لا بد مع تلك الارادة الكلية من ارادة جزئية
للخطوات الجزئية **واما قوله** وربما كان الحمل مقطوعاً به وربما كان مجرداً
لوجوده فحوماً محدد الحركة المستمرة على الاتصال به وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية
في التحيل كما لا يمنع في الحركة فمعناه ان التحيل الجزئي ربما كان مقطوعاً به اى ربما
انقطع وانبت فسقط الحركة هناك كمن اراد الذهاب الى موضع معين فابدا
وصلى اليه انقطع التحيلات الجزئية الموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن
مقطوعاً بل كان متحد الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك
التحيل شخصياً لان هذه التحيلات كلها حركات نفسانية مطابقة للحركات
اجسامية فكما ان الاتصال في الحركات اجسامية لا يمنع من شخصيتها كذلك في
هذه التحيلات التي هي حركات نفسانية **واما قوله** ولما يتخصص
الارادة بشئ جزوي حتى يكون والارادة الكلية مقابلاً لها من ادك كل ولا يجب
له كخص جزئي فمعناه ان الارادة الكلية مقابلاً ومقتضاها مراد كلي
فالكل بالنسبة الى جميع الجزئيات على السواء فيتحيل ان يحصل منه كخص جزئي
واما قوله ونحن هنا قضينا قضاء كلياً من مقدمات كليم فاجب ان يفعل ثم ابتغناها

قضا جزئيا ينبعث منه شوق و ارادة منعينان ضربا من التبعين الوهمي
منبعث منه القوة الوهمية المحركة الى حركات جزئية يصير مراده لاجل المراد
الاول فعنه انا رتما حكما حكما كليا بان الشئ القلابي ينبغي ان يفعل ثم يتبع
هذا الحكم اللاحق حكم اخر جزوي ثم يسع ذلك الحكم الجزوي شوق جزوي منبعث
القوة المحركة الى الحاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الحركات الجزئية تلك
الارادة الكلية لكنها ما كانت كافية بل لا بد فيها من ارادة الجزئية ولتقابل ان
نقول انزاع انه لا بد من ارادة حصول حركة جزئية لكن هذه ارادة
ايضا كلية لان الحركة الجزئية طبيعية لانه يصح فيها ان يكون مقولة عالين
مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية هي جزئية فالحركة الجزئية يتناول
كل واحد منها فيكون هذا المفهوم كليا فارادته يكون ارادة الكلية الجزئية بل
ارادة الجزئية لا يمكن ان يكون موثرة لان ارادة الجزئية نسبة حاصل الى
الارادة التي للجزئية والتبعية مناخره عن المنسوبين فمعلق الارادة بذلك
الجزئية مناخره عن ذلك الجزئية والمناخره عن الشئ يستحيل ان يكون موثرا فيه
موعد وتبيين اما الشئ الذي يتشوقه الحزم الاول في حركته الاختيارية
الى اخره **التفسير** لما بين ان المقصود من الحركة الفلكية امر سواها وان
ان ذلك الامر هو وضع معين كذا ثم ان تحصيل الوضع المعين ليس مقصودا بالذات
بل المقصود بالذات انما هو التنبه بالعقل المفارق وهذا انما يبينه في النظم
السادس من هذا الكتاب لجرم وعد بان بيانه متباني فيما بعد ثم انه بعد ذلك
شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد قرر هذه الدعوى فيما تقدم الا انه اعاد
هنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعله دون فعل الا اذا علم
الظن او اعتقد ذلك الفعل اول له من عدمه ثم انه قنع بالدعوى وما شئدها

بالج

والحجة ما ذكرناه فيما تقدم من انه شرع في رد شكالات المذكورة في
في هذه القاعدة وهي امور الاول **للدفع** اللغبيته صادرة
لا من الداعي فانه لا منفعة للانسان في ان يعبت في التنبه الملقاة
في الطريق وان عبتت بشعرة واحدة من شعر لحينه فاجاب
بان في ذلك العتث ضرر باخفيا من اللذة واما العتث بالشعر المعين
فلان اليد وما كانت اليها منها الى غيرها والثاني ان الساهي والنايم
يفعل فعلا من غير الداعي **والجواب** ان الاموال الصادرة عنهما
لاحد امور وماي اما تخيل لذه او تبديل حالة فمأوله اول لالة وصب
والنوم لا سا في اليك وان بان منافي له فانما ينافيه النوم العروق
وعند ذلك لا نسلم انه يفعل شيئا فاما الحالة التي يكون بين النوم واليقظة
فهي غير منافية للتحيلات اذ ان يكون ذلك الفعل ضروريا كالنفس او
يصير ضروريا لمن يرى في منامه شيئا مخوفا جدا او جيدا فرما ان يرجع
المهروب او المطلب **واما قوله** واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل
عرانه هو ذا التخيل شئ والحفاظ ذلك الشعور بالذكريش وليس يجب
ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين فاعلم ان الغرض منه
انه لما ادعى ان الفعل لا يتأق بدون التخيل او الظن اجاب عن سوال
النائم بان له تخيل ايضا لان لسنا بل ههنا ان يقول لو كان النائم
تخيل لعرف بعد الانتباه حصول ذلك التخيل له حال النوم وللم يكن كذلك علمنا
انه ليس للنائم كمثل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لا نسلم انه
لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شئ والعلم بكونه
محملا في الحال شئ اخر وذكر انه كان متخيلا في الوقت الذي مضى شئ ثالث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَما توفيتي الآب الله
النمط الرابع في الوجود وعلله **التفسير** لقابل ان يكون على هذا القول
 مفهول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لان واجب الوجود مفهول
 الى العلة لكونه موجودا وجوابا انه لا يلزم من قولنا للوجود علة قولنا
 للوجود من حيث هو وجود له علة ويحتمل ان يكون انفار الى العلة لا لكونه
 وجودا فقط بل لكونه وجودا مع قيد آخر ولفظة الوجود ماملة فلا تنقض
 الكليم فاندفع السؤال واعلم ان المطالب المقصود بالذات من هذا النمط
 ثمانية فالرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا
ب تفصيل القول في العلة اثبات واجب الوجود وحده واجب
 الوجود **ث** تنزيه ذاته من الكثرة ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس
 والفصل ولا من اجزاء العقلية ولا من اجزاء الحسية **و** ولا ضلله ولا نال
 في عاقل ومعقول **ح** في بيان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطرق
 المذكور اولي من سائر الطرق فبذات المطالب الكليم والشرها مما لا يناتي الا
 بفصول وثماني على شرح كل واحد منها وكيفيه ارتباط بعضها ببعض ان بالله
 تعال **السئلة الاولى** في الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما
 وفيه اربعة فصول من هذا النمط **تبيين** قد يغلب على اوهام الناس ان
 الوجود هو المحسوس **التفسير** الدليل على فساده قول من قال ما لا يكون محسوسا
 لا يكون معلوما ولا متصورا هو اننا نعلم بالضرورة الاشتراك للاشخاص الانسانية
 في حقيقة الانسانية فذلك الحقيقة المشتركة فيها اما ان يكون له شكل معين
 ودر معين وحين معين واما ان لا يكون له شيء من ذلك فان كان يراد ان لا
 يكون مشتركها من اشخاص ذوات الصفات المحسوسة فان كل شيء معين

فانه

لها

فانه محال بل ما عداه وان كان الساني كان ذلك الفذر المشترك اذا اخذ من حيث
 انه هو فقط لم يكن له شكل ولا فذر ولا حيز ومثل هذا لا يكون محسوسا مع
 انه معقول فقد بطل ما يقال ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا بل البحث
 والسفنتش اخرج من المحسوس باليسن محسوس **و** **البرجع** الى التفصيل
اما قوله انه قد يغلب على اوهام الناس ان الوجود هو المحسوس فاعلم انه
 اما قال قد يغلب على اوهام الناس ولم يقل على خيالات الناس بل ان القوة
 التي حكم على غير المحسوس بالمحسوس الا الوهم **واما قوله** وان ما لا يناله الحس
 بوجهه فرض وجوده محال فان معناه ان ما لا يكون محسوسا حقيقته استحالة
 ان يكون له وجود **واما قوله** وان ما لا يخص به ان او وضع كالجسم او بسبب
 ما هو فيه كاجوال الجسم فلاحظ له من الوجود معناه اما ان يكون جسما او حال
 فيه او لاجسما ولا حال فيه فالجسم له الوضع والموضع **واما قوله** والبال فيه مما حاصلان
 له وللمن بسبب الجسم الذي هو محله هو لا قد اعترضوا **واما قوله** وانكروا
 القسم الاول الثالث **واما قوله** وانت تناتي لك ان تناحل نفس المحسوسات
 وتعلم بطلان قول هولاء فبمعناه ان هولاء زعموا ان ما ليس محسوسا ليس بوجود
 وهذا باطل لانك اذا تأملت في المحسوسات عرفت ان فيها ما ليس محسوسا ثم انه
 يوجد ذلك ذكر الدلالة التي جردناها بعبارات واضحة عن الشرح ولقائل
 ان هولاء السخ انما حاول في هذا الفصل الرد على من قال لا موجود الا
 الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قوام فان للانسانية الكليم
 وان ناس مجردة عن اللوح القريبه وما غير محسوسه لكنها لا وجود لها خارج
 الدهن وانما وجودها في الدهن والهوم انما منعوا من وجود شيء غير محسوس خارج
 الدهن فاحاصل ان الهوم منعوا وجود شيء غير محسوس خارج الدهن والشئ

ليست

ان الشيء

العربية

الثبت امر غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلا لمقالة اوليك والجواب
عنه من وجهين الاول اننا بينا مما مضى ان القدرة المشتركة من الانسان بين
الاشخاص الخارجية موجودة في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد
بقيد انه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت بايطه ايضا موجودة فالانسان
من حيث هو انسان لا يشترط شي موجود لكن له انسان لا يشترط شي غير محسوس
فانه ما لم يتقيد بقيد من القيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا فثبت ان
ما ليس محسوسا موجودا الثاني اننا لو سلمنا ان الامر الهل لبتن موجود الا
في الذهن لكننا نقول قد عرفنا بالذات انه لا يلزم من كون الشيء محسوسا ان يكون
ماهية معقولة متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في
امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض
من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة
في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض **وهم وتبني** ولعل قائلهم
يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من راس ويد وجانب
وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس **التفسير** توجه هذا السواء
ان يقال انكم ذكرتم ان القدرة المشتركة من الانسان بين ريد وعمر وغيرها من
مجرد عن جميع الالواح وهذا ممنوع بل القدرة المشتركة بينها ان يكون هي كلاما
من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرها وكل واحد من هذه الالواح محسوس فاجاب
عنه بان الحكمة التي ذكرناها في الاشخاص من الانسان فاعلم بعينها في كل واحد
من هذه الالواح فان اليد الذي لرزيد ولعمر ومشاركة في كونها يدا ومتباينة خصوصا
وحدهم انما هي هذه الالواح **تبيين** ولو كان كل موجود بحيث يدخل
في الوهم والحس لان الوهم والحس يدخل في الحس والوهم والحس العقل الذي هو

يتقيد بالقيود

الحكم

الحكم الحق يدخل في الوهم **التفسير** هذه حجة ثانية على فساد قول من يقول
لا موجود الا المحسوس والمتوهم وتقريرها ان من اعرف بالمحسوس والمتوهم
فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشي من الحواس
ولا متوهم ايضا فيلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس
وعر المتوهم وايضا فكل ما قل لا ينكر عقل نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم
واما قوله ومن بعده هذه الاصول الى الغرض بعناه الاعتراف بالمحسوس والمتوهم
لوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل
واما هذه الصفات الاخر فليست لذلك اي ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس
والمتوهم الاعتراف بها ولنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئا من غير محسوس ولا
متوهم واذا ثبت ان الوجودات المحسوسة امر غير محسوس فكيف يمكن استبعاد
من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا **فان قيل** لحق فانه
مرحبا بحقيقته الذاتية التي بها هو حق **التفسير** قوله لحق اي دل موجود
وحاصله ان كل موجود فانك اذا اخذت ماهيته محذورا عن امتصاصها فانها تلبون
غير محسوسة ولا متوهمه واذا كان الامر في الحقائق كذلك كانت حقيقة التي
هي علم حقيقة جميع الحقائق اي علم وجود جميع الحقائق اولى بهذا الوجود وهذه
الحجة اثناعية **المسئلة الثانية** تفصيل القول في العلة برابع التي هي العلة
المادية والصورية والفاعلية والغائية والحكما والشج من عرضه من
هذه المسئلة في فصول ثلث من هذا النمط **تبيين** التي قد يكون معلولا بحسب
اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا وجوده **التفسير** التي الذي
يفسر الله التي اما ان يكون حزامه او لا يكون فان كان حزامه فاما ان يكون هو
الذي اجله بلون الشيء بالقوة وهو العلة المادية مساله السطح فانه مادة الثلث

واما ان يكون هو الحزب الذي لا حله بلون الشيء **بالفعل** وهو العلة للصورة
ومثاله لاصلاح الثلث للثلث **واما الذي لا يكون جزا للشيء** فاما ان يكون موثرا في وجوده
وهو العلة الفاعلية او موثرا في عليته العلة للفاعل وهو العلة الغائية فان لم يكن
انما بفعل الفعل المعين لاجل غرض فلولا ذلك الغرض لبقى قاعلا بالقوة كما كان فصيرون
فاعلا بالفعل امر معلل بذلك الغرض **تنبية** اعلم انك تفهم معنى المثلث
ولتشك هل هو موصوف بالوجود في برهان **التفسير** لما ذكر ان علة الماهية
مغايرة لعلة الوجود فترجع على كون الماهية معارفا للوجود **والحجج** هي ما عمل
ذلك باننا لا نعلم حقيقة الشيء عند تشكنا في وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم
وهذه الحجة في هذه المسئلة قد ذكرها في اول المنطق وذكرنا ما فيها وعليها
ولا حاجة الى اعادة **اشارة** للعلة الموجبة للشيء الذي له علة مقومه للماهية
علة لبعض تلك العلة كالصورة **التفسير** للغرض من هذا الفضل احكام برافستام
الاربعة من العلة فمن احكام العلة الفاعلية انها اذا كانت علة للشيء المركب
من الاجزاء فقد يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد تكون علة لجميعها **اما الاول**
فكما يقال للبتا انه هو الفاعل للداراي هو المحدث لصورتها في مادتها ورافعال
البشرية كما اذرك **واما الثاني** فكالغافرات هي علة الحمول والصوره
وعلا جمع بينهما ومن احكام العلة الغائية انها علة بما هيها العلية العلة الفاعلية
بالفعل ومعاوله في وجودها للعلة الفاعلية **اما الاول** فلما يتا **واما**
الثاني فلان العلة الفاعلية انما تحرك الحصيل ذلك الغرض والعلة فلا يكون
فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك والامكان التحريك للعلة
ولفان ان يقول **قولك** العلة الغائية علة بما هيها العلية العلة الفاعلية
فه اشكال لانكم تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية

وهذا الكلام

لا روية

لا روية لها ولا شعور اصلا فماهية العلة الغائية هي ما لا يمكن ان يقال
انها موجودة في الدهن لانه لا ذهن هناك ولا شعور وعرف موجود في الخارج
لان وجودها في احوال معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة
والعدوم الصافي لا يمكن ان يكون علة للامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية
بماهية العلة الغائية ولا خلاص عنه الا ان ليس للافعال الطبيعية غايات
ولكن ذلك خلاف مذهبهم وحقيقته في اول الطبيقات من كتاب الشفا **واما قوله**
ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل
القصد والازادة وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية **واما القسم الاول**
فغاية فعله لا بد وان يكون محدثه **واما القسم الثاني** فغاياته لا يكون حادثة
فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذلك القول في العقول **واما في**
ولست علة لعليتها ولا معناها والمراد منه ان العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود
للعلة الغائية ولكن بحيل ان يكون علة لعليتها لان عليتها علة لعليتها العلة
الفاعلية بلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها بالمراد **اشارة** ان كانت علة اولي
هي علة للوجود ولعله حقيقة كل وجود في الوجود **المفاتيح** معناه انه ان
كان الوجود شي هو علة اولي هو علة لوجود كل شيء ولو حود على ماهيات
الاشياء وهذا ظاهر **المسئلة الثالثة** في اثبات واجب الوجود الالهي في هذه
المسئلة مبني على امور احدها حقيقة ماهية الامكان وثانها بيان ان الممكن
لا بد له من مرتجع وثالثها ان الموثر لا بد وان يكون موجودا مع الاثر
ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور **والشيخ** ما ذكر ابطال
الدور هي العلة سندكرها بعد ذلك ونحن نشرح كلام الشيخ في هذه المقامات
تبيين كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير المقامات الى غيره

بلغ

المالفة للثبوت في كل موجود اذا اغتر حاله فاما ان لا يصح عليه العدم او يصح والاول
هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجود اما واجب اممكن واعلم ان الممكن
انما يبقى ممكنا اذا اعتبرت حقيقته من حيث هي واما اذا نظر اليها من هذا
الاعتبار فربما لا يبقى ممكنا بل يصير واجبا او ممنوعا فانك لو اخذته بشرط
وجوده او بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل
ان يكون معدوما لا بحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال حضور سببه التو
له يستحيل ايضا ان يكون معدوما و حال كونه معدوما او عند حضور سببه عدمه
يستحيل ايضا ان يكون موجودا ولكن كونه ممكنا لما هو لا ينافي كونه واجبا او ممنوعا
مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح **اشارة** ما حقه
في نفسه لا يمكن ان يكون موجودا من ذاته **النفير** لما تكلم في ماهية الواجب
والممكن تكلم الآن في ان الممكن لا يوجد الا لسبب وبين ذلك بان ابطال كون الممكن
موجودا من ذاته فان الممكن لما يصح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاد
لحد ما اولي منها باقتضاد الآخر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون موجودا من ذاته
ولما بطل ذلك ثبت انه موجود لغيره ولفايل ان يقول **ذكرتم** في هذا
العصل امرين احدهما ان الممكن لا يجوز ان يكون موجودا من ذاته والثاني انه متى
لم يكن وجوده من ذاته فلا بد وان يكون وجوده من غيره اما الاول **فمقتضى**
عنه لان الممكن مفسر بما لا يقتضيه ذاته لا الوجود ولا العدم وادا كان الممكن
مفسرا بذلك كان لا يتشغال بان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جاريا
مجري بيان ان ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من ذاته وهذا مما لا فائدة
فيه واما الثاني فلا بد فيه من بيان زائد لانه لا يلزم من فساده قولنا الممكن
موجود من ذاته صح قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهي

ان لا

ان لا يكون موجوده من شيء اصلا الا من ذاته ولا من غيره واذ لان كذلك
لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله اما باذعنا الضرورة في فساده او بذكر
البرهان على فساده والشيخ لم يفعل شيئا من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم
لما كان مغاوم البطلان بالضرورة لا يجرم لم يلغفت الشيخ اليه **فليت** اما ان
يتسلسل ذلك الى غير النهاية الى آخره **النفسيات** لما بين ان الممكن لا بد له من سبب
تكلم ههنا في فساده التسلسل ولقد كان من الواجب عليه ان يتكلم في هذا الفصل
في بيان ان السبب الموشر لا يجوز ان يكون متقدما نقدا زمانيا على المسبب
فانه لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عنده غير
ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا قامت الدلالة على ان
السبب لا بد من وجوده مع المسبب في حينه لو حصل التسلسل لان تلك الاسباب
والمسببات باسرها حاضرة معا وذلك عند محال والبرهان الذي ذكره في
ابطال التسلسل الصاخر من هذه الصورة فان لاولي تقدم العلم في هذه الصورة
المسئلة على هذا الموضوع لكن لما كان في عزمه ان يذكره في موضع اخر وهو اول البرهان الخامس
من هذا الكتاب لاجرم تشاهل فيه ههنا ثم اعلم ان البرهان المذكور على فساده
التسلسل ناره يذكر على وجه الاحتجاج فيه الى التفسيرات ونارة يذكر بحيث يحتاج
فيه اليها والشيخ اوردها الوجه الاول اولاً ثم اردفه بالوجه الثاني على ما تقر
وبيان الوجه الاول **ان يقول** لو تسلسلت تلك الاسباب التي هي
باسرها ممكنة وكل ممكن فلا بد من افتقاره الى موجد فادن لا بد من شيء يتعلق
به جملة الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات
ولجميع آحاده وجب ان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لان منها لا خارجا عنها فاذن
ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب

ولنطبق هذا المعنى على لفظ الكتاب **فقوله** اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون
كل واحد من اجزاء التسلسل يمكن ان يكون في ذاته واحدا من اجزائها واما ان يكون
الوجود واجب تغيرها فاعلم ان معناه ان لم يتسلسل فقد ثبت السبب
غنى وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لا حرم لم يتغير لما الشيخ بل انما
تعرض المقسم لآخر فهذا هو السبب في حذف اجزائه المنفصلة واما ان يتسلسل
الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ملزم واحده المنعطفه بتلك الاجزاء
ممكنة فاجله وبراحاد باسرها ممكنة بالجملة ولما اجاد مفقود الى شئ آخر والا كان
الممكن غنيا عن السبب والذي يتغير جميع الممكنات وجميع اجزائه لا بد وان لا
يكون ممكنا واذ لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب **شرح** كل جملة واحدة
منها معلول الى آخره **النتيجة** لما قرر البرهان على الوجه الاجمالي شرح ذلك
الوجه الاجمالي بهذا الوجه التفصيلي فقال لو قدرنا مستناد كل ممكن الى ممكن
آخر لال نهاية حصلت هناك لمتكلا واحدها معلول **فقوله** تلك الجملة اما ان
يكون واحده لذاتها او لا يكون ويكون باطل لان كل جملة هي مفقود الى كل واحد من اجزائها
وكل واحد من اجزائها غير فكل جملة هي مفقود الى غيرها وكل ما افقر الى الغير كان ممكنا
لذاته وايضا هذه الجملة مفقود الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها ممكن
والمفقر الى الممكن اول ان يكون ممكنا فثبت ان هذه الجملة ممكنة فمن اما ان يفقر
الى موثر او لا يفقر والساني باطل والا كان الممكن غنيا عن الموشر ولو كان
الممكن غنيا عن الموشر لما استند شئ من الممكنات الى شئ آخر ولو كان برامر كذلك
كان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افقر كل ممكن الى سبب فثبت ان تلك
الجملة مفقود الى موثر وذلك الموشر لا يخلو اما ان يكون هو المجمع واما ان يكون
شياء لخالفيه واما ان يكون شيئا خارجا **والاول** مجال لان ذلك المجمع هو نفس

الجملة

الجملة والشئ الواحد بالا اعتبار الواحد / يكون موثر في نفسه والساني يتقسم الى
ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون الموشر في تلك الجملة كل واحد من اجزائها واما ان يكون
العله واحدا منها غير معين واما ان يكون العلة واحدا معيننا والاول باطل لان
كل واحد من اجزائها غير متفصل بتفصيل الجملة والساني ايضا باطل لانا اذا قلنا العلة
واحد منها الاعل النعنين فان المعنى ان كل واحد منها متفصل بايجاد تلك الجملة ووجه
الى القسم الذي قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد يفرض على النعنين فانه لا يكون
عله لنفسه ولا لعلم ولا لعلة علته الى ما لا نهاية له واذ كان كذلك لم يكن
الواحد علة لبعض اجزاء الجملة وما لا يكون علة لبعض اجزاء الجملة لا يكون علة الجملة
ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شئ خارج وهذا آخر ما قرر في
هذا الفصل وعبارة الكتاب عن الشرح **اشارة** كل جملة غير شئ
من اجزائها هي علة اولاه اجزائها **النتيجة** انما ابطالنا القسم الثالث
من اقسام القسم الثاني وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين باننا قلنا انها
ليست علة لبعض اجزاء تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض اجزاء جملة لا يكون علة
لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من الدلالة فذكر في هذا الفصل ما يدل عليها وهو ان
كل ما كان علة لجملة فاما ان لا يكون علة لشي من اجزائها واما ان يكون علة لبعض اجزائها
دون البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم يكن علة لشي من اجزائها استحالة
ان يكون علة لبعض اجزائها دون البعض لها لان جميع اجزائها اذا كان غنيا عن
تلك العلة ومضى حصل جميع اجزاء الشئ بان حصول ذلك الشئ واجبا فيكون حصول
ذلك الشئ غنيا عن تلك الايقال **لم** الجوز ان يقال ان اجزائها باسرها
غنية عن العلة الا ان تلك الجملة لا تحصل الا عند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع
مفقر الى تلك العلة لانا نقول ذلك الاجتماع اجزاء ذلك المركب فاذا افقرت

ما عليه

وذلك الاجتماع الى تلك العلة لم يكن عندها في جميع اجزائها بل بلون مقتصره
اليها في بعض اجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثاني وهو
ان يفترض تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لا يكون
علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط واما القسم الثالث وهو ان يكون علة للجملة
وعلى جميع اجزائها فهو المقصود فظهر حينئذ ان علة كل جملة فلا بد وان يكون
علة لجميع اجزائها **اشارة** وقيل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولا **التفسير**
لما ثبت افتقار تلك الاسباب والاحتجابات الممكنة الغير للشاهية الى شئ خارج
عنها وذلك الخارج يجب ان لا يكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك كان احد
اجزاء تلك الاسباب خارجا عنها واعلم انه يريد بالطرف الواجب وبالوسط
الممكن ان كل ممكن مستند الى غير فيكون كانه الوسط والواجب لا يستند الى غير
فيكون كالطرف **فقوله** كل جملة فيها علة غير معلولة في طرف فهي ولجبه **وقوله**
لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه انها ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنها فرضنا
انها غير معلولة هذا خلف **اشارة** كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات سواء
فرضناها مناهية او غير مناهية **التفسير** كل سلسلة مرتبة من علل
ومعلولات سواء فرضناها مناهية او غير مناهية فلا يخلو واحدا من احد
قسمين فاما ان يكون جميع اجادها معلولا او لا يكون بل يكون في احادها ما لا يكون
معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات
ليس يمكن بل واجب وهو الطرف فلذلك الجملة طرف وان كان القسم الثاني وهو
ان يكون في احادها ما ليس بمعلول والذي لا يكون معلولا فهو واجب لذاته
وهو طرف فاذا نكل سلسلة فهي لا محالة منتهية الى واجب الوجود لذاته وهو
الطرف وهذا آخر كلام الشيخ في اثبات واجب الوجود وقد بقي ههنا مقام آخر

صحة

علة

وهو

وهو ابطال الدور وهو ان يكون هذا يتروح بذلك وذلك يتروح بهذا واعلم ان الدور
باطل وللعلم في ابطاله ان يقال العلة العلة منقذمة على المعلول فلو كان كل واحد
منها علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا كان كذلك كان كل واحد منهما
متقدما على المتقدم على نفسه والمقدم المتقدم على الشئ مقدم على ذلك الشئ فيلزم
تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ولغايل ان يقول **نعني** يتقدم العلة
على المعلول للتقدم بالزمان او بالذات او بمعنى ثالث واول باطل بالانفاق
واضحا فاذا انفكت العلة عن المعلول في زمان واحد جاز انفكاكه عنه في سائر
الازمنة وما كان كذلك لم يكن علة الشئ وايضا فاذا وجدت للعلة في الزمان
الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول في الزمان فثابت للعلة في المعلول
اما ان يكون في الزمان الاول او في الزمان الثاني فان كان في الاول كان وجود المعلول
متاخرا عن وقت وجود العلة وقد بينا انه متى جاز انشق على الفلاسفة **اشارة**
واجب الوجود وان كان الثاني لم يكن العلة منقذمة على المعلول في الزمان لانه
انما صار علة لذلك المعلول في الزمان الثاني وقد حصل المعلول معه في ذلك الزمان
والثاني ايضا باطل لانا سنبين بعد ذلك ان شالله تعالى اننا لا نعقل من تقدم
العلة بالذات على المعلول الا كون العلة موثرا في المعلول فقول الغايل لو كان
شيان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع معناه
الى انه لو كان شيان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر ولا يبقى
حسنيين المقدم والتالي فرق بل لو فسرنا تقدم العلة على المعلول بامر آخر
ورا الناثير لكان الكلام متوقفا ولكن الشأن فيها واما الثالث فلا بد من
بيانه ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن قولنا المتقدم على المتقدم على الشئ
متقدم على ذلك الشئ بحث فان ذلك المقدم ان كان بالزمان كان صحا وان

في الثاني

فان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناه في كتاب النهاية والانصاف ان الدور
 معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ انما تركه لذلك **المسئلة الرابعة** في
 وحده واجب الوجود البرهان الذي تستك الشيخ به في اثبات هذا المطلوب
 مقفرا الى مقدمتين فلاجل ذلك تكلم الشيخ اولاً في تينك المقدمتين ثم خاض بعد
 ذلك في البرهان **اشارة** كل اشياء تختلف باعيانها وتنفق في امر مفهوم لها
النفسية الغرض من هذا الفصل بيان احدى المقدمتين اللتين ذكرناهما وقبل
 اخوض في تقرير عرض الشيخ في هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين الاولى ان كل شئ
 اذكر ولا بد وان يكونا متخالفين في هويتيهما وشخصيهما لان شخص هذا لو كان حاصلا
 لذلك كان ذلك لا غير هذا خف والشاين ان الاشياء قد يكون متوافقة في شئ
 من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس
 وقد يكون متوافقة في شئ من المقومات كالاجناس العاليم فانها لا تكون متوافقة
 في شئ من المقومات وان كانت بعما توافقت في شئ من الصفات العضية واذا عرفت
 هاتين المقدمتين فنقول كل اشياء هي متخالفة باعيانها الاحالة لا بيناها
 فاذا انفتت في امر مفهوم لها كان ما به الاختلاف مغاير لما به الاشتراك لا محالة
 فيكون هوية كل واحد منها مركبة مما به شارل الآخر وما به امتان عن الآخر وعند
 ذلك اما ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف او بالعكس او يكون ما به
 الاشتراك عارضا مغاير لما به الاختلاف او بالعكس هذه اقسام اربعة لا مزيد
 عليها فلنعتبر احوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون ما به اشتراك
 لازما لما به الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد
 فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبايع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللانفسي
 للفولات وكالتماثل والاختلاف والنضاد والتغاير اللازم للحقائق الكثير المختلف
 فان

فان

فان السواد والبياض وان كانا مختلفين لكنهما مشتركين في كون كل واحد منهما ضد
 للآخر وانما اوجبتنا اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والايجاب لهذه العلة
 فانه لما كان اشتراك المخلقات في الوصف الواحد ممكنا كان اشتراك المتماثلات
 فيه ايضا ممكنا اجرم لم يمكن الاستدلال باشتراك الوصف على اختلاف الموصوفات
 ولا على تماثلها والقسم الثاني وهو ان يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك
 وهو محال لانه لو كان لازما له لان حاصله ابداء ولو كان حاصله معه ابداء
 لما وقع فيه الاختلاف مثلا لو كان الناطق لازما للحوان لحصل ايضا حاصل الحيوان
 ولو كان كذلك لا يستحال ان يتميز لاجله حيوان عن حيوان واما القسم الثالث
 وهو ان يكون ما به الاشتراك عارضا لما به الاختلاف فهو ظاهر للحوان وكذا القم
 الرابع وهو ان يكون ما به الامتياز عارضا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما
 قلناه عرفت ما في الكتاب فان الفاظه في هذا الفصل بيينة **اشارة** قد
 كون ان يكون ماهية الشئ سببا لصفه من صفاته وان يكون صفه له سببا
 لصفة اخرى **النفسية** هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها في تقرير البرهان
 الذي ذكره في التوحيد وهو ان ماهية الشئ يجوز ان يكون سببا لصفه من
 صفاته وكون الصفا ان يكون صفه له سببا لصفه اخرى ولكن يجوز ان تكون الماهية
 والصفه من صفاته سببا لوجود نفسها لان العلة مقدمة بالوجود على المعلول
 فلو كانت الماهية على لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجودها
 نفسها فيلزم اما تقدم الشئ على نفسه او ان يكون الشئ موجودا مرتين وهو محال
 ولا ينقل الكلام حينئذ الى وجوده الاول واللام فيه كما في الاول فيلزم التسلط
 هذا حاصل ما في هذا الفصل مع مزيد تقرير واعلم ان الكلام في هذه المسئلة من اجل
 المباحث الالهية وقد اضطربت العقول والافهام فيها وانا اشير الى التكت المعبر

فيها ولجيل بالاستفصاء على ما بر مصنفاتنا فاقول اشك ولا شبهة
 في ان الله تعالى موجود ولا مخلو اما ان يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات
 الموجوده بالا اشتراك اللفظي او بالاستراك المعنوي والاول هو ان يقال
 وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على سميانه لا اللون
 على السواد والبياض وقد انفتت الفلاسفة المعنويون على فساد هذا الاحتمال
 وان كان قد ذهب اليه طائفة من حذاق المنكبين واحتجت الفلاسفة على هذه المقالة
 بامور الاول انا نعلم بالضرورة ان مقابل الانشأ الثبوت فلو لم يكن للثبوت
 مفهوم واحد يحصل لم يكن المقابل للانشأ أمرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك بقدر
 العلم الضروري بان قولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون فسمه منحصره الثاني
 هو انه علمنا تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورده التقسيم لابد وان يكون
 مشتركا بين الراقسام فانه لا يصح ان يقال العين اما ان يكون الركبه او جاسوسا
 اللهم الا ان يكون المراد من المسح اما هذا واما ذاك وحينئذ بتقسيم التقسيم
 ويكون المراد امرا معنويا مشتركا لان كون الشئ مسحا باللفظ الفلاني حالة تشبيه
 معقوله وهي مشتركة للامرين الثالث هو اننا اذا قلنا الدلالة على ان العالم لا
 بد له من موثر موجود قطعا بوجود الموشتر ثم لو تشككنا في ان ذلك الموجود واجب
 او ممكن او جوهر او عرض لم يقدح تشككنا في بل واحد من هذه الراقسام لما قطعنا
 بانه موجود ولو اننا اعتقدنا بانه واجب ثم تشككنا في انه ممكن فانه لا يفي هذه
 لكالة اعتقاد كونه واجبا فلا ان لونه موجود امر مشترك بين جميع الراقسام والا
 لوجب ان لا يبقى القطع بكونه واجبا عند الشك في هذه الراقسام كما لا يبقى القطع
 بكونه واجبا عند الشك في كونه الرابع هو ان من قال الموجود امر غير مشترك
 فقد قال بكونه مشتركا فيه من حيث لا يشعر به لان الموجود في كل شئ لو كان بخلاف
 وجود

وجوده لا يعلم بكونه ههنا شئ واحد حكم عليه بانه غير مشترك فيه بل ههنا فهو
 الانتهاء لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فالعلم
 يحتاج الى ذلك بل الحكم على الموجود بانه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات
 علمنا ان الموجود مشترك الخامس اننا لا نقول في السوداء انها متساوية في
 السوداء وكذا القول بجميع الطوائع النوعية فكذلك نقول في الموجودات
 انها متساوية في مجرد الوجود ولو كان الكان هذه القضية حاز ايضا انكار تلك الغضايا
 وذلك بفضلي الى ان لا يقطع بتماثل شئ من الاشياء اصلا السادس هو ان
 بجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابيانه لفظ الموجود لا يضطر ذلك الى العلم
 بان القافية مكررة ولو جعل قافية جميع ابيانه لفظ العين مثلا بحيث يكون
 اللائق بذلك بيت معنى من معاني لفظ العين فانه لا يقال فيه ان القافية مكررة
 ولو ان العلم الضروري حاصل لكل بان المفهوم من لفظ الموجود واحد في الكل
 والا لما حكموا بالانكسار ههنا كما لم يحكموا بالتكبير في الصورة الراخي هذا جمله ما ذكرته
 في ابطال قول من يقول ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالا اشتراك
 وباحتماله ففساده كالمجمع عليه بين الفلاسفة ولما بطل هذا القسم حينئذ نقول
 ان وجود الله سبحانه وتعالى متساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ
 لا مخلو اما ان يكون وجوده تعالى مقارنا لما هيته اخرى او لا يكون والقسم الاول
 مذهب كثير من المتكلمين ويقولون وجود الله تعالى زايد على ماهيته وصفه
 من صفات حقيقته والعسم الثاني مذهب الكثر الفلاسفة فيقولون ان
 وجود الله تعالى عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان ايقنه عن ماهيته
 والشيوخ ابطال هذا القول بالربيل المحكي ولا باس بان نعيده مع مزيد تقرير
 نضه اليه فنقول وجود الله تعالى لو كان زائدا على ماهيته لكان علمنا لان

وجوده على هذا التقدير صفة من صفاته ماهيته ولا تنقر الصفة بدون الموصوف
فيكون وجوده مفقودا الى ماهيته وكل مفقود الى غيره فهو ممكن فقدت ان وجوده
لو كان زائدا على ماهيته لان ممكنا ولا بد له من سبب وقد عرفت من قبل انفقار
الممكن الى السبب ثم ذلك السبب اما ماهيته او غيرها والثاني باطل لان وجوده محانه
ونعال لو كان متفادا من شئ آخر لكان التباري معلولا ومفقودا الى موثر تعال عنه
والاول باطل لان ماهيته لو كانت علة لوجوده لكانت مقدمة بالوجود على نفسها
ضروبه ان العلة مقدمة بالوجود على المعلول وحيد فيلزم المحال المذكور في هذا
تقرير ما عول الشيخ عليه في ابطال قول من يقول ان وجوده تعال مغاير لماهيته
واعلم ان لنا على فتاوى القسم الثالث وهو الذي اخاره الشيخ من ان وجود الله
تعال يساوي وجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشي من
الماهيات بل هو وجود قائم بنفسه اذلة قوية وحسن تشريهنا الى بعضها فلاول
الى الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث انه وجود اما ان يقضي ان
يكون عارضا للماهية او ان يكون غير عارض لها ولا يقضي لاحد من هذين القيدتين
فان اقضى ان يكون عارضا للماهية وجب في كل وجود ان يكون عارضا لان لازم
الحقيقة الواحدة حاصل ايما حصلت فلزم ان يكون وجود الله تعال عارضا للماهية
وما هو المطلوب وان اقضى ان لا يكون عارضا لشي من الماهيات وجب في كل وجود ان
لا يكون عارضا للماهية فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهيتها هذا خلف
بالافتقار وايضا فان الممكنات موجودة فاذا لم يكن موجوده بوجود عارض لها وجب
ان يكون موجوده وجوده هو نفس ماهيته لمحمد يكون قول الموجود على الموجودات
بالاشتراك وهو عود الى القسم الاول الذي ابطالنا واما ان قيل الوجود لا يقضي
ان يكون عارضا للماهية ولا ان لا يكون عارضا لها لم يتفقد باحد هذين القيدتين

من

من حيث هو الالسبب خارج فلا يكون ولجب الوجود ولجب الوجود هذا خلف
الساني هو ان الحكماء انفقوا على ان العقول البشورية غير مدركة لحقيقة ذات
الله تعال وانفقوا على انها مدركة لوجوده ولينف لا نقول ذلك وعندهم مطابق
الوجود منصور تصور اوليا وهذا يقضي ان يكون حقيقة مغايرة لوجوده
وهذا هو الدليل الذي ابدى يقولون وعليه يقولون في ان وجود الممكنات زائد على
ماهياتها فانهم يقولون انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم
مغاير لما ليس معلوما فهنا الصالما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة
وحب ان يكون الوجود مغايرا للحقيقة والا فما الفرق الثالث انه لو لم يكن
حقيقته الا الوجود مع سائر القيود السليمة لم يكن تلك القيود السليمة مدخل
في علية وجود الممكنات لان العدم لا يكون علة للوجود واجزا منها واذا اخرجت
تلك القيود السلبية عن ان يكون مغايرة في علية الممكنات كانت علية الممكنات
ليس الا لتلك الوجود فاذا كان ذلك للوجود مستويا للوجود سائر الموجودات
يلزم ان يكون سائر الموجودات مستويا للوجود في علية الممكنات فيلزم ان
يكون وجود كل شئ مساويا لتعال الله تعال وفي صفاته وافعاله الرابع هو انهم انفقوا
على ان الطبيعية النوعية يصح على كل شئ منها ما يصح على سائر افرادها وهذه المقدمة
استدلوا على اثباتها للهبول للاقلال وعلى ابطال مذهب ديمقراطيس في الجزئية الذي
الذي يتحرى على ما قرئنا هذين المقامين فيما مر وهذا ايضا استدلو على فتاوى الابعاد
التخالية فقالوا لما افقرت الابعاد في بعض المواضع الى المادة وجب انفجارها اليها ابدا
لان بعض الطبيعة المحصلة النوعية لا تختلف واذا ثبت ذلك فيقول
الوجود من حيث هو وجود محذوف عنه سائر العوارض طسعة واحده نوعيه
ولا يجوز ان تختلف مفضيا لها واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفقود

مجرد

استدلوا

الماهية محتاج اليها فكيف يعقل انقلاب مثل هذا في حق الله تعالى جوهر افا بما بالنفس
حيث يكون اولى الوجودات واسندها فيما بالنفس واما الحكمة التي عول عليها الشيخ
في بيان انه لا يجوز ان يكون وجود الله تعالى وابداعه على ماهيته فجمع مع ما اذا منسبه
الا قوله لو كانت الماهية على وجود نفسها لتانت مقدمة بالوجود على نفسها فان
العله منقده بالوجود على المعلول فلان يمنع هذا التقدم وسانه من وجوه
الاول انا نبين ان شاء الله تعالى في المرحل الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العله
على المعلول بالذات ان اريد بها كونها موثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولئن قول
القابل العله منقده على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العله لا تؤثر
في المعلول الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب من اول فاننا ندعي
ان الموثرة وجوده سبحانه وتعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود اخر
سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع لعنه اخري وذلك ما لا فائدة فيه وان
اريد بالعدم امر فذا الموثرة به فذلك غير متصور فضلا عن ان يكون مصدقا
به الثاني ان تنزل عن هذا المقام لكننا نقول لم قلتم ان العله هي سببية
بالوجود على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فاهيائها على
قابلية لوجوداتها ففي هذا الموضع للعله القابلة لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود
واذ لان ذلك فلم لا يجوز مثله في الفاعلية وايضا فالشيخ ذكر في اول هذا الفصل
من هذا الكتاب انه قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفه من صفاته
فنقول الماهية اذا كانت موثرة في صفه من صفات نفسها كانت
عله لتلك الصفه والى ان يكون تقدمها على تلك الصفه بالوجود والى ان يكون تلك
العله نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم ان العله هي نفس
الماهية ثبت ان عدم الموثرة على اثرها لا يجب ان يكون بالوجود فان قيل

اذالم

اذالم يكن الوجود معتبرا لكون الماهية موثرة وما لا يكون موجودا كان معدوما
فحينئذ يلزم ان يكون الماهية حال عدمها موثرة في وجود نفسها وذلك محال
فنقول انه لا يلزم الا يلزم من قولنا انه لا يتوقف عليه الماهية لوجود
نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال عدمها موثرة في الوجود كما انه
لا يلزم من قولنا كون الماهية الممكنة قابله للوجود على وجود تلك الماهية صحة
كونها حال عدمها قابله للوجود بل الحق ان الماهية من حيث هي مغايرة لوجودها
وعدمها ونحن انما نجعل الموثرة نفس تلك الماهية فقط وذلك يمنع من خلوها
عن الوجود فان قيل كما يجوز ان يؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود
نفسها فلم لا يجوز ان يؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ
لا يمكن براسد لال بوجوده افعال على وجود الفاعل فلنا البديهية فرق بين
الموضيعف فانا بالبديهية نعلم ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره
ونعلم انه لا استبعاد في ان يكون الشيء موجودا من ذاته والمعقول من قولنا
لشيء انه موجود بذاته ان ذاته تقضي وجود نفسه واذا اجزمت بديهية
الفكر بالفرق صح كلامنا فمدام الكلام في هذه المسئلة ويجب ان تعلم انه لا يمكن
ان يحصل في هذه المسئلة قول وذا الاقوال التي ذكرناها ويجب ايضا الاحتياط في
تميز دل واحد من هذه الاقوال عن الاخر لينضح الكلام في المسئلة سرعا ويجب
ان يعلم ايضا القول الذي اخذناه الفلاسفة مما لا ريب في فساده فاما
السمان الباقيان فليسنا في غاية التعقب لترجع لحد ما على اخر **اشارة**
واحب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود
غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لا من آخر فهو معلول **لنفسه** لما فرغ من تقرير
المقدمتين شرع برآن في ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واجب الوجود

لان كل واحد منهما مخالف للآخر في تعيينه ومشاركاني وجوب وجوده ومابه
الاشترالك معاير لما به الامتياز فاذا ن ذات كل واحد منهما مركب من الوجوب
الذي يشترك الاخر ومن التعيين الذي به امتياز عن الآخر وعند ذلك نفرض
الاقسام لاربعة المذكورة في المقدمة الاولى فاحدها ان يكون الوجوب الذي
به الاشتراك لازما للتعين الذي به الامتياز وهذا القسم وان كنا بيننا انه صحيح
في الجملة ولكن بطل في هذا الموضع بالدلالة التي قررناها في المقدمة الثانية
فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى كان معلولا لتلك الماهية منقذة
بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وهو محال لما قررنا واما القسم
الثاني وهو ان يكون التعيين لازما للوجوب فهذا المعنى ان يقال انما حصل
الوجوب حصل ذلك التعيين فكل واجب وجود فهو ذلك المعين فواجب الوجود
لنفسه ذلك المعين فتكون طحا لا كثيرا والقسم الثالث والرابع وهو ان يكون
الوجوب عارضا للتعين او يكون التعين عارضا للوجوب فهذا باطل لان
لوجوه كثيرة واقربها ان كل عارض مفارق فلا يتلوه من علمه خارجيه فيلزم
ان تقار كل واحد من واجبي الوجود الى علمه خارجيه اما في وجوبه او في تعيينه
وذلك يخرجها عن الوجوب بالذات وبعضها مكانها هذا امام تقرير الدلالة
ولفان ان يقول ما ذكرتموه في فساد القسم الاول من ان التعيين لو كان
علمه للوجود لزم تقديمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه ما مر في الفصل
السالف وان شئنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الوجوب وصف سلبى بتقدير
ان يكون الامر كذلك يبطل هذا الدليل لا يقال الدليل على ان الوجوب
وصف ثبوتى امر ان لا اول ان الوجوب يناقض امتناع الذي هو امر
عدمى ومناقض لعدم ثبوت فالوجوب امر ثبوتى الثاني ان الوجوب

عبارة

عبارة عن تأكيد الوجوب فلو كان الوجوب عدميا والعدم مناقض للوجود
لان الوجود مناكدا بمنافضه وهذا محال لانا نقول الجواب عن الاول
ان الوجوب كما انه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع بالامكان الخاص والامكان
الخاص ان كان عدميا مع انه ينافي بامتناع الذي هو عدمى حينئذ يكون المنافي
للعدمى عدميا ايضا وبطل دليلكم وان كان وجوديا مع ان الوجوب ينافيه
وعندكم المنافي للوجود عدمى فيلزم ان يكون الوجوب عدميا وعن الثاني ان
قولكم الوجوب تأكيد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يتحقق الوجود من ذاته
او يمنع زواله فلم قلتم ان هذا الاستحالة وامتناع الزوال امر ثبوتى وهو
مصادرة على المطلوب الاول وان عنيتم به شيئا اخر فافيدونا تصوره
ثم التصديق به وان سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الوجوب امر ثبوتى ولكن
ههنا ايضا ما يدل على انه عدمى من وجوه الاول ان الوجوب لو كان
امرا موجودا لكان اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله
ومتى عرض زواله لم يبق الواجب فالواجب لذاته واجب لغيره هذا خلف وان
كان واجبا وجب ان يكون وجوبه صفة اخرى وجودية زائدة عليه ولنزم
التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يقال كون الوجوب واجبا نفس ذاته
المخصوصه لانا نقول هذا مدفوع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا
يكون مستويا للساير الموجودات في الوجود ومخالفها في الماهية ومابه الاشتراك
غير مابه الاختلاف فوجوده معاير لماهية فانصاف ماهية بوجوده اذا كان
واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة حاصلة بين ماهية وجوده واذا كان كذلك
وجب ان يكون وجوبه معاير لماهية وجوده لان النسبة بين الشئين معايرة
لها لا محالة الثاني ان الوجوب لو كان امر ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الذات

بلغ

الواجبة واما ان يكون جزا داخل فيها واما ان يكون امرا خارجا عنها ويراقتسام
 الثلث بطله فالقول بكونه امرا ثبويا باطل وانما قلنا ان القسم ليردول باطل اما
 اولانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشئ بنفسه غير معقول واما ثانيا فلان
 المعقول من الواجب هو كونه واجبا للوجود وهذا شبه مخصوصة بين الذات
 والوجود والشبه بين الشئين مناخر من كل واحد منهما وهذا يقتضي ان يكون
 الوجوب نفس الذات للواجبة ولا جزا منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب
 بالذات ولا نعقل خصوصية الذات الواجب فوجوبه ليس نفس حقيقته
 والقسم الثاني باطل ايضا لان الوجوب انما يكون جزا من ماهية الذات الواجب
 لو كان لتلك الماهية جزا آخر وذلك محال لان الماهية الواجب لذاتها يستحيل
 ان يكون مركب وايضا فلا يجلو واملن يكون من هذين الجزئين ملازمة او لا يكون
 فان كان ليردول فاما ان يكون الوجوب لازما للجزء ويردول او بالعكس ويردول باطل
 لان لم يجب للجزء الاخر لم يجب به غيره فان كان وجوبه نفسه كان وجوب الشئ
 نفسه وقد ابطالناه وان كان غير ذلك الغير اما ان يكون هذا الوجوب جينيديلون
 وجوبه خارجا عنه وهو القسم الثالث الذي تبياني الكلام عليه واما ان يكون
 وجوب آخر فيعود التقسيم المذكور والثاني وهو ان يكون الجزء الاخر لازما
 للوجوب فهو ايضا باطل لان ما لم يكن الوجوب الذي هو الملزوم واجبا لم يجب
 به غيره وكون الوجوب واجبا اما ان يكون هو نفسه او غيره والكلام فيه ما مر
 قبله وان لم يكن بين الجزئين ملازمة فان كان للجزء ان واجبه لان واجب الوجود
 اكثر من واحد وهو يبطل اصل الكلام وان لم يكونا واجبين كان واجب الوجود منقوما
 باليس بواجب للوجود هذا خلف فثبت انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزا من
 ماهية الواجب واما القسم الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة خارجة فهو

باطل

باطل ايضا لان كل صفة خارجة عن الذات مفترقة اليها يمكن لذاتها ودل يمكن فله سبب
 فلهذا الوجوب سبب والممكن لذاته لا يجب الا بوجوب سببه فلا بد وان يكون لتلك
 الذات وجوب آخر قبل هذا الوجوب ليجب الوجوب المتاخر بالوجوب المتقدم ثم
 الكلام فيه كاللزام في ليردول ويلزم التسلسل ولما بطلت لراقتسام البلية ثبت ان
 الوجوب لا يمكن ان يكون وصفا ثبويا فاذا ثبت ذلك لم يلزم من ليردول تراك فيه
 وقوع الكثيره لان الماهيات المختلفة قد يترك في السلوب من غير وقوع الترتيب
 فترها فان كل حقيقتين يفرضان فانها يشتركان في سلب كل ما عدلها عنهما لا محالة
 فلو كان ليردول تراك في السلوب يقتضي الكثيره لما كان الامر كذلك لانها
 هب ان الوجوب امر سلبى لكننا نقول لا بد وان يكون بين هذا الامر السلبى وبين
 التعيينات التي يخالف دل واحد منهما الاخر ملازمة واما ان يكون السلب ملزوم التعيين
 او التعيين ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامر السلبى
نفي محض وعدم صرف ومعلوم ان الاعتناء الذي ذكره لا يجري فيه ثم ان سلمنا
ان الوجوب وصف ثبوتي ولكن لا نسلم ان تعين كل واحد منهما وصف ثبوتي من
وجوه الاول ان التعيين لو كان وصفا ثبويا لكان لكل واحد من افراد ماهية
التعيين تعين آخر زايد عليه ويلزم التسلسل لانها لم لا يجوز ان يكون التعيين
هتعتنا بنفسه لانا نقول ان التعيين يفقد كونه امرا ثبويا ليجلو واما ان
يكون تعين زيد هو تعين عمر او غيره فان كان ليردول لم يلزم من حله التعيين
وحدة المتعين وعل هذا التقدير لحتم ان يكون لاشياء الواجبة لذاتها لها تعين
واحد وحيد مختار من الدلالة المذكورة في التوحيد القسم الثاني وهو كون التعيين
لازما للوجوب ويلزم انه انما تحقق الوجوب بحقق ذلك التعيين ونقول مع ذلك
اللام نفي النعوت لاني هذا الموضع واما الثاني وهو ان يكون تعين زيد مغايرا

وبيانه صر

مختار

لثعين غيرهما فالثعيران مشتركان في ماهية الثعينية ومختلفان في احوالهما عن
الاحر شعيته اخاص وما به لا يشارك غير ما به الامتياز وذلك يقتضى ان يكون
ثعين الثعين زائدا عليه ولزم التسلسل الثاني هو ان الثعين لو كان وصفا
ثبوتيا لكان الضميمة ال عيبه يتوقف على وجود ذلك الثعين في الخارج ووجود
ذلك الثعين في الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا يتعين لا يوجد في الخارج فان
كان ثعين ذلك المتعين في الخارج هو الثعين الاول الذي فرضنا الضميمة اليه
لزم الدور لانه لا ينضم اليه ذلك الثعين الابد وجوده في الخارج ولا يوجد في الخارج
الا بعد الضم ذلك الثعين اليه وان كان ثعين اخر لزم ان يكون للشيئين تعينان فيكون
الواحد اثنين وهو محال ولان اللام في كيفية الضميمة الثعين الثاني اليه كاللام
في كيفية الضميمة الثعين الاول ولزم التسلسل واجتماع الامثال واعدد الواجب ذلك
محال واذا ثبت ان ثعين الشيء لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه لم يلزم من
اختلافهما بالثعين وقوع الكثير لا يقال هب ان الثعين والوجوب
امر تلبى لكن لا بد وان يكون بين الوجوب والثعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم
هو الوجوب او الثعين وهو المراد لانا نقول هذا ظاهرا التقط لان
الامور التلبية عدم محض ونفى صرف وكيفية جعل فيه ما ذكرتموه ثم ان ساعدنا
على هذين المفاهيم ولكن هذا الحال لازم ايضا على القابلين بالوجدان لان ذات الله
سبحانه وتعالى يشارك الممكنات ويمتاز عنها بعينها وتخصها وما به الامتياز
غير ما به الاشتراك فاذا ذاته تعالى مركبة من الوجود الذي به يشارك غيره
ومن الثعين الذي به يمتاز عن غيره فاما ان يكون من هذين الاعتبارين ملازمة
للملازمة او لا يكون فان كان فلما ان يكون الملزوم هو الوجود فليزم ان يكون
ذلك الثعين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك للثعين هذا خلف وبتفسيه

واما

واما ان يكون بالعكس فيكون الوجود لازما ومعولوا ويعود بربها كمال وان
لم يكن بينهما ملازمة عادت الملازمة المحالات لا يقال لا نسلم ان واجب
الوجود يتساوى الممكنات في الوجود وان سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الثعين امر
زائد لانا نحجب عن الاول بانه خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلو كان
ان يقال الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لا يجوز ان يكون
الوجود الواجب مقولا على الاشياء الواجبه بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي
وحينئذ يندفع اصل الحجة وعن الثاني انكم اذا منعت كون الثعين وصفا ثبوتيا
بطل اصل حجكم وهذه السولة اخرى ولكن فيما اوردها كفاية **ولنجح**
الى شرح المتن **واما قوله** واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لا يلزم
الوجود فلا واجب وجود غيره فاعلم ان هذا هو القسم الذي جعلنا فيه الوجود
ملزوم ذلك الثعين فان على هذا التقدير يلزم ان يقال ايما حصل الوجوب حصل معه
ذلك الثعين فكل واجب هو ذلك الشخص فيكون الواجب واحدا لا غير **واما قوله**
وان لم يكن لذلك بل الامر آخر فهو معول فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي
جعلنا فيه الوجوب معروض ذلك الثعين لان ذلك الثعين ان كان عارضا مفارقا
فلا بد وان يكون معولوا لسبب منفصل ولزم ان يكون ذلك الثعين معولوا
سبب منفصل فيكون واجب الوجود انما يتعين لسبب منفصل هذا خلف
واما قوله وان كان واجب الوجود لازما للثعين كان الوجود لازما للماهية غيره
او صفة وذلك محال فاعلم ان المراد منه القسم الذي جعلنا فيه الوجوب لازما
للثعين وانما ابطال ذلك بانه لو كان الوجود معولوا للماهية كان متاخرا عنها
فيكون تلك الماهية منقذمة بوجودها على وجودها هذا محال **واما قوله** وان كان
عارضيا فهو اول بيان يكون لعلة فاعلم ان هذا هو القسم الذي الرابع وهو ان يكون

تعيينه

الوجود عارضا لذلك التعيين ولا شك في فساده وعند هذا الكلام تم فساد اقسام الوجود
وبه يتم الدلالة **واقوله** بعد ذلك فان كان ما يقين به عارضا لذلك فهو لعله فاعلم
ان هذا هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشخص لما ذكره لم يذكر في ابطاله الا ان قال
لو كان تعيينه لا يكون واجبا بل لا امر آخر فهو معلول ثم انه اعاد هذا الكلام مرة
اخرى وزاد في ابطاله بان قال الذي جعلناه علة لتعيين واجب الوجود فاما ان
يكون علة لتعيينه الذي صارق ماهيته من شخصه فينبذ يكون العلة علة
لخصوصية فالذات يجب وجوده وهو محال واما ان يكون علة لتعيين آخر
بعد التعيين برهول السابق وكلام ذلك التعيين السابق وباقي اقسام الاخر
محال فاعلم انه لو ذكر هذا الكلام حين ما تعرض لابطال اقسام التقسيم اقرب
الى الصبر واما الان فقد ظهر المقصود ايضا **قوله** فاعلم ان هذه الاشياء
التي لها جنس نوع واحد **التقسيم** الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما يتشخص
بسبب المواد لان تعيين الشخص المعين منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية لان
انما حصلت تلك الطبيعة النوعية وجب حصول ذلك التعيين فكل تلك الطبيعة
هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها اي لا يوجد من تلك الحقيقة الا
شخص واحد واما اذا لم يكن تعيينها بسبب ماهيتها فلا بد وان يكون لعله خارج
وليست تلك العلة الا تعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة
اجتماع المتلین في محل واحد لان علة المتغايرة بين المتلین اذا لم يكن الا تغاير
القوابل لم يحصل التغاير بين الامور والحالة في المجل الواحد ولقائل ان يقول
لم قلتم انه لا علة لتغاير الاشياء المتماثلة الا تغاير محال وبيانه وهو ان
تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحال محال اخر الى غير انها به
ولا دافع لذلك الا احد من احدتها انما المحال الى ما لا يوجد له واحد

منها

منها ما يراه وهو متباعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان متماثلان قط وبقنظ
صحة القول بمذهب ديمفراطيس في الاجزاء التي لا تتجزى وقوعا وان كانت
تتجزى ومما والاخر ان يعلى مغايرة المحلين بالمجالين ومعاير المحلين بالمجالين
وهذا باطل لانا اذا علمنا مغايرة كل واحد منهما لمغايرة لآخر لم الدور وان
علمنا مغايرة كل واحد منهما بذات لآخر فهو باطل لانه لو لا مغايرة المحلين لما تغاير
لجالان ولو لا مغايرة المجالين لما تغاير المجالان فعلنا ان الامر لا يكون الا على الوجه
الاول وحينئذ يلزم الدور ثم ان وقعت المساعدة على هذه القاعدة كما لا
يتمشى على اصولهم لان عدم الوجود الواجب مشا للوجود الممكن مع ان
الوجود الواحد لا يتجرد عن الماهية والقابل واذا كان الامر كذلك لم يجب في
الماهية المجردة عن القابل ان يكون نوعها في شخصها لان وجود الله تعالى ماهية
مجردة عن القوابل ثم ههنا وجودات اخرى وهي وجودات الممكنات وتلك الوجودات
مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات متساوية لذلك
الوجود الواجب فقد قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي
وانه باطل وهم لا يقولون به على ما عرفت قاعدتهم في ذلك واعلم ان غرض الشيخ
من ايراد هذا الفصل في هذا الباب ان يحجة التي ذكرها في الفصل السالف حجة
عامة في ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون جنسا تحت انواع ونوعا تحت اشخاص
والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب الوجود يتحمل ان يكون نوعا
تحت اشخاص لان النوع الواحد انما يتكثر اذا كانت ماديه كما بينه وما استحال
في الاشياء الواجبة ان يكون ماديتها استحال ان يكون الواجب نوعا تحت اشخاص
قد نريد مدح من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعيين ذاته
للتقسيم هذا الكلام ظاهر عن الشرح **المشكلة** كما هتفت في تنويه

بلغ

واجب الوجود عن الكثرة اعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها
 لا تفارها على ما شياتي ان الله تعالى واعلم ان الكثرة الواقعة في الشيء فان يكون
 جسيمة كمال الجسم من اجزائه الجسمانية وقد يكون عقلية كمال عن الهيولي
 والصورة ونالف الانواع عن الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولاً برهاناً
 عاماً على امتناع التركيب ثم اردفه بالبراهين الخاصة **اشاره** لو التأم ذات
 واجب الوجود من شيئين **التقسيم** العرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام
 على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية مركبة عن امور فانها مفترقة الى كل
 واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرهما فكل ماهية مركبة مفترقة الى غيرها
 وكل ما يفترق الى غيره فهو مركب فكل ماهية مركبة ممكنة ولاشئ من الواجب بداهة يمكن
 فالواجب لذاته لا يكون مركباً اصلاً لا بفك لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية
 وان كانت ممكنة لاجل انفجارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبه معنى لم استغنا
 عن السبب الخارجي وذلك لان اجزائها واجبه ويلزم من وجوب اجزائها وجوب
 واستغناها عن السبب لاننا نقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس
 الا الواحد والباقي معلولاته وذلك الجزر بسيط كان الشيء الذي هو واجب الوجود
 بسيطاً وهو المطلوب وان كان الواجب كثر من واحد كان واجب الوجود
 كثر من واحد وقد ثبت فتباد ذلك وعند هذا يظهر ان هذه المسئلة مبنيته
 على التي قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها **ولتراجع** الى تفسير المتن **اما قوله** لو
 التأم ذات واجب الوجود من شيئين واشتياً فاعلم ان معناه انها لو كانت
 مركبة لكانت مفترقة الى كل واحد من اجزائها **واما قوله** واذا كان الواحد منها او
 كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوماً لواجب الوجود فاعلم ان معناه
 انه اذا كانت الجملة مفترقة الى تلك لم يحد من كل واحد من تلك الاحاد متفرداً

على واجب الوجود ومقوماً له لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم
 اصلاً لقابل ان يقول **ولم قال** وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب
 الوجود وما القابلية في هذا التوحيد فاننا نقول ان من المركبات ما يتقدم عليها
 كل واحد من اجزائها وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ
 فانه مركب من الهيولي والهيولي لا يتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولي شئ بالقوة
 ومتى حصلت فهو جسم فادن ليس للهيولي تقدم بالوجود على الجسم وان كانت جزءاً
 له فهنا جميع اجزاء المركب غير سابقه عليه بل العكس ون البعض وهذا الكلام وان
 كمالاً نعقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل هو ما يوافق اصوله وهو الواجب **اشارة**
 كمالاً لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته **التقسيم** لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة
 على الاطلاق في ذاته تعالى شرع لئلا يبدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة
 والمقصود من هذا الفصل بيان انه يقال ليس فيه كثرة لسبب مغايرة الوجود
 والماهية وتقريره ان كل ما لا يكون الوجود ونفس ماهيته فالوجود اما ان يكون
 جزءاً من ماهيته او خارجاً عنها فان كان جزءاً من ماهيته فهو محال اما اولاً فانه
 يصير ماهيته تعالى مركبة وقد بان فتباده واما ثانياً فلان ماهيته اذا كانت
 مركبة من الوجود وغيره ومن المعلوم بالضرورة ان احد الجزئين خارج عن الآخر
 فالجزء الذي هو الوجود خارج عن الجزء الاخر فاما ان يكون هذا الوجود قائماً بنفسه
 فيكون واجباً لذاته ويكون الوجود حثيثاً تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس
 كذلك واما ان لا يكون قائماً بنفسه بل يكون صفة لشيء آخر والصفة خارجة عن
 الموصوف فيكون الوجود خارجاً عن الذات لاجل انها ثبتت ان الوجود لا يبد
 وان يكون نفس الماهية او خارجاً عنها واما القسم الثالث وهو ان يكون خارجاً عن
 الماهية فقد بينا ان الذي يكون كذلك يكون وجوده مستفاداً من الغير

بالنظر

فالواجب لدائه يتحيل ان يكون لذلك **وليس مرجع** الى شرح المتن **اما قوله** كل
ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مفهوم لما هيته
فاعلم ان المراد منه ان الشيء الذي لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يتحيل ان يكون
جزا من ماهيته على ما بينا ويجب ان يفسر قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
دائه بما لا يكون الوجود تمام ماهيه فانا لو جعلنا على ظاهره لم يبق بين الموضوع والمحل
فرق لانه لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مفهوم لما هيته
وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزا من ذاته لم يكن الوجود جزا من ذاته
فاما اذا فسرنا بما ذكرناه استنفام الكلام **واما قوله** ولا يجوز ان يكون لارنا لذاته على ما
بان فبقي ان يكون غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا
يجوز ان يكون جزا من ذاته وقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عنه لازماله
فلم يبق الا ان يكون متنفذا من الغير ولما استحال ذلك بحق واجب الوجود
ان يكون وجوده نفس ماهيته فاعلم ان الالام المتنفذ في هذا المعنى **قد مر فليبين**
كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لادائه **النفساني** غرضه من هذا الفصل
بيان انه تعالى ليس من قبيل الاعراض ولا من قبيل الارجسام وقد مر ابطال كونه تعالى
من قبيل الاعراض فقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لادائه معناه
ان كل ما كان حا لاً في محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس ممكن والمشكل
ههنا بيان المقدمة الاولى فان لقايل ان يقول لم فلتعلم ان كل ما كان حالاً
في محل كان مفتقرا اليه ولم لا يجوز ان يكون غنيا في ذاته عن المحل ثم انه كل فيه تارة
ويغارق اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استندراك فان قوله كل
متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لادائه مشعر بان الاعراض ممكنة لذواتها
واجب للجسم الذي حلت لراعراض فيه وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجا

الي

الى الجسم لكنه لا يجب به بل اعتبارا لاسباب ولو كان ولجبا به لاستحال تغييره
مع بقا الاجسام **واما قوله** وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمه الكمية
وبالقسمه النوعية الى هولي وصوره فاعلم ان العرض منه بيان انه يقال
ليس كجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا شيء من الواجب بذاته فيه كثرة اما
الصغرى فبببانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية
الى الاجزا والثاني ان كل جسم فهو مركب من الهولي والصوره واما الكبرى
فقد مر بقررها **واما قوله** والصاف كل جسم فسيتجد جسم اخر من نوعه او من
غير نوعه لبا اعتبار جسميه فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا بد وان يجد جسم اخر
من نوعه المعنى وان كنت لا تجد جسم اخر من نوعه الخاص الا انك تجد
ما يشاركه تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول فقد وجدت اشخاصا متساوية
في نوعه الاخر وقد عرفت ان كل ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما
على التقدير الثاني فهو يشارك ذلك الغير في كونه جسما ومحال في خصوصيه
نوعيته وما به لراشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون ذات كل واحد من تلك
الاجسام مركبة من الجسميه العامة والخصوصيه الخاصة وقد عرفت
ان كل ذات مركب ممكن **واما قوله** فكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود معاول
معناه ان كل جسم وكل عرض فانه لا بد وان يكون معلولا ممكنا ولا يكون شي منها
واجب الوجود **انشارة** ولجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء **النفساني**
العرض من هذا الفصل نثرهمه تعالى عن ان يكون مركبا من الجنس والفصل
ثم قدم لذلك مقدمه وهي ان حقيقته تعالى لا تساوي حقيقته البتة ان ما
علاها من الحقائق مفنصيه لرامكان وحقيقته منافيه لرامكان ولخلاف
اللوامر يكشف عن اختلاف الملزومات **واما قوله** واما الوجود فليس بما هيته

بلغ

ليس ولا جزا من ماهيته اعني بلا شيا التي لا تدخل الوجود في مفهومها بل هو طارى
عليها واعلم ان هذا الكلام كانه جواب عن سوال من يقول انك ذكرت ان
حقيقته تعالى لا يساوي حقيقه غيرها البتة وهذا لا ينقم على قولك
لان مذهبك ان الوجود الواجب يشارك الوجود الممكن في لونه وجودا
دائما ليس مع ذلك الوجود شي اخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود سما
دائه تعالى تم اجاب عنه بان الوجودات في الملائك ليس نفس حقائقها
بل هي امور عارضة لما هياتها وهذا الخواب في غاية الضعف لانه تعالى
لهب ان الوجود عارض لما هيئات الملائك ولان لونه عارضا لا يخرج عن
كونه في نفسه ماهية لان المعروض لان له ماهية فليكن العارض ايضا له ماهية
واذا كان لذلك كان حقيقه المارى تعالى امور كثيرة ساوية لها في تمام حقيقته وايضا
فقولك انك استدللت على كونها هيته تعالى بحالها لسائر الماهيات بان
ماهية بعض الوجودات الماهيات بمعنى بل يمكن فقولك فدائه تعالى
الصا بعض الوجوب والقيام بالنفس ووجود الممكنات لبعضها مكان والافتقار
الى الغير فان كان الاستدلال باحتلاف اللوازم على اختلاف الملزومات صح فواجب
القطع بانه تعالى غير مساوية لوجود هذا الممكنات في الحقيقه وحينئذ لا يبقى الا احد
الذهبتين الاخرين احدهما القول بان لفظ الوجود على الواجب وعلى الممكن
بالاشتراك اللفظي وثانها ان وجود الله تعالى صفة مقارنه لحقيقه اخري
والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات
بطل استدلاله بالكلام ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب
الوجود لا يشارك شيا في معنى جنس ولا نوع ولا يحتاج ان يفصل عنها بل يفصل
او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها جنس ولا جنس ولا فضل واعلم

ان

ان هذا الفصل عنى عن النفسير لكن فيه اشكال من وجهين احدهما ان قوله انه تعالى
منفصل عن غيره بذاته اليس فهم على قوله لان ذاته اذا كانت مساوية لسائر
الموجودات في طبعه الوجود وعنده ان امتياز الاشياء المتشابهة في تمام الماهية
بعضها عن بعض الابد بلونها من خارج وحب ان يكون انفصال ذاته من سائر
الوجودات باكثر زائد وقد الهم هذا المعنى في الهيات فانه قال للوجود بالشرط
امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود
وحقيقته وهذا يصح ان يكون امتياز ذاته عن غيره بهذا القيد التلبي الثاني
ان قوله فذاته ليس لها احد اذ ليس لها جنس وفصل مبنى على ان الحدا يحصل الا
من الجنس والفصل وقد بينا في المطلق ما فيه من البحث وهم وتلبيبه يتماثل
ان معنى الوجود لا في موضوع الشف لما ذكر انه تعالى ليس مركب من الجنس
والفصل او رد على نفسه سؤال وهو ان الجوهر بالانفاق جنس وحقيقته
انه الوجود لا في موضوع وانه تعالى داخل تحت هذا الوصف فهو داخل تحت
الجنس كل ما كان داخل تحت الجنس بل لا محالة فصل فذاته تعالى مركب من الجنس
والفصل تم اجاب عنه بان قال اذ قلنا في الجوهر انه الوجود لا في موضوع
الاعنى به انه الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لا في موضوع لوجهين
الاول اننا نعلم ان زيد جوهر وان كنا لا نعلم وجوده فضلا عن ان نعلم ان
وجوده لا في موضوع الثاني ان الوجود بالفعل متنفذ من العلة وما كان
لذلك لا يكون ذاتيا واما لا في موضوع فقيد تلبي وهذا ايضا لا يكون ذاتيا واذا
كان ذلك واحد من القيد من خارجا عن الماهية استحالة دخول مجموعها في بل المراد
الماهية التي متى وجدت في اعيانها لا في موضوع وهذا المعنى ثابت ان يمثلا
لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشئ الذي ماهيته متغايرة لوجوده والله نزل ليس كذلك

الشفاح

فلا يكون داخل تحت جنس الجوهر هذا حاصل الكلام في هذا الفصل وما سألوه
 فان قيل لما كان وجوده تعالى غير حقيقته لم يثبت على قولكم هذا اجواب
 فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان لونه تعالى بحيث متى كان موجودا
 في ارضيان كان في موضوع لاحق من لواحق ذاته وذلك لا يصلح ان يكون جنسا
 لافيه ولا في غيره وقد اقتضنا على ذلك الدلائل الفاطمة في ساير كتبنا على ما
 عرف **المسئلة السابعة** في بغي الضد والند **اشارة** الضد يقال عند
 الجمهور على مساوي في القوة مما منع وكل ما سوى الاول لمعلول لاساوي المبدأ
 الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عندنا خاص لسائر في الموضوع
 معاقب غير مجامع اذا كان في عاينه البعد طباعا وراول لا يتعلق ذاته بشئ
 فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه **تلييم** الاول لانله ولا ضد ولا
 جنس ولا فضل هذان الفصلان ظاهران غنيان عن الشرح **المسئلة السابعة**
 في انه تعالى عالم بالاشياء **اشارة** لراول معقول الذات قائمها فهو قويم يرى
 عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحالة زائدة وقد علم ان هذا
 حكمه فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته **التفسير** ذات الباري تعالى قائمها
 غنية عن المادة وقد عرفت في النمط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته
 ومعقول لذاته فيلزم لونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم اننا قد قلنا على هذه
 الطريقة هناك مما فيه كفاية **المسئلة الثامنة** في ان الطريق الذي يتسلكه
 الشيخ في هذا الكتاب ان يعرفه ذات الباري تعالى وصفاته اجل من ساير الطرق
تلييم فامل كيف لم يمتح بيانا لتبوت لراول **التفسير** من الناس من
 اثبت حدوث العالم وامكانه ثم اشتد به على وجود الصانع تعالى وهذا الطريق
 وان كان جيدا لكن الطريق الذي يتسلكه في هذا الكتاب احوذ لانه اعتبر حال الوجود

ادخله ولا اشارة اليه الا صريح المصنف العرفي
 استخرجنا

فقال

فقال لا شك ان ههنا موجودا وادل موجودا اما واجب او ممكن فان كان واجبا
 فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا فنقرا الى الواجب فلا بد من الواجب على كل
 حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان منزها عن جهات الكثر وان
 لا يكون جسما واجتماعيا ويلزم من الامر ان يكون العالم المحسوس بما فيه من الجوهر
 ممكنا ويلزم من مجرد لونه عر جسم ولا جسماني لونه عاقلا ومعقولا ومن وحدته ان
 يكون الاول عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر عاقلا وان يكون العالم واحدا في هذا
 الطريق صارت ذات الباري وصفاته معلومة من غير حاجة الى اعتبار افعالها ثم انه
 استشهد بالامه التي ذكرها على وجه هذه الطريقة على الطريقة لراول والولام
 فيها ظاهر **النمط الخامس** في الصنع والابداع **التفسير** لفظ الصنع في اصطلاح
 الفلاسفة مختص بالممكن الذي يكون وجوده مشبوقا عادة وزمان ولفظ الابداع
 مختص بالممكن الذي لا يكون كذلك **المسئلة الاولى** فان علمه الحاجة الى الموثر هو
 الامكان لا الحدوث وان الشئ حال بقاياه لا يستغنى عن السبب **وهو وتلييم**
 انه قد ينسب الى البراهم العامية **التفسير** المسهور ان احتياج الفعل الى الفاعل
 لحدوثه وان الفعل ينسب الى حال بقاياه حتى انه لو فنى الفاعل حال بقا الفعل لم يلزم
 من عدمه عدم **واحتجوا** عليه بامور احدها ان البناء يبقى مع فنا البناء
 وقاينها ان الفاعل حال بقا الفعل اما ان يكون له اثر في الفعل او لا يكون
 فان كان له اثر فذلك الاثر اما الذي حصل ولا وهو محال لان حصوله احاصل
 واما ان يكون غيره فحينئذ يكون المحاج هو ذلك الغير الحادث واما الباقي فهو
 عنى عنه واما ان لم يكن فيه اثر كان ذلك اعتبارا فابا سنغنا الفعل حال بقاه
 عن ذلك الموثر وثالثها هو ان افتقار الحادث الى الفعل ليس الا في الامر
 الذي سنفيد من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لا فتقير ذلك

ان كان مقتضا

الفاعل لكونه موجودا الى فاعل آخر او لكونه وجودا متبوعا بالعدم وذلك يقتضي
ان يكون علته الحاجة هي الحدوث **ولنرجع** الى تفسير المتن **اما قوله** انه قد
البراهام العامية الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود
بعد ما لم يكن فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل
فانه محتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانها ما عن علة الحاجة والفرق
بين الامرين ظاهر فاما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه نفس الوجود
واما علة الحاجة فاختلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا ان علة حاجة الفعل الى
الفاعل هي الحدوث والحكماء زعموا انها هي لا مكان والمتكلمون لا يطلقون اسم الفعل
الا على ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما اشرته الجاد الشيء بعد
ما لم يكن موثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ما يمكن مفقرا الى
الغير وهذا البحث الثاني لغوي صرف واما البحث الاول فعلى **واما قوله** قد
نقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى لو فقد الفاعل جاز ان يبقى
المفعول موجودا فاعلم ان المراد منه ان الحدوث حال بقاءه متبغى عن
السبب عدمه وانما قال وقد يقولون لان المتكلمين باسمهم لا يقولون بهذا القول
لان طائفة عظيمة منهم يذهبون الى ان الباقي يبقى بقاء قائم وذلك البقا غير باق
بل انه مخلقه حالا بعد حال وعلى هذا الساقى لا يكون عنيا حال بقاءه عن الفاعل
لان حال بقاءه نفس الابقاء المفقور الى الفاعل ومنهم من انكر البقاء وللمن زعم ان
الجوهر مفقور حال بقاءه الى عرض آخر غير باقيه فيكون الجوهر ايضا على هذا
التقدير مفقورا الى الفاعل حال بقاءه بالطريق الذي بيناه وان بعض المسلمين
ذهبوا الى هذا القول لاجرم ما حكى عنهم باسمهم انهم يقولون باسفاً الباقي عن
الفاعل مطلقا بل حكى عنهم انهم قد يقولون بذلك **واما قوله** كما يشاهدونه من البناء

وقوام

وقوام البناء فاعلم ان هذا اشارة الى الحجة التي حكيناها منهم **وقوله** حتى ان كثيرا
منهم لا يحاشون ان يقول لوجاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم
انه رجوع مرة اخرى الى حكاية قولهم في اسفاً الفعل حال بقاءه عن الفاعل
وقوله ان العالم عندهما احتاج الى الباري في ان وجد اي اخرج من العدم الى الوجود
حين كان بذلك فاعلا فاذا وقع حصوله للوجود عن العدم فكيف خرج بعد ذلك
الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل فاعلم ان المراد منه ما حكيناها عنهم في
الحجة الثانية وان الفاعل ان لم يكن له حال بقاءه فاشترطه هو المطلوب وان كان له فاشترطه
فهو محال لان باسرها الفعل في ارجاعه من العدم الى الوجود لكن ارجاعه من العدم الى الوجود
حال بقاءه محال فاسحا حال بقاءه الى الفاعل **واما قوله** وقالوا لو كان
اسفرا الى الباري تعال من حيث هو موجود لكان ذلك موحداً تفقرا الى موجود آخر
والباري لذلك في غير النهار فاعلم ان المراد منه ما حكيناها في الحجة الثالثة
واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه البرادة في هذا الكتاب وان كان ذكر الجواب
عنها في سائر الكتب **تبيين** يجب ان يحلل معنى قوله **التفسير** التي اذا وجد
بعد عدمه بعدية زمانية فيه بخلاف احد ما لفظي ولا في معنوي اما اللفظي
فهو ان لفظ المفعول ولفظ المحدث الرضائي متساويان حتى يكون دلل محدث زمانى
مفعولا ولفظ مفعول محدثا زمانيا او يكون احدهما اعم من الاخر واعلم ان المتكلمين
باسمهم اسفوا على المفهوم من لفظ المفعول في اللغة العربية احصى من لفظ المحدث
المحدث الرضائي لان لفظ المفعول لا يتناول على سبيل الحقيقة الا المحدث الصادر
عن الفاعل المختار فاما الذي لا يكون لذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة
فانهم اسفوا على ان المفعول اعم من المحدث الرضائي لانهم يسمون العالم مفعولا
والباري فاعلا مع ان العالم عندهم غير محدث حدودا زمانيا وطهر من هذا

اتفاق المتكلمين والفلاسفة على لفظ المحدث الزماني والمفعول ليسا متساويين بل احدهما اعم من الاخر الا ان المتكلمين دعوا ان لفظ الفعل اخص من لفظ المحدث والفلاسفة دعوا انه اعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان كذلك لكان قول القائل فعل بالاختيار تكرارا لانه اذا كان لونه واقعا بالاحساس حرا من مسخ لفظ الفعل بان دلوه بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا ولما كان قوله فعل بالطبع متناقضا لان لونه بالاختيار اذا كان حرا من مسمى لفظ فعل ولونه بالطبع متافيا لونه بالاختيار بان قولنا فعل بالطبع متناقضا واعلم ان هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يترمون الاول والثاني متافيا وهذا هو الصريح من مذمبهم ونقص قولهم فلا معنى للزام ذلك عليهم ولا وجه لبر انصاف الحق ما ذهب اليه المتكلمون لاهل اللغة لاسمون النار فاعلة للاجراق والاماء فاعلة للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادب واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه واما البحث المعنوي فمن وجهين احدهما ان المنقرا من المحدث الى الفاعل اي شيء هو وهو عدمه السابق او وجوده الحاصل او لونه مسبوقا بالعدم وبما سبقت ان علة انفقاره الى الفاعل ما هي هي عدمه السابق او الوجود الحاصل او لونه مسبوقا بالعدم او امر واقع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ في هذا الفصل محكم ومحل واحد من هذين الامرين وان كان الاول حمله على الاول ونحن نتكلم في كل واحد من الموضوعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يكون ان يكون المنقرا الى الفاعل هو عدمه السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نقي محض وهمد صرف فاي تأثير يكون له في وجوده واما لونه مسبوقا بالعدم فهذا الصواب بالفاعل لان لونه مسبوقا بالعدم كيفيه ولجبه الحصول للمحدث شرط حصول الوجود له وان لم يكن واجب الحصول له لس حصول هذه

الكيفيه

الكيفيه اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون الصاف الشيء بعض الصفات جايضا الا انه يكون بحيث متى الصفيه فانه يكون الصافه لصفه اخري عند ذلك واجبا واذا كان الحدوث صفه واجبه ليجال انفقاره الى الفاعل ولما بطل الفسحمان ثبت ان المنقرا الى الفاعل هو الوجود الحاضر فهذا اذن بحثنا عن المنقرا الى الفاعل واما البحث عن علة الانفقار فنقول عدمه السابق لا يجوز ان يكون علة لذلك الانفقار لانه نقي محض ولا الحدوث لانه كيفيه معقروم الى الاجداد المنقرا الى اجنيابه ان ذلك الموجد المنقرا الى علة اجنيابه اليه فلو جعلنا للعلة هي الحدوث لزم نقي الشيء عن نفسه بمنزلة وهو محال وهذه الدلالة عمر مذكورة في الكتاب ولكن لا بد منها في اثبات المطلوب فهذا محصيل ما في هذا الفصل **ونسترجع الى تفسير المشن اما قوله** واذا كان شيء تاما من الاشياء معدوما الى قوله فلستنا نلثفت الان الى ذلك فاعلم ان المراد منه ان الشيء اذا كان وجد بعد عدمه لاجل شيء آخر فالسهميه مفعولا سوا فان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم لاول او اعم واخص **واما قوله** عل ان الحق ان هذه الامور زايدة الى قوله فليس يضرنا ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد منه البحث اللغوي الذي قررناه **واما قوله** ففيه مفهوم الى آخره فالمراد منه المعنوي الذي ذكرناه ولكن لم يصرح بان الغرض منه البحث عن المنقرا الى الفاعل او البحث عن علة الانفقار ولان الاول اول لاننا لو جعلنا على البحث الثاني لم يكن لوز الحدوث صفه واجبه للمحدث متافيا لكونه علة للحاجة فان لا يمكن صفه واجبه للممكن وذلك لم يقدح في كونه علة للحاجة كذلك هاهنا وايضا في تقدير ان يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن قوله علة للحاجة اما لعدم السابق او الوجود الحاصل او الحدوث تقسيما حاصرا لان الحق عنده ان علة الحاجة هو لا يمكن

الوجود

وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلث التي ذكرها فظهر ان حمل هذا الكلام
على الاول اول **واما قوله** فبقى ان تعلقه من هو هذا الوجود اما وجوده ليس
بواجب الوجود واما وجوده ما يحب ان يسبق وجوده فمعناه انه لا يبطل
القسمان بل ولا ان يعنى ان يكون المنقصر الى الموثر اما ان يكون الوجود المثلث والوجود
المحدث **نكتة وانشاء** والآن نعتبر انه باي الامر من تعلق **الفتا**
لما بين في الفصل السالف ان المنقصر الى الفاعل اما الوجود المثلث والوجود المحدث
فالله هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يمكن تقسيمه الى الدائم
وغير الدائم فغير الدائم يكون احد قسميه والحلم اذا حصل مع العام والتخاص
فتبونه للعام اولا وبالذات والتخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزماني
لو عمل ان لا يكون ملنا لذاته لم يكن حسنا محتاجا الى الغير فالشيء متى ثبت
امكانه ثبت **افتقاره** الى الغير كيف كان فظهر منه ان الدوام لا ينافي الافتقار
الى الموثر ولما قيل ان يقول **الشيخ** في هذه المسئلة تكلم بما لا حاجة
اليه ولم يتكلم في المحتاج اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة فلانه بين ان المنقصر الى الفاعل
هو وجود المحدث وذلك مما لا نزاع فيه من احد من العقلاء فيكون الاطناب
فيه جشوا واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان موضع البحث ان عمله للحاجة هي
المحدث ام لا وان الدائم هل ينقصر الى الموثر ام لا والشيخ صادر على هذا المطاوع
في هذا الفصل من غير دلالة اصلا فان قوله مفهوم كونه عروا واجب الوجود بذاته بل
بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره داما والساني
وقاما معناه ان الدائم صح ان يكون منقصر في وجوده الى الموثر فيقال لم وهل النزاع
الا انه فان كان ذلك قضية اولية بديهية فلم اثبت بهذه التطويلات بل كان من
الواجب ان يقول في اول الامر والعلم بافتقار المثلث سواء كان داما او لم يزل الى الموثر

علم

علم يراه اولي وحسبنا لصر جميع ما ذكرته من اول هذا النمط الى آخر هذا الفصل حسنا
وان كان ذلك قصيه برهانية فليس البرهان فان ما ذكرته ليس الا إعادة الدعوى والذي
قاله من ان التعلق بالغير اعم من لونه محدثا وحدنا زمانيا فهو عين المطاوع والذي
قاله ايضا من ان المحدث لو عطل عن مملن لما كان منقصر الى الموثر فهذا ايضا عين محل
النزاع فان الذي يروى ان عمله الحاجة هي الحدوث لا الامكان يروى انه متى تحقق الحدوث
وجبت الحاجة الى السبب سواء حصل بامكان او لم يحصل واما اذا حصل بامكان
ولم يحصل الحدوث لم يكن الحاجة الى السبب حاصلة فظهر انه ما اتى به في هذا
الفصل الا بالمصادفة على المطاوع واعلم ان عرض الشيخ من ان يرد هذه المسئلة
في اول هذا النمط هو ان الغرض الكائن من هذا النمط بيان ان العالم اذ لم يدم الوجود
بدوام الباري والسبب **المشهور** عليه انه لو كان اذ لم يدم الوجود عن الفاعل
والصانع لا استحالة احتياج الاذلي الى الفاعل فالشيخ قدم هذه المقدمة لبيان
ان كونه اذ لم يدم الا في احتياجه الى الفاعل واعلم ان التحقيق فيه انه لا خلاف بين
المسلمين والعلائفة هي هنا اللفظ لان المسائل انفقوا على ان مجرد كون العالم اذ لم يدم
الا في كونه معلول علة اذ لم يدم بل القول بالعلة لهذه الدلالة بل للدلالة الدالة على
ان الموثر في وجود العالم محبان يكون قادرا واما العلائفة فقد انفقوا على ان
الاذلي يستحيل ان يكون فاعله فاعلا لا يفعل الا بالقصد والاختيار واذ كان
لذلك ظهر ان حصول الاتفاق على ان كون الشيء اذ لم يدم في افتقاره الى الفاعل المختار
والا في افتقاره الى العلة الموجبه واذ كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه
المسئلة بل الخلاف في ان العالم ينقصر ان يكون معلول علة اذ لم يدم هل يسمى فعلا
وهل يسمى تلك العلة فاعلا بل الخلاف في ذلك ليس الا في اللفظ المختص واللغة الصرفة
والمرجع فيه الى اهل اللغة وظهر ان هذا الكلام في هذا الموضع قليل الفائدة جدا وينقصر

ان يكون كثير الفائدة للشيخ اطلب فيما لاجابة اليه او امله ما يحتاج اليه
المسئلة الثانية في ان كل حادث مسبوق بزمان لا الاول **فدليل** الحادث
بعدهما لم يكن له قبل **الثقة** للغرض من هذا الفصل الاسدال على قدم الزمان
وتقريره ان كل ما حدث بعد ما لم يكن كان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا
العدم قبل الوجود مثل كون الواحد قبل الاثنين فان الواحد والاشن قد حصلان
معاني الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الكاخر لا يتفاران ثم ان
هذه القبليه اما ان يكون عبارة عن نفس العدم او عن نفس الفاعل او عن امير
زايد علمها لاجاز ان يكون عبارة عن نفس العدم لان عدم ذلك الشيء قد يحصل
بعده وجوده والقبليه على غير استحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير والجوز ان
يكون عبارة عن ذات الفاعل لانها قد تحصل قبل وجود الشيء ومعها وبعده والقبليه
لا يكون كذلك فاذن هذه القبليه امر زايد عليها ثم ان تلك القبليه ايضا امر حادث
في متبوقه بشي آخر والكلام فيه كالكلام في تراول فيلزم ان يكون قبل كل حادث
حادث الى بداية ثم يقول **هذه** القبليات والبعديات مطابقة للحركات
التي يستحيل نالها من امور عن منقسمه والا كانت المتأفة كذلك ايضا ولزم القول
بلجزء واذا كان كذلك استحال ان يكون الامر الذي للحقبة القبليه والبعديه مثالفا
من امور غير قابله للقسمه ولغايل ان يقول **لا** نسلم ان القبليه والبعديه
والمعية امور ثبوتيه وبيانه من ثلثة اوجه احدها ان هذه الامور لو كانت
امورا وجوديه في الخارج وهي منسوبة الي غيرها فلا بد وان يكون موجودة اما قبل
ذلك الغير او معه او بعده فيلزم ان يكون للقبليه اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في تراول
ويلزم التسلسل لا يقال **القبليه** بلون قبلا لذاتها الا غيرها فانقطع التسلسل
لانا نقول **لون** الشيء قبلا لشيء آخر اضافة عارضه له بالنسبه الى الغير وبراضافه

العارضه

العارضه للشيء بالنسبه الى الغير مناخر عن المعروض والمناخر عن الشيء سحيل ان يكون
نفس الشيء وعقله فاذن كون القبليه قبلا لشيء آخر او معه او بعده سحيل ان يكون
عين ذاته وحديد لوجه الاشكال والصا فنلك القبليه لا بد وان متبوقه
لقبليه اخرى فلو ان احد القبليتين بعد لراخرى فيكون احدهما موصوفه بالبعديه
بالنسبه الى شيء آخر وبالقبليه بالنسبه الى شيء آخر وما يلون لذلك لا يكون قبلا لشيء
وبعدا لشيء آخر لا يكون نفس ذاته بل صافه زايد عارضه لها ويعود المحذور
الثاني ان للعقل قبل بالنسبه الى البعد والمصا فان الوجودان في العقل
والخارج الامعا ولو كانت القبليه صفة وجوديه لما وجدت الامع البعد ويلزم
ان يكون البعد الزماني من حيث انه بعد زماني **موجود** احوال وجود القبيل الزماني
من حيث انه قبل زماني وذلك بنا في كونه وبعده **الثالث** هو ان المقدمه
تراول من مقدمات هذه الحقبة التي ذكرتموها ان عدم الحادث قبل وجوده و**صفت**
العدم بالقبليه فلو كانت القبليه صفة وجوديه لزم انصاف المعدوم بالموجود
وانه محال وان تكون تلك المقدمه وذكرها وابدلها مقدمه اخرى وهو ان كل محدث
مسبوق بوجود شيء آخر كان ذلك نفس المطوب فستحيل جعلها مقدمه في اثباته
واذا ثبت ان القبليه والبعديه ليسنا من الامور الثبوتيه لم يكن بنا حاجة
الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك الشيء موصوفه بالقبليه
م ان تجا وزنا عن هذا المقام كنانا نقول **هذا** الاشكال وارد عليهم ايضا
ان كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزر والجزر وليس هذا السابق كسابق الواحد
على النفس فان اجزاء الزمان لا يوجد معا فان هذا النوع من القبليه لا حصل الا بالزمان
م انه حاصل في نفس الزمان فليس في الزمان الى زمان اخر وان كان لا يفتقر الى زمان مقد بل
الاسدال بالقبليه لا يقال **الفرف** من عدم عدم الحادث على وجوده وبين

قدم بعض اجزا الزمان على البعض من وجهين احدهما ان الزمان موجود مقضى
لذاته بمعنى ان له ماهية وحقيقته يقضى لذاتها ان يكون بعض اجزاها قبل البعض
فلا جرم استعنت القبلي والبعدي احاصلا ان منه عن زمان اخر فاما الحركات
فليست لذلك لان الجز المنفرد يعقل حصوله مناخر او بالعكس فلا جرم لم يكن كونها
قبلا وبعدا لنفس ذاتها فلا بد وان يكون الامر آخر الثاني هو اننا لما اعتقدنا
ان كل واحد من اجزا الزمان متبوق لجزء اخر كفي ذلك حصول معنى القبلي والبعدي
لان المعنى بلون اليوم مناخر عن لرا من وان غير حاصل عند حصول لرا من فاما انتم
اذ لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا لم يمكنكم ان تشيروا قبل اول الحوادث الى شئ
ما حتى يقولوا بان المعنى يحدث هذا الشئ انه ما كان حاصل عند حصول ذلك الشئ
فظهر الفرق لانا يجب عن لرا من وجهين احدهما ان الجز المفروضه
في الزمان اما ان يكون متساوية في الماهية او لا يكون فان كانت متساوية في الماهية
اسمحال ان يكون بعضها لذاته مسددا على البعض والا لزم كون كل واحد منهما مقدما
على نفسه لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية متشاركة في جميع لوازم الماهية
واما ان لم يكن متساوية لزم تركيب الزمان من لرات المتناهي ان انفصال كل
كل واحد من اشياء المختلفة بالماهية يكون انفصالا بالفعل ابا القوه اللهم
الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزا المنفصلة عن اخرى لرا آخر بالفعل فابل
للافتشام الوهمي لللالام الذي ذكرناه يعود في لراجز الوهميه لذلك الجز
الواحد فانها اذا كانت متساوية في الماهية فيجب ان يكون بعضها مقدما
على البعض بالذات وان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل
وقد فرض بالقوة هذا خلف الثاني سلمنا صحة كون بعض اجزا الزمان
سابقا على البعض لذاته لكنها بهذا البيان الذي ذكرتموه عرفنا انه ليس كما كان

سابقا

على غير لذاته فانه صح ان يوجد معه بل ثارة صح فيه ذلك كالعلة مع المعاول
وايضا الواحد مع لرا من وثارة لا صح ذلك فيه لتقدم اجزا الزمان بعضها على البعض
فعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف بحقيقته على حصول زمان محيط به واذا كان
لذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم الحوادث على وجوده واقع على هذا الطريق
وحسد سطل ما ذكرتموه بالليل وعن الثاني انما من وجهين احدهما ان
ان معنى قولنا في اليوم انه مناخر عن لرا من ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم
يوجد ايضا مع الغد فاليوم غير مناخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم مناخر عن
لرا من انه لم يوجد حين كان لرا من حاضرا ولفظ فان مشعرة بزمان مضى وان
اليوم ما حصل معه في ذلك الزمان وحسد يلزم ان يكون للزمان زمان الثاني
سلمنا ان المعقول من ناخر اليوم عن لرا من هو انه لم يوجد مع لرا من لكن لا بد من
البحث عن ماهية هذه المعية والامكن ان يكون المرجع بها الى ذاتها لما بينا ان
المعية اضافة عارضة لكل واحد منهما بالنسبة الى الآخر والحوارض مناخره والمناخر
عن الشئ ليس عين ذلك الشئ فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع لرا من انه
ما حصل في الزمان الذي حصل فيه لرا من وحسد يعود التسلسل ولا واقع لهذه
لرا شكالات الا ان يقال القبلي والبعدي والمعية لا يتوقف بحقيقته على
وجود الزمان ومتى ثبت ذلك ظهر فسناد حجتم بالكليم واعلم ان الالزام الذي
اوردناه في تقدم بعض اجزا الزمان على البعض املن ابراهه في كون الزمان مع الحركة
فانه يقال ان معية الزمان ليست هي نفس الزمان والحركة لما سما ان المعية اضافة
عارضة فتكون مغايرة ثم يعود البحث وهما هت الزام وهو ان الله تعالى سابق
على العالم وسجبل ان يكون سبقه بالزمان والالزم كونه زمانيا والزمان عند الشيخ
من لواحق الحركة والتغير فلم لكون الله تعالى متحركا ومغيرا وهو حال ولما ثبت ذلك

ظهوره لا يلزم من حصول هذا النوع من المقادير سالفة من غير منغصمات
وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يولد الحركات في المقادير سالفة من غير منغصمات
فالمراد منه بيان ان هذا الامر الذي لمحفه لادائه هذه القبليات والبعديات لا يجوز
ان يكون مولفا من امور غير منغصمة لان هذا الامر مطابق للحركة والحركة منغصمة
على ما مر بيانه في النظم الاول والمطابق للمنقسم منقسم لان كل ما يفرض فيه شيا
هو منقسم فالحركة الواقعة فيه منغصمة ويكون احد نصفي تلك الحركة سابقا على
الصف الاول بل يكون بل المدة ايضا منغصمة وقد فرضنا غير منغصمة هذا خلف
المسئلة الثالثة في بيان ان الزمان مقدار للحركة **اشكارة** ولان التجرد
البلون الامع بعد حال **التفكير** لما ثبت ان للحادث فهو موقوف بالزمان
وانت انه لا يجوز ان يكون مولفا من امور غير منغصمة اراد ان يتكلم في ماهيته
وبين انه مقدار للحركة لانه متى ثبت له ذلك لزم من قدم الزمان قدم الحركة
ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم وبيان الزمان مقدار للحركة مبني على امرين احدهما
ان الزمان منقسم الى الحركة والمادة **والثاني** انه مقدار اما الاول
فالرسل علمه انما بينا الزمان لانه لما كان عدم الحوادث قبل وجوده كانت هذه
القبليات والبعديه امورا وجودية لا جرم افترضنا الى اثبات شئ يلحقه لذاته هذه
القبليات والبعديات واذا كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته لا يبقى مع ما هو
بعد كذلك ولذلك فان شيا من اجزاء الزمان لا يتفرق ولا يبقى مع الجزء الاخر
فاذا كان كذلك كان اجزاء الزمان مجردة منغيره وكل يتجرد فلا بد له من مادة
اي لا بد له من شئ يوجد فيه قوه وجود ذلك التغير على ما سياتي بيانه في الفصل
الذي ياتي بعد هذا الفصل فظهر ان الزمان يتعلق بالحركة والمادة ولما دللت الدلالة
المدعوية في الفصل السالف على ان الزمان يتسجل ان يكون له بداية وحب ان
يلون

يلون الحركة الحاملة اذ ليس ابدية وهذه الحركة ليست الا الوصعيم لا سياتي بيانه
في النظم السادس من حيث سبب ان كل حركة مستقيمة هي منتهية الى سكون وانقطاع
واما انه من معوله الكم فلانه يحمل لذاته التقدير فان السنة الماضية والشهر
الماضي كل واحد منها قبل هذا اليوم لان قبليته السنة الماضية مدة اطول من قبليته
الشهر الماضي ولذا كان كذلك كان كما قال الرومان كم ثم انه اما ان يكون كما مفصلا وهو
بالكل لما مر في الفصل السالف من انه لا يجوز ان يكون مولفا من امور غير منقسم
والكم المنفصل من الوحدات واما ان يكون كمتا منصلا وهو المطلوب وحينئذ
بقولنا في تعريف الزمان انه كمية للحركة لامن جهة المتأخر بل من جهة التقدم
والناخر اللذان لا يعمعان فاما انه كمية للحركة فقد ظهر واما لونه لامن جهة المتأخر
بل من جهة كذا فلان الحركة يعرض لها التقدم والناخر من وجهين احدهما الاجل
المسافة وذلك لان الحركة اذ ابتدأت من موضع الى موضع فالجزء الذي وقع من الحركة
في الشهر الاول من المسافة قبل ما وقع منها في الشهر الثاني وهلم جرا على هذا الترتيب
هذه النوع من القبليات والبعديه عرض بسبب لعدم بعض اجزاء المسافة على البعض
وتأخيرها الا لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة في الساعة الاولى قبل الجزء
الواقع منها في الساعة الثانية هما اجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض
واجزاء الزمان متقدم ايضا بعضها على البعض لئن الفرق ان الجزء المتقدم من المسافة
يوجد مع الجزء المناخر فاذا عرفت ذلك ظهر لك معنى قوله الزمان كمية للحركة
لامن جهة المتأخر بل من جهة التقدم والناخر اللذين لا يعمعان فان للزمان
لازما وهو التقدم والناخر اللذان لا يعمعان فاذا عرفت ان الزمان بهذا اللزوم الظاهر
كان ذلك رسما جيدا واعلم ان لما على قولهم الزمان من عوارض الحركة اشكال
قوية دلوناها في كتاب المنخص **المسئلة الرابعة** في ان لا يحدث متبوع بماده

قدرة **اشارة** كل حادث فقد كان قبل وجوده يمكن الوجود **الفصل** المنقول
من هذا الفصل بيان ان كل حادث فله مادة سابقة عليه وبيانه ان كل حادث
فقد كان قبل حدوثه يمكن الوجود لانه لو لم يكن يمكننا ان يكون ممنوعا او واجبا
ومحال ان يكون ممنوعا لان المنع لذاته لا ينقلب ممكننا لذاته ولو كان ذلك لا يرفع
الامان عن القضايا العقلية وجاز ان ينقلب جميع الممكنات ولجبهه وبالعكس
ومحال ان يكون واجبا لذاته والا كان قبل ان يكون موجودا هذا خلف ولما
بطل القول بالامتناع الذي تعين القول بالامكان فثبت ان كل حادث فهو
قبل حدوثه يمكن الوجود **نقول** لئلا يمكن اما ان يكون امرا وجوديا
واما ان يكون عدميا لاحيان يكون عدميا لانه لا يفرق بين قولنا ليس للمكان
وبين قولنا امکان عدمي اذ لو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق بين الامور
العدمية وذلك محال لان التفرقة والامتناع لا يحصل الا عند اختصاص كل واحد
من تلك الامور بالمتان فخصيمها بمتان عن الآخر ولا معنى الا ما يكون كذلك
فيلزم اطلاق المعدوم موجودا وذلك محال واذا ثبت ان كل حادث مستبوق
بالامكان وبت ان لا يمكن امر بثبوت **فنقول** هذا الامر الثبوت
لا محال واما ان يكون عبارة عن مجرد افتدال القادر عليه واما ان لا يكون كذلك
ويقول باطل لانا نعلم صحة الافتدال على الشيء باقونه ممكننا فاننا نقول **هذا**
الشيء يمكن فيصح ان يكون مقدورا فاذا علمنا صحة الافتدال بالامكان وجب
ان يكون الامكان العايد الى المقدور مغاير الصحة افتدال القادر عليه لان
العلل بالشيء مغاير لذلك لاحالة فثبت ان لا يمكن امر بثبوت عايد الى المقدور
وهو اما ان يكون جوهر قائما بنفسه او لا يكون كذلك والاول باطل لان
لا يمكن حالة اصافيه فلا يعمل لونه موجودا قائما بنفسه فاذا لا بد وان
يكون

يكون صفة فلا بد لها من محل فاذا ن كل محدث فلا بد وان يوجد قبله شيء على فيه
امكان وجوده وذلك الشيء هو مادة الشيء وهيو لا كالطين الذي يوجد فيه امكن
حدوث الكون ثم هذه المادة ان كانت حادثه لان اللام فيها فاللام في البر اول
ولزم التسلسل وان لم يكن حادثه كانت قديمه فثبت ان كل حادث فهو مستبوق
بامكان سابق عليه وماده موصوفة بذلك لا يمكن وان تلك المادة قديمة
ولغايل ان يقول **انا** لا نسلم ان كل محدث فهو مستبوق بالامكان **قوله** لانه
قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او ممنوعا او ممكننا قلنا انه قبل حدوثه ليس
بشيء معين حتى يحلم عليه بانه اما هذا او ذاك بل هو نفي محض وعدم صرف وليس
له تعيين وتميز وقولنا ليس له تعيين وتميز وان كان منه نوع مناضه من حيث
انا حكمنا عليه على التعيين بانه ليس له تعيين ولكن ذلك لضرورة اللفظ وضيوع
العبارة واما في التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشيء ليس هناك امر متعين
متميز بل ليس الا النفي المحض واذا كان كذلك كان القول بانه لما ان يكون واجبا او ممكننا
او ممنوعا فاشد **الان الحكم** يشترع بحكم ما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه
اصلا استحال الحكم وهذا كلام متين لولا انه معارض باننا نصف الشيء قبل حدوثه
بانه مقدور القادر وانه اصنافي نفسه متميز ولولا تميزه والاصح ذلك ولكن
علمنا معارضة هذه المعارضة بالمتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يصدق كونه في
نفسه شيئا ثانيا موصوفا بصفه اخرى فكذا هذا **ان** ساعدنا انه قبل الحدوث
ممكن لكن لم فلم ان لا يمكن صفة ثبوتيه والذي يدعي عليه انه لا يمكن ان يكون وصفا
ثبوتيا امور **بر اول** انه لو كان اموا ثبوتيا لان اما ان يكون واجبا او
ممكنا والاول باطل لانه وصف غير متقبل بنفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه
لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف لكان وجود الممكن

شرطا فيما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب لذاته فان اول بان
يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان
لر امکان مكننا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون لوان لر امکان مكننا
نفس ذاته فينقطع التسلسل لاننا نقول هذا الاحتمال محال لان امکان
الشيء وصف عارض لماهية الشيء بالنسبة الى وجوده للعارض له والعارض مناخر
والمناخر مغاير فيكون لوان لر امکان مكننا مغايرا لذاته لا محالة وحسب يعود
لر اشكال لشيء هو ان لر امکان لو كان وصفا ثبوتيا لان امان يكون حاله
اولا يكون ومحال ان يكون حاله فيه لان الشيء قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا
يلون محالا للموجود ومحال ان لا يكون حاله فيه لا يوصف الشيء بغيره ونعت الشيء
لا يكون حاصله في غيره ولو عطل ذلك لعقل ان يكون الحركة حالة في محل ويلون الموصوف
بها محالا في غيره وذلك محال الثالث ان هذا الامكان صفة اضافية عارضة
لحقيقة الشيء بالنسبة الى وجوده وشرط وجوده لا يضافه وجود المضافين ولو
كان لر امکان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوت الماهية وهو الموجود
فيلزم ان يكون وجود الممكن منقدا على امكانه فيكون ما بالغير اقدم مما بالذات
هذا خلف واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود لر امکان في الخارج ولكنه
قضى بامكان الوجود في الخارج كما انه قضى بامتناع الوجود في الخارج الوجود
الامتناع والذي ذكره من انه لا فرق بين عدم لر امکان وامكان عدمه والالزام
وقوع النفي في العدمات فهو منقوض بالامتناع ولانا علم بالضرورة امتياز
بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط لبعض عدم السبب والمشروط
وعدمها لا يصف عدم السبب والشرط ولولا التميز العدمات والامتناع
ذلك ان سلمنا لوان لر امکان امر وجوديا وانه يلزم انفصاله الى المادة ولكنه

منقوض

منقوض على اصولهم بالعقول للمفارقة والنفوس الناطقة فانها ممكنة الوجود وامكانها
غني عن الهول وكذا الهول ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى الهول لغيري فكذا هاهنا
لا يقال هذه لاشياء امكانها حاصلتها فانها ازليته واما الحوادث
فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن ان يكون امكانها حاصلتها فيها لاننا نقول
لو كان لر امر كما فلقوه لكانت امكانها مفقرة اليها والشيء لا يفتقر بنصفه الا بصفه
الابعد دحوه في الوجود فيكون وجودها شرطا في انصافها بذلك لر امکان لكن انصافها
بتلك الامكانيات ليس انصافا بالفاعل بل لذاتها وما كان شرطا للامر اللازم للشيء
لذاته كان اول ما يكون لازماله لذاته هلون وجود هذه لاشياء لازمالها لذاتها حيث
هي فنكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال اننا لا ندعي ان الممكن
اللازم لماهيات الممكنات مفقرة الى المادة بل نقول كل حادث مالم يصر اول الوجود
لم يوجد لانه لو بقي على ما كان عليه قبل من لا يتواءم في الوجود والعدم فان وقوعه في
هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجحا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو
محال ثبت انه لا يحدث الشيء الا اذا صار قبل ذلك اول الوجود ولن يصر اول الوجود
الا اذا كان له ماد لاننا نقول المفترمان ممنوعان فلسنا نسلم انه لا
يلحق الوجود الا اذا صار قبل ذلك اول الوجود والذي يحقق هذا الكلام وجهان
احدهما ان هذه لاولوية امان يكون حاصلتها عند حدوث الحوادث او سابقه
عليه فان كان الاول فان الكلام في حدوث تلك لاولوية الكلام في الحادث الاول فيفضل على
ومعلولان لانها بقرتها ادفعه واجده وهو محال وان كان الثاني فهو محال لان حدث
لحادث لمان يكون مقفرا الى وجود تلك لاولوية محسب حصولها مع لاسابقه
عليه هذا خلف والعدمه لكن عدمه ان حاصلها قبل ذلك عدمه مديده وكان يجب
حدوث الحوادث قبل ان حدث عدمه مديده هذا خلف الثاني ان هذه لاولوية

نعت الشيء لا يوجد الا بعد وجوده فقبل وجود الشيء لا يحصل حصول اوليته لا
يفال هذه الاولوية حصلت المادة لاننا نقول لما اولوية الحاصلة في المادة
ان كانت اولوية حاصلة له عاد لا شكل وان لم يكن بغنا له لم يكن كلامنا فيه لان كلنا
ليس في اولوية غيره ثم ان وقعت المتاعلة على انه لا بد من حدوث هذه الاولوية
لاننا نسلم ان حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة فليس عادوا الى هذه الاولوية صفة
وجودية فانفقت الى مادة عدنا نحن ايضا الى الوجوه المذكورة في بيان ان لا مكان
لخون ان يكون وصفها ثبوتيا **السئلة الخامسة** في ان كل ممكن يحدث بالذات
فليب الشيء قد يكون بعد الشيء بوجوه كثيرة **الفصل** المطور من هذا
الفصل بيان الحدوث الذاتي للممكنات لكنه قبل الحوض فيه بين حقيقة كون الشيء
بعد غيره بالذات واعلم ان الشيء قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وما مشهور
وقد يكون بعد غيره بالذات ومثل هذا البعد قد يمكن وجوده مع القبل في زمان واحد
ثم هذا على قسمين **احد** ان يكون القبل علة للبعد لحرارة اليد فانها علة لحرارة الكف
والثاني ان لا يكون كذلك كالواحد فانه منقسم على اثنين وان لم يكن علة له ولقابل
ان يقول ان كان المراد بقديم العلة على المعالول كونها موثرة فيه فذلك
حق لكن كلام لا فائدة فيه لانه لا معنى لكونه علة الا لكونه موثرا فيه فاذا قلنا العلة
منقدمة على المعالول وعيننا بالمقدم التأثير فان معنى الكلام ان الموثر في الشيء موثر
فيه فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحد وهذا هو لا فائدة فيه وان كان المراد
بالتقدم اسرا واثرا فلابد من افادة تصور اولاهم من اقامة الدلالة على التقدم
به تائيا وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم امران **احد** ان الشيء اذا كان
علة فالوجود ما وصل الى المعالول لا بعد وصوله الى العلة ومرورهما واما في جانب
المعالول فليس كذلك وذلك يقضي بعدم العلة على المعالول وثانيهما انه يقال

في المشهور اني حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم
واعلم الاول ضعف لان قولنا الوجود مرتب بالعلية ثم وصل الى المعالول كلام
محاذي لا مجاله فان كان المراد منه ان ذات العلة موثرة في المعالول فهذا مسلم لكننا
بيننا ان ذلك لا يقضي التقدم وان كان المراد به شيئا آخر فلا بد من بيانه فان ورد
والقبول لا يمكن الا بعد التصور والثاني ايضا ضعيف لانه عندك كلام اهل العرف
وهو ركيك وبقد بر صحتهم فلسنا نسلم ان اهل العرف تصوروا من ذلك الا ان
حركة اليد موثرة في حركة المفتاح فان ادعيتهم انهم ان ادوا بهذه الصنعة
امر او اذ هذا التاثير فهو ممنوع ولا بد من الدلالة عليه ثم انه بعد تقرير البعديه
بالذات شرع في بيان ان كل ممكن يحدث اي دل ممكن فان وجوده بعد عدمه بعديه
بالذات لان الامر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ما له من غير قبليه بالذات لا بالزمان
وكل ما كان موجودا بغيره فانه يحق للعدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد
وهذا بعض تقدم لا كونه على كونه تقدم بالذات اي يقضي تقدم عدمه على وجوده
بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولقابل ان يقول ان تقدم عدم الممكن
على وجوده ليس بالعلية بل ان كان لا بد فهو بوجه آخر والذات وورده في هذا الفصل
انما هو بيان التقدم بالعلية فاذا ما اورده قبل الشروع في المقصود غير منفع
به فيه والذات ينتفع به فيه وهو القبلي لعل قبيل العلية ما ذكرته ودان الالام
مسند كما من هذا الوجه ثم لين نزلنا عن هذا المقام فنقول لا سارع في ان
ما للشيء من ذاته قبل ما له من غير قبليه لكن لا نسلم ان الممكن يحق لعدم من ذاته
فانه يحق للعدم من ذاته يكون مستعنا لذاته والممكن لذاته لا يكون مستعنا لذاته بل
الممكن مستعنا لذاته يصدق عليه انه لا يشق الوجود من ذاته لكن لا يصدق
عليه انه يشق الوجود من ذاته والغرض من استحقاق الوجود وبين استحقاق

صاح

اللاوجود ظاهر واذا ظهر فسداد قولكم الممكن يتحقق لعدم من ذاته لم يمكنكم ان تثبتوا
ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يتحقق لعدم لو انفرد اولايون
له وجود لو انفرد فيه معالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي
مع قطع النظر عن وجود علم وعدم علم فلا نسلم انه في هذه الحالة يتحقق لعدم
اولوكان كذلك لان مشتقا لا يمكننا وان اراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة
وجوده ففي هذه الحالة لا شك انه يتحقق لعدم لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده
فان علة عدم المعلول علة وجوده عندهم واذا كان وجود المعلول لاجل وجود العلة
وعدمه لاجل عدمها كان كل واحد منهما باطلا لا للشئ من غيره وعل هذا التفدير بالظاهر
لعدم تقدم اصلا على الوجود واعلم اننا اردنا اصلاح هذه الحجة فلما علمنا
لذاته بفضي ان لا يكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فمدته لا تتحقق مستحقة
لذاته فيكون لها عدم على استحقاق الوجود والعدم وحد ذلك منه الحدوث
الذاتي **ولم يرجع** الى تفسير المثنى واعلم ان من اول الفصل الى قوله ثم انت تعلم
ان الشئ الذي يكون للشئ باعتبار ذاته في سان ماهية البعديه الذاتية ومنه
الى آخر الفصل في بيان ان كل ممل حدث بالذات **فاما قوله** ان الشئ يكون بعد الشئ
من وجه كثيره مثل البعدية الزمانية والمكانية معناه ظاهر **واما قوله** وانما
حتاج الآن من الحجة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمنع الى قوله ليس عن
فاعلم ان معناه ان القليلية بما صلة بالزمان والمكان غير واجبه لان الذي وجد في الزمان
المتقدم كان حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في القليلية بالمكان
فاما القليلية الواجبه فمن ان يكون وجود هذا عن ذاك ووجود ذاك ليس عن هذا
وهذا الكلام مشعر بان القليلية الواجبه لا يتحقق الا مع العليم وفيه نظر لما سناه او
كلمة قوله وجود هذا عن آخر وجوده ليس عنه لاعل معنى العليم بل على معنى اعم

منها

منها بحيث يندرج تقدم الواحد على الاثنين **واما قوله** فما استحق هذا الوجود
اولا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه واما الاخر وليس يتوسط هذا بينه
ومن ذاك الوجود بل يصل اليه الوجود لاعنه وليس يصل الى ذلك الا ما راعى الآخر
فاعلم ان المراد منه ان العلة منو سطة بين ذات المعلول ووجوده **واما قوله**
هذا مثل ما نقول حركت يدي فتحرك المفتاح الى قوله فبذات بعديه بالذات فالمراد
منه الحجة الثابتة **ثم قوله** وابت تعلم ان حال الشئ الذي يكون للشئ باعتبار ذاته
فيليه بالذات معناه ظاهر **وقوله** وكل موجود عن غير يتحقق لعدم لو انفرد
اولا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاعلم ان معناه ظاهر وقد عرفت ما في هذه
المقدمة من الاشكال **واما قوله** فاذا لا يكون له وجود قبل ان يكون وهو الحدوث
الذاتي فمعناه انه يلزم من المقدمتين المذكورتين ان لا يكون مقدم على الكون
اي عدم مقدم على الوجود بقدر ما بالذات وهو المطلوب **السؤال الثاني**
في ان العلة متى كانت متجمعة لجميع الامور المعنوية في علمها فانه يتجمل خلف المعلول
عنها **تلييه** وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي تكون علة
من طبيعة او ارادة او غير ذلك **التفسير** وجود المعلول مغفرا الى ان يحصل
العلة متجمعة لجميع الامور التي لا يتم عليها بالفعل الا معها وتلك الامور لما ان
يكون صفات عايد الى ذات العلة حصول الطبيعة الموجب والارادة والحازمة
وعرها واما ان يكون جارية عن ذاتها ودلر من تلك الامور ههنا ستة اشياء
لجدها الالة مثل حاجة التجار اليها **السؤال الثالث** في المادة مثل حاجة التجار الى
الخشب والثالث المعاون مثل النشار الى النشار **الرابع** الوقت مثل حاجة
الادمى الصييف فان كثيرا من الاعمال لا يمكن الاستغفال الا في هذا الوقت
استعمال استعماله الجار للارام واصلاحه خاسمها حصول الداعي مثل حاجة

الادى

الادل الى الخوع الذي هو شهوة بالكل وسادسها المانع مثل حاجه الفيتال
الى ذوال الدرج فال صاحب الصبح الرحمن الناس العم السماء وقد ذبح يومنا
يدجن بالغييم دجنا ودجونا والدرجن المطر الكثير وسحابه داجنه ولفايل
ان تقولكم انكم جعلتم زوال المانع جزا من العلة من حيثها علة بالفعل
وذلك خطأ لان زوال المانع قيد عدمي والقيد للعدم لا يجوز ان يكون جزا من العلة
الشي للموجود اذ لو كان ان يكون العدم جزا من علة الوجود لكان ان يكون ايضا
علة مسفله للوجود وفساد ذلك لا يحفى ثم قال واما عدم المعاول فانه
يتعلق بان لا يوجد العلة مع جميع الامور المعبرة في علمها اما لان شيئا من هذه
الشرايط محل وان كان ذاته موجودة واما لان ذاته قد عدت وفنيت واذا
عرفت ذلك فنقولكم اذا وجدت ذات العلة في الجهات المعبرة في
عليتم وحب حصول المعاول معه وان لم يوجد وجب عدمه وايها فرض
وقتا ما كان باثابه من المعاول كذلك واذا فرضنا شيئا متشابهه احوال في جميع هذه
الامور منسج التغيير وله معاول وجب ان يحجب ذلك المعاول عنه ابدلان جميع
الجهات المعبرة في عليتم اذ انا حاصل الفعل يمنع التغيير وثبت ان ترتب المعاول
على العلة واجب لزم لدوام تلك العلة دوام ذلك المعاول ثم قال
بعد ذلك لم نسم هذا المعاول مفعولا لاجل انه لم يقدمه عدم فلامضايقه في الالفاظ
بعد ظهور المعاني واعلم ان الغرض من هذا الفصل التنبية على الحجة التي انزال
العالمون بالقدم يفتنون بها ويعولون عليها وهي ان الامور التي بها موثورية الباري
في العالم اما ان يكون باسرها اولى او لا يكون والساني باطل اذ لو كان شيئا منها حادثا
لا يفر حدوثة للموثر واللام في كونه موثرا في ذلك الاثر واللام في لدول
ويانم التسلسل وهو محال فادخل الامور المعبرة في موثورية انه حال في العالم

الى

ازلي ومن الطاهر ايضا ان الموثر متى حصل له جميع الامور المعبرة في موثورية
وجب ترتب الاثر عليه لانه ان حان خلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن
العله المنتجعه لجميع تلك الامور المعبرة في موثورية ولا صدور غيرها على السواء
ولو كان كذلك لما ترح الصدور على اللاصدور الا تخرج آخر فلم تجمع الامور المعبرة
في موثورية حاصلها قبل حصول هذا الريد ولما فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف
واذا ثبتت المقدمتان لزم من قدم الساري قدم افعاله فهذا تحرير بهذه الحجة ولفايل
ان تقولكم هذا الكلام انما يلزم في الموجب بالذات اما الفاعل المختار
فلا الاحتمال ان يقال انه كان في الازل مرتب الاحداث العالم في وقت دون وقت
فان قالوا فلم اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده فان الكلام فيه
فيه طويلا وهو مذكور في سائر كتبنا على اخصافا **المسئلة السابعة** في تفسير
لفظ الابداع **فتبين** الابداع هو ان يكون من شيء وجود غيره يتفاوت فقط
التفسير هذا الفصل سئل على مطالب بلثتم احدها بفسر لفظ الابداع وهو
ان لا يتوقف صدور المعاول عن العلة على توسط الالة والزمان والمادة والساني
ان كل ما يتقدمه عدم زمني فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وعدم اللام
في ذلك ومالتها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين وهو منسلة خطابيه وانما
دل هذه المسئلة لبيان ان كون الباري تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى
ما اذا كان فاعلا ولم يكن ازليا **المسئلة الثامنة** في ان احد طرفي الممكن المرح على
الآخر الاللة وان حصوله واجب عند حصول العلة **فتبين** **واشارة** كل شيء
لم يكن ثم كان فليس في العقل لراول ان يرح احد طرفي امكانه على الآخر ضارا واولي بشي
وسبب **التفسير** قال صاحب الصحاح قولهم فلان في هذا الامر خدع اذا كان
وحدثه حدثا واعلم ان هذا الفصل سئل على مطلوبين احدهما ان الممكن لا يتخرج

احد طرفيه على الاخر المرجح وزعم لونها ضرورية غنيمة عن البرهان وثانيتها
ان حصول المعلول عند حصول العلة واجب وهذه القضية برهانها فلا جرم
سمى هذا الفصل المتمثل عليهما بالنسبة ولاشارة اما النسبية فلاجل الاول
ولاشارة لاجل الثاني وانما افقنا الها تيسر المقدمتين لان العالم لو لم يكن صادرا
عن الباركي في الازل ثم صار صادرا عنه فلا بد لذلك من علة اخرى فلا يكون الباركي
متفلا بالموثرية في العالم واما ان كان متفلا بالموثرية في الازل فلا بد
من ترتيب الاثر علة واعلم ان في المقدمة الثانية محتا وهو ان الشيخ قال
المعلول حين ما صدر عن العلة اما ان يقال صدر عنه مع انه واجب صدوره عنه او
ما واجب والراول هو المطلوب واما الثاني فانه بمعنى ان يكون صدوره عنه ممكنا
ادلاو حة للامتناع وحينئذ يعود في طلب سبب الترحيح جدا فان قيل لم لا يجوز ان
يقال انه فل حضور هذا السبب ان الوجود والعدم بالنسبة اليه على حال سواء فلا
جرم المنقر الى المسبب ولقد حضور هذا السبب صار الوجود اولي وارجح من
العدم وان لم يفتن الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولوية استغنى عن السبب
اجد يد ولاجل انه لم يسم الى حد الوجوب بل الى حد الامكان وهو كقول القول
بند الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لا شك في امكان صدور المعلول عنه
فان كان الصدوره عنه محالا فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور ^{للصدور}
مع حصول هذه الاولوية ممكنة فليفرضا وان قيل حتى حصل المطلوب فان مع هذه
الاولوية والاحصل اخرى فيكون اختصاص زمانى حصول هذه الاولوية حصول المعلول
دون الزمان الثاني ان كان الامر لم يزل الاولوية الحاصلة اولا كافيته وان كان الامر
ان اختصاص احد البراهين بالوجوع دون الآخر مع ان الاولوية بالنسبة اليها على السواء جمع
احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر المرجح وهو محال وطهر هذا بل ان القول بهذه

الاولوية

بالتسوية

الاولوية وبتت انه متى حرج عن حد التساوي فلا بد من الوصول الى الوجوب
المسئلة التاسعة في الواحد جها الا مصدر الا المعلول الواحد **فليبين**
مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها **ت**
التفسير بحريه هذه الحجة ان مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا مغاير
لمفهوم انه صدر عنه ذلك والمفهوم ان اما ان يكونا مقومين او لازمين واحدهما
مفهوم وراخر لازم فان كان لراول كانت كحقيقه مركبة لا شيطنة وان كان الثاني
واللوازم معلوله فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا اللازم مغاير المفهوم انه صدر
عنه ذلك اللازم وعود اللام الاول بعينيهما ويلزم اما السلسل وهو محال
اولا انها الى جرين في كحقيقه فيعود القسم لراول وان كان الثالث لزم منه تركيب
الماهيه لان كل ما لما هيئه جز كانت باهيئه مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول
واحدا لان الحز لا يكون معلولا فيكون المعلول احدهما لا ما معا فهذا هو الحز برافقي
وقد بينا ضعفه في كفتنا من وجوه كثيرة ولنفتح ههنا منها بنكت قليلة فنقول
ان مفهوم ان هذا الشيء ليس بجز مغاير لمفهوم انه ليس بشئ هذان المفهومان اما ان يكونا
مقومين او لازمين واحدهما مقوم وراخر لازم ونستوق النقسين المذكور بعينيه حتى
يلزم ان يقال السسط لا يسلب عنه الاشئ واحد وذلك معلوم الفسناد بالضرورة
ولس قالوا المفهومان انما اختلفا بتغاير التلبين للتغاير المطلوب وهو
علم الحوزان يقال ههنا ايضا المفهومان انما اختلفا لتغاير التلبين اعني نسبة
العله الى هذا المعلول والى ذلك المعلول وان كانت ذات العلة في نفسها بشيطنة
احدية وايضا فالمفهوم من كون هذا الرجل جالس غير المفهوم من كونه قائما ونسوق
النقيم المذكور حتى يلزم ان يكون الجالس غير القائم وللتكلم غير الساكت بالذات
ولذلك المفهوم من كون الجوه قايلا للسوا غير المفهوم من كونها قايلا للحركة ونسوق

المقسم الى ان يلزم ان لا قيل الشيء الواحد لا مقبولا واحدا وذلك باطل بالاتفاق
ولا عذر عن هذه الاشياء الا ان يقال بغير المفهوم انما حصل اختلاف نسب القابل
الى المقبولات فاما الذات التي عرضت لها تلك النسب فهي واحدة فنقول
نحن ايضا لا يجوز ان يكون الامر بها هنا وافعال هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف
فنتع نفوسهم في مثل هذا الاصل الذي فرغوا عليه شطرا من مباحثهم بهذه الحجة
الصعبة واخيال الواسع **المسئلة العاشرة** في مذهب اهل العالم
في امكان العالم وحدوثه **او همام وتبنيها** قال قوم ان هذا الشيء المحسوس
موجود لذاته واحب الوجود لنفسه **النفقار** اهل العالم فرعان منهم من
است الثمن واجب وجود واحد ومنهم من لم يعمل الا بالواجب الواحد
اما العرق الاول فقد افرقوا الى ثلث فرق احدهما الذين زعموا
ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال
لكنا اذا تذكرت ما قلنا في سوط واجب الوجود لم يحد هذا المحسوس واجب
وتلوت قوله تعالى **لا احب الاقلين** فان الهوى في حظيرة اماكن افول ما
ويح علينا ان يدكوهنا **مقول** الدليل على ان هذا العالم ليس بواجب لذاته
ان اللحم مركب وللمركب ممكن سائر الصغرى من بلثم اوجه احدها ان الجسم
مركب من الهوى والصور على ما مر وتأينها الاجسام منشاركة في الجسميه
ومنايينه خصوصياتها وما به الاشتراك عما به الامتياز مخصوصه كل واحد منها
مركب مما به الاسرار وما به الامتياز وثالثها دل جسم فانه تعرض فيه اجزا
حسب لا نفسانات بيان الكبرى ان كل مركب فهو مقترن بالواحد
من اجزائه وجزؤه غير محل مركب مقترن ال عمر وكل مقترن ال عمر **القال**
لم لا يجوز ان لعال الجسم وان كان ممكنا لذاته لكنه واجب الوجود باجزائه **القال**

انا يتنا تعلق كل جزء من اجزا الجسم بعضها ببعض اما في الهوى والصور فقد مر الكلام
فيه واما الاجزا الجسميه والفظييه فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول في الاجزا الجسميه
وباسرها ان الاحسام فيها كثره وواجب الوجود ليس الا واحدا وثالثها
الاحسام ماهياتها مغايرة لوجودها وكل ما كان لذلك فهو ممكن الحجة الرابعه
الاحسام منقورة الى الاعراض وكل ما انقصر الى الغير فهو ممكن لذاته الحجة الخامسه
وجود الاحسام زايد على ماهياتها وكل ما كان كذلك فهو ممكن فهذا مجموع ما يدل على
ان اجسام ممكنه وقد عرفت ما في دل واحد منها وعليه الفرقه السابيه الذين
قالوا ان للعالم ذات وصفات اما الذات فهي الاحسام وهي واجبه لذاتها ومنهم من قال
الذات هي الهوا التي هي محل الجسميه وهي واجبه لذاتها واما الصفات فهي الشكل
والمقدار والنجش والحركة والسكون وكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطله
بالادله المذكوره على فساد المقالة الاولى الفرقه **الثانيه** الذين قالوا ان هذا
العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته وللمن واجب الوجود مع ذلك الثمن واحد
ثم ههنا ايضا فرق منهم من اثبت الهين واجبين لذاتهما احدهما خير والاخر
شر ومنهم من قال خمسه اشياء واحده لذاتها الباري والنفس والهوى والذهر
والخلا فساد هذه الافاويل اما يظهر بالدلاله المذكوره على ان واجب الوجود يتخيل
ان يكون الثمن الواحد **اما القابلون** بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا
على قولين فمنهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلام صار فيها الامر ال فاعلام هذا
العالم ومنهم المليون باشريهم ومنهم من قال انه تعالى كان في الازل فاعلام هذا
العالم ومنهم الشرفلاشفه ثم ذكر الشيخ ههنا من ادله العالمين بان الحوادث
الماضييه بداهه بلثم اولها انه لو لم يكن الحوادث الماضييه بدايه لان قد دخل
مالاهاهه في الوجود وذلك محال لان ما دخل في الوجود فقد حصر الوجود وما لا يتناهي

ايكون محصورا وثانيتها انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لتوقف حدوث
احوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي وجدت قبل ذلك فاذا كانت الحوادث
التي انقضت قبل ذلك غير منتهية لان حدوث احداث اليومى متوقفا على انقضاء
مالانها يذله وما توقف حدوثه على انقضاء ما لانهاية له كان محالا ان يدخل في الوجود
فوجب ان يكون حدوث الحوادث اليومية ممنعا واذ لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث
الماضية منتهية وثالثها ان دل وقت بتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث
الماضية وكل ما ينطبق اليه الزيادة والنقصان فهو منتهى فاحوادث الماضيه منتهية
ثم الشيخ بعد ان نزع عن الدلالة على ان الحوادث بداية ذكر احوال الفايدين حدوث
العالم في ان الله تعالى لم يخلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يخلق عنه
وذكر من تلك الاقوال ثلثا وجه احدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم وجد
حين كان اصح لوجوده وثانيتها قول الكعبي وطائفة اخرى انه لم يكن وجوده الا
حين وجدوها ولا يعلمون ان قبل ذلك منتهى لذاته ثم انقلب علمنا بل يقولون
انه قبل حدوثه نفي محض وعدم صرف وليس له تخصص ولا تعيين فيستحيل العلم عليه
بالامكان والامتناع وثالثها قول الشرايفرقة انه لا يتعلق وجوده بغيره وبشيء آخر
واليسأل عن لم وسانه انه تعلق فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه ترجيح احد
مقدور به على الآخر لا المرجح فان الهارب من الشبح الضارى اذا عثر له طريقان
متساويان في جميع الامور المعنوية فانه لا بد وان يسلك احدهما لا المرجح ولذا العطاء
اذا خير بين قدحين من الما منشا وبين من دل الوجوه فانه يختار احدهما لا المرجح وكذلك
وكذلك الجائع المخير بين دغيفين الى غير ذلك من الصور وههنا الاخلاص اما ان يمنع
من امكان حصول التساوي وهو مكابرة او يقال عند حصول التساوي الاختار
احدهما بل يصبر حتى يموت جوعا وعطشا ويفترسه السبع وهو ايضا مكابرة ولما

فيها

فرع من شرح معاله الفايدين باحدوث قال وما زاهدوا قوم من الفايدين
بوجدانية الاول يقولون ولحب الوجود بدانه ولحب الوجود في جمع صفاته واحواله
الارليم واعلم ان هذا هو العمدة الكبرى للفايدين القدم وهو ان ما اجله كان
ولجب الوجود موثرا في العالم اما ان يكون انليا او لا يكون فان كان فلما ان يجب
ترتب الاثر عليه او لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع تلك الاعتبارات
والحصوله ممكنا والممكن لا بدله من موثر فالموثر مع كل الاعتبارات المتما فيه
في الموثريه لا بدله من امر آخر فلا يكون الاعتبارات المتما فيه كافيها هذا خلف وان
وجب ترتيب الاثر عليه لزم من قدم الموثر مع قدم جميع الامور المعنوية في موثريته
قدم الاثر واما القسم الثاني وهو ان يقال الامور التي لاجله اثر الله تعالى
في العالم عزازليم فهو حاديه واحداث لا بدله من موثر واللام فيه باللام في
الاول ولزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعه واحدا فهو محال على ما ستر
في البسط الرابع وان كان كل واحد منها مسبوقا بالآخر الى نهاية اول لزم القول بحدوث
الاول لها واعلم انه قد دخل في هذه الحجة الجواب عن قول من قال العالم حدث حين
حدث لانه اصح في ذلك الحين وعن قول من قال انما كان كذلك لانه لم يكن ممكنا
قبل ذلك لان اختصاص تلك الاصلحيم وذلك الامكان بذلك الوقت دون ما قبله
وما بعده لا بدله من سبب واما القول الثالث وهو ان الفادر كاف في الترجيح
والسبح قنع في ابطاله بدعوى الضرورة ان كل ممكن لا بد له من سبب والخصوم يذاهون
فيه في الصور المعدودة واعلم ان الحوان عن هذا الكلام انه تعلق فاعل مختار
ولا جرم انه تعالى اراد احداث العالم في الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فليكن
قلوا ولم اراد على هذا الوجه واعلم ان لنا في الجواب وجوه دواعضات
استقصينا الكلام فيها في ساير كتبنا وقول الشيخ واجب الوجود لذاته

واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولى فيه فايده لان واجب الوجود
مذاته ليس واجب الوجود في جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته لراضانا
فانه يقال ثارة كان قبل وثارة يكون بعد وثارة مع وهذه الصفات مترابطة فلا
يمكن لطلاق القول بان واجب الوجود واجب في جميع صفاته بل انه واجب الوجود
في جميع صفاته الاولى فقط واما الاضافات فانها لا تكون صفات اوليه بل
هي صفات مانيه عارضه للذات بسبب الصفات الاولى **واما قوله** فانه لا يميز
في العدم الصريح حال الاول فيها به ان لا يوجد فيها او بالاشياء ان يوجد عنده اصلا
وحال خلافها فاعلم ان المراد منه الرد على من قال انما حدث في ذلك الوقت لانه
صار اصح لانه صار ممكنا وتقريره ان العدم الصريح لا تفاوت فيه ولا اختلاف
واذا كان كذلك اسما لاختصاص ذلك الوقت بحصوله لا مكان والاصلح فيه دون
سائر الاوقات ثم انه سمي على هذه المقدمة ايضا انه يستحيل احصاء الوقت المعين
بارادة متجدده او طبيعيه متجدده اوزوال قبح اوزوال امتناع وباجمله فلا استحالة
وقوعه لاختلاف في العدم الصريح استحالة ان يخص وقت منه بامر دون سائر الاوقات
الاوقات سواء كان المحض ذلك الوقت حدوثا ام كان من امكان او مصلحة
او ارادة او طبيعة اوزوال امر كان من قبح او امتناع او غيرهما ولما فرغ من تقرير
الدلالة عاد الى الجواب عن ادله خصومهم ولهم نوعان من برادلة احدهما الوجود
الدلالة على استحالة حوادث البداية لها وهي الوجود الثلث التي تقدم ذكرها وثانها
ان حمله الحاجة الى الفاعل احدث فلو كان العالم قديما لاستحالة استناده
الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتداء الجواب عن هذا النوع من ادلة خصومه لما انه تكلم
في اوله في النمط على هذه المقدمة وهو من وجهين احدهما ما بيننا في اول النمط
فساد قولهم ان علة الحاجة لحدث والثاني ان ادان ثلثنا ذلك وللمرور قد رنا

حدث

حدث العالم قبل ان حدث شقدي يوم او يومين لما خرج بذلك عن الحدوث ولما
دخل لاجل ذلك في الازلية واذا كان كذلك استحالة تخصيص تعليل لخصاصه بهذا
الوقت بوجوب لونه مشوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب عن تلك الادلة
الثلثة فاجاب عن الحجة الاولى بانه لا يلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التي لا اول
لها قد دخل في الوجود **والقول** ان مجموع تلك الحوادث التي لا اول لها قد
دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع صدق ذلك الحكم
على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدرات الله تعالى يصح دخوله في الوجود
ومجموع مقدرات الله تعالى لا يصح دخوله في الوجود فان مقدرات الله غير متناهية
وما لا متناهية لا يصح دخوله في الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة المبنيه
على الزيادة والنقصان **تعالى** الحوادث الغير المتناهية ابدأ كانت معدومه
لانه ابدأ لا يكون احاصل الموجود منها الا واحدا فاما المجموع فانه قط ما كان موجودا
فاذن غير المتناهية كان معدوما ابدأ والمعدوم قد ينطبق اليه الزيادة والنقصان
وتطرقها اليه لا يقدح في كونه غير متناهية كما قلنا في الحوادث المتشعبة فانها بالاتفاق
غير متناهية وفي الصحة الماضية فانها لا بد ان لها والا لزم الانفصال من امتناع
الى الامكان وكذلك مقدرات الله تعالى اقل من معلوماته مع انه لا نهاية لكل واحد
منها وكذلك تضعيف الالف مرارا لانها لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا
نهاية لها **اجاب** عن الحجة الاخري وهي انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية
لوقف حصول الحوادث اليومية على انقضاء امان لانها لا نهاية له **فقال** ما اللغز
هذا التوقف ان عينت انه فدا كان فيما مضى وقت من الاوقات لم يكن شيء من
الحوادث فيه موجودا ثم انه لا ينوقف حصول الحوادث اليومية على ان يبدأ
حدث الحوادث في ذلك الوقت وينقطع منها ما لا نهاية له ثم حدث بعد انقضاءها

هذا الخلق اليومي فحين نسلم اما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية بهذا التقد
 محال لكن ذلك انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فاما ماضى وقت لم يكن شئ من الحوادث
 فيه موجودا وان حدثت احداثا لما بعدا من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب
 فاذا نوقف صحة هذه الحجة على صحة المطلوب بعينهم وان عنيتم بالتوقف
 ان هذا الحادث اليومي انما حصل بعد انقضاء ما لا نهاية له فلم فلم ان ذلك محال فان
 النزاع ما وقع الا فيه ولما احاطت عن استدلالات خصوصه عاد ففالك
 فصح من اعتبار ما يتبعنا عليه ان يكون الصانع الواحد الوجود غير مختلف النسب
 الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لروما ذاتيا الا ما
 قيل من اختلافات يلزم عندها فينبغيها التغير ومعناه ان الاشياء الصادرة عن
 الباري يجب ان يكون صادرة عنه ابدا وان لا يقع التغير في نسبة ذاته تعالى
 الى اماره وافعاله الا ما قل من اختلافات يلزم عندها فينبغيها والمراد تغير
 الاجسام الفلكية في اوصافها واوراحام العنصرية في صورها وكيفياتها **واما اول**
 واليك الاحتمار بعقلك دون هوال بعد ان جعل واجب الوجود واجدا فاعلم
 انه ان كان الغرض منه الامر بالنسب في مسئلة التوحيد فقط فهو جيد ولكن
 يكون كلاما اجنبيا عن مسئلة القدم والحدوث وان كان الغرض منه انهاهي المقدمة
 التي منها يظهر الحق في مسئلة القدم والحدوث فهو صواب لان القول بوحدة واجب
 الوجود مما لا يثير له في ذلك اصلا لان الغايلين بالقدم بقولون لما ثبت استناد
 الممكنات باشهرها الى الواجب بذاته فسوا كان الواجب واجدا او اكثر من الواحد
 لزم من لونه واجبا دوام آثاره وافعاله واما الغايلون بالحدوث فلا يتعلق شئ من
 ادلتهم بالتوحيد والتنشيه فنثبت انه لا يتعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة
 التوحيد **المطلب السادس** في الغايات ومبادئها **الثاني** غاية الشئ

ما اليه

ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وفيف واما المبدأ فهو الموشر واعلم ان فصول هذا النمط
 على كثرتها محصورة في مسابك اولها القول في ان كل من فعل بالقصد والارادة فهو محجب
 مستكبر وثانيتها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة وثالثتها بيان كيفية
 ترتيب الوجود **المسئلة الاولى** في ان كل من فعل بالارادة والقصد فانه لا بد وان يكون
 مستكبرا واعلم انه انما تكلم اولاً في هذه المسئلة لانها عام لما قبلها واساس لما بعدها
 ان المسئلة التي قبلها هي مسئلة حدوث العلم وقدمه وهذه المسئلة مصدر صحتها وجوب
 القول بالعدم لانه اذا ثبت ان الفاعل بالقصد مستكبر وسبب انه يتحيز ان يكون الله
 مستكبرا وجب القطع بان الله غير فاعل بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ
 يلزم القطع بقدوم العالم وسأته انه لما استدل بالعدم في المسئلة التي قبل هذه المسئلة بالفاعل
 لما كان في الازل متجمعا لجميع الجهات المعترقة في الفاعل عليه وجب ان يكون فاعلا في الازل
 والعاقلون بالحدوث لا يدعون هذا الالهام الابانة تعالى فاعل بالقصد والاختيار
 والالهي وجب قدم العالم لاحتمال انه تعالى كان في الازل مراد الخلق العالم في الوقت الذي
 خلقه فيه فهذا هو الذي عليه التعويل ثم انه لما ابطال لونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار
 اندفع هذا العذر وتم كلامه في تلك الحجة واما انها اساس لما بعدها فلانه يتكلم
 بعد هذه المسئلة في ان حركات الافلاك شوقيه تشبيهيه وهذا انما يمكن القطع به
 لو ثبت انه لا يكون ان يكون حركتها لاجل العناية بالسافات ومتى ثبت ان كل فاعل
 بالقصد مستكبر فعلم فلوك كان عرض الفلك من الحركة انتفاع السافات لان الفلك
 بالسافات وكان اشرف مستكبرا باختنايس وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة
 تام لما قبلها واساس لما بعدها فوجب ان لا يتكلم فيها الا ههنا **والشرح** الى تفسير
 الفصول المذكورة لتحقيق هذه المسئلة وهي تسعة **تبيين** الفرق والغنى الغنى
 التام وهو الذي يكون عن سعلق بشئ خارج عنه **الثاني** المعصود من هذا الفصل

ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يقدر الى الغير الا في ذاته وان شئ من صفاته الخفيف
 سوار كانت تلك الصفة عنه عن لرضا فاللون والشكل او كانت ذات اصافه كالعلم
 والقدرة واعلم الشيخ اعبر بحقيق لا سغنا مجموع امور بلثه احدها ان لا يتوقف
 على الفردانه وما سها ان لا يتوقف على الغرضه العاربه عن برضاة وتأثيرها ان
 لا يتوقف على الغرضه التي تعرض لها الاضافات كالعلم والقدرة ولم يعتبر فيه الا
 سوف صفاه التي هي مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات لا تتوقف وجودها
 على المضاف فنكون الله تعالى سدا للممكنات تتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ
 متبادر لذي المبدأ والاضافات معا وبما منا حرا عن وجودها صافه **واما قوله**
 بعد ذلك من امره شئ من هذه الامور الى غير هو فيحتاج الى كسب فاعلم ان هذا
 الكلام خارج عن قانون الخطاب فانه لا معنى للفظ الا الذي انفقاره في احد الامور الثلث
 المذكورة الى الغير وحده لصر مع الكلام انه لو افقر الى شئ من هذه الثلث الى الغير
 لا فقره الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا قابله فيه وان كان يريد بالفقر والاحتياج
 الى الكسب شيئا ورايد ذلك فلا بد من افادة تصور ثم اقامه الحجة على التصديق به
فنبين اعلم ان الشئ الذي انما يحسن به ان يكون عنه شئ اخر ويكون ذلك اولى
التفسير العرض منه ابطال قول من قال ان الله تعالى انما خلق العالم لان الاعداد
 اول من تركه واحسح على ابطاله بانه ان كان ذلك الفعل يتوق به من ان لا يفعله
 فلوم بفعله لم يحصل له ما هو الاولى فهو على هذا التفسير قد استنفاد بذلك
 الفعل تلك البراوية فكان فقيرا في ذاته محتاجا الى الكسب ولغايل ان يقول
 ان غنيته بكونه فقيرا محتاجا الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل حصلت الاولوية ولو
 لم يفعله لم يحصل عند تصير المقدم والساني شيئا واحدا وبلون المعنى انه فعل لاجل
 ان يحصل تلك الاولوية لان فاعلا لاجل ان يحصل له تلك الاولوية وان علمت به شيئا

آخر

اخر فلا بد من بيانه لممكننا ان نتكلم عليه بالرد او القبول **تبيين** ما اوضح ما يقال
 من ان الامور العالیه تحاول ان يفعل شيئا لما عجزها **التفسير** هذا الفصل مشتمل على
 ذكر النفاخ اللازمة من الحجة التي قررها فيما تقدم وهي الرد على من يقول ان الله تعالى
 انما جعل الفعل المخصوص ليتحقق للرجح والتمتسا بفعله وليلا يتحقق الزم وان
 الافلاك انما تتحرك لاجل العناية بالسافات **فدنب** التعرف بالملك الملك
 الحق هو الغنى الحق مطلقا **التفسير** الغرض منه ذكر ماهية الملك وليعتبر
 فيها امران احدهما سلبى وهو ان يكون عنيا مطلقا عن كل ما عداه وما سها
 اضا في وهو ان يقر ايم كل ما عداه اما بغير وابسطه او بواسطه **تبيين** التعرف
 ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لغرض **التفسير** الغرض منه ان بين ماهية
 الجود وحده انه افادة ما سغى لا لغرض وهذا فيه قيود ثلث احدها الافادة
 فان من لا يفيد شيئا لا يكون جوادا وما ينه ان يكون المقاد مما سغى فان واهب
 السلن ممن لا ينبغي له ليس جواد واعلم ان لفظه سغى لفظه مجمله فانه يراد بها
 نارة الحس العقلى كما يقال العلم مما ينبغي مما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون بالحسن
 والقبح وقد يراد بها الاذن السرى كما يقال النكاح مما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي
 اى النكاح ما دون منه شرعا والسفاح ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير ايضا
 لا يلحق بالحكماء وليس لهذا اللفظ معنى ملخص سوى هذين المعنيين فظهر ان يمكن برهال
 هذه اللفظه وثالثها ان لا يكون لافاده لغرض فان من سبب ليس تنقيض
 معامل سوار كان العوض عسا او ثنا او مدحا او خلاصا من الذم وان يكون فاعلا للابن
 الاحسن ثم انه لما بنى على هذه القاعدة قال **فالجواد الحق** هو الذي يفيض منه
 الفوائد المشوق منه وطلب تصديك لشيء يعود اليه ثم اعاد الكلام الذي ذكره
 في الفصل السابق من هذا النمط فقال واعلم ان الذي يفعل لولم يفعله قبح به

والله اعلم

اولم يحسن به بما يفيد من فعله مخلص ومعناه ظاهر ولغايل ان يقول
لوم تكن القصد ال اصيل الفايده الى العزم معتبرا في تحقيق الجود وحب ان يعال الحجار
اذا سقطت من السقف ووقع على راس عدوان انسان ومات ذلك العدوان
لكون ذلك الحجار جوادا مطلقا لانه حصل بها ما سفي العرض فان التزم كوز الحجر
جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق وان كان شتيها في المشهور فنقول له
الذي عولت عليه ايضا لسبب حجه برهانية بل لادما اقناعيا خطابيا فان غايته
لادامك ان كل ما كان عرضه من الافادة ان يكون فاعلا للادول فان عرضه من الافادة
تخلص نفسه عن الدم وهذا ضعف جدا لانه يقال ان عنيت بقولك انه مخلص
نفسه عن الدم لان عرضه من فعله ان لا يصبر مستحقا للدم مع علمه انه لوم يفعل
اصحق الدم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هو الرام شى على نفسه وان عنيت به شيئا
آخر قبينه لسلم عليه فصح ان هذه الحجة التي ذكروها لا تصبر على السبك والنظر
الحق لكنها حجة اقناعية واذ لان ذلك كانت الحجة التي ذكرناها صلح معارضة
لها **اشارة** العالى لا يكون طالبا امر الا لاجل السافل **التفسير** العرض من
هذا الفصل للحواب عن شك ذكر على الحجة المذكورة وهو ان الفقر والحاجة انما
يلزم لو قصد الله تعالى الى احاد الشى تعرض عابد اليه اما لو قصد الاجاد والكون
لعرض عابد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة والحواب عنه ان الذي هو اولي
للغير اذ لم يكن فعله اولي لذلك الفاعل لم يصلح ان يكون عرضا للفاعل فالفاعل الذي
يفعل فعلا لغير غيره فلا بد وان يكون له في تحصيل عرض ذلك الغير عرض عابد
اليه وحينئذ يعود الالتم المذكور **تنبيه** كل دايم حر له بارادة فهو متوقع
التفسير لما افام الدلالة على ذلك قصد ال فعل فانه لا بد وان يكون له فيه عرض
سواء كان ذلك الفاعل محركا ان لم يكن فما اشتمال ان يكون له عرض اشتمال ان يكون

شنيعة

فعا

فعله بالارادة لان استثناء نقيض التالي منخ لا محالة نقيض المقدم **ومهم وتنبيه**
اعلم ان ما تعال من ان فعل الخير واجب حسن لنفسه لا مدخل له في ان يحسنه العنى
التفسير تقرير هذا السؤال لم لا يجوز ان يقال للمريد احماح احاد ذلك الشى
لا العرض عابد اليه والاعرض عابد الى الغير بل لان ذلك الشى في نفسه على صفة الجاه
يجب على الحكيم المجاده والحواب هب ان ذلك الفعل في نفسه كذلك ولكن
حال لواتي به الفاعل المحنار كان فاعلا للاتباق ولو لم يات به لم يكن كذلك حينئذ
يكون للفاعل تنفيذ فعله كالا ودفع نقص وحينئذ يعود الالزام **اشارة**
اتجد ان طلبت مخلصا الا ان يقول ان مثل النظام الكلى في العلم السابق **التفسير**
لما بين انه لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق الخلق ليعتقدوا به احتياج الى تفسير
عناية الله تعالى بالخلق فذكر في تفسيرها ان الله تعالى عالم بالاجسام والاعمال
في كل نوع اى شى هو ثم علمه بذلك سبب حصول ذلك المعلوم تعلمه بدلا مع صدور
عنه هو العناية وهاهنا اخر الفصول المذكورة في ان كل فاعل بالقصد والاختار
هو مستكمل بفعله واما وجه نظم هذه الفصول وكيفيه ترتيبها على ما اقول
لو كان المارى تعالى فاعلا بالقصد لما كان عنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والنوال
باطل فالمقدم ايضا باطل واعلم ان الشرطية لا يمكن تصحها الا بعد تفسير
العنى والملك والحواد اما العنى فهو الذي لا يفقر دانه ولا في شى من صفاته
الحقيقيه الى غيره البشم واما الملك فهو الذى يستغنى عن كل ما عداه ويفتقر
اليه كل ما عداه فيكون العنى جزءا من مفهوم الملك واما الجواد فهو الذى يفعل ما ينبغي
العرض سواء كان عنيا او ثنارا او مدحا او استخفا للمهر ومخلصا عن الدم واذا
عرفت بغير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية ان كل من فعل فعلا
بالقصد والارادة فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولي به من تركه في اغفاده لانه

ان كان الفعل والترك بالنسبة اليه في اعتقاده سواء الاستحالة منه بوجه احد
الطرفين على الاخر وكل ما كان الفعل اول له من الترك فانه يطلب بالفعل استفادة
ملك الوجود وحصيلها فثبت ان كل فاعل بالفصد فانه لا بد وان يكون مستكلا بذلك
الفعل وحده لا يكون عنيا مطلقا لانه مفتقر في حصول ذلك الكمال الى غيره ولم يكن ملكا
ايضا ان الملك شره لم يجمع له من احد ما الغنى فعند فقدان احد الفيدين وهو
العنى يستحيل ان يكون ملكا ولم يكن ايضا جوادا لان شرط الجود عدم العوض
وهنا العوض مطلوب وهو حصيل ذلك الكمال الموجود فثبت انه لو كان فاعلا
بالارادة لما كان غنيا ولما كان ملكا ولا جوادا لان المال طامره الفساد بالانفاق
والمعدم مثله لا يعال لم لا يجوز ان يقال الفاعل بالارادة اما بفعل ذلك
الفعل لانه في نفسه حسن وواجب لانه يتفقد منه كالا ونفعا او يقال
انما فعله ليع عما يدالي غير انا نقول الاسان بذلك الحسن شرهه ويجزه
عدم براتيان به بوقعه في استحقاق الهم وحينئذ يعود الاشكال ولما ثبت ان
كل فاعل بالارادة فانه مستكلا بفعله ثبت انه لا يجوز ان يفعل المعال لاجل السافل
شيا والالان العال مستكلا بالسافل فلو ان الشرف مستكلا بالخصيس وهو محال
ولما قيل انه لا يجوز ان يلو الله تعالى فاعلا بالارادة والافاق حاصل على عناية الله
تعال بالعالم وجب تفسير العناية بما لا يبطل ذلك فتفسيرها حصد بعلم الله بالوجه
الاحسن من الوجوه الممكنة على ما مترقيره هذا بطم هذه الكلمات واعلم ان
الحجج بعد هذيتها وتقريرها حطاييم لانه يقال ما المعنى بانه يقال يلزم ان لا يكون
عنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيته انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للزم
لم يفعل بان مستحقا للزم فلم قلتم ان ذلك محال وههنا لا الزام الشئ على نفسه
ولم لا يجوز ان يلو الله تعالى مستفيدا محصل هذه لو لو ية لنفسه او دفع تلك المذمة

فان

فان النزاع انما وقع فيه وان عنيته معنى اخر فلا بد من بيانها قطعا ان الحجج غير برهانها
والها خطا بية من باب الظنيات **السؤال الثاني** في الطرف الدالة على
وجود العقول للمفارقة والمراد من العقل انه موجود ليس بجسم والجال
في الجسم ولا يكون له تعلق بالاجسام البتة وفيه طرق **الطريقة الاولى**
التمسك بلون حركات الافلاك شوقية تشبهية ونمام تقرير هذه الطريقة
مدلورة خمسة فصول **فدبيره** قد بينت لك ان الحركات السماوية قد تتعاقب
بارادة ما كليها وما رادة جزئية ونعلم ان مبدأ الارادة الالهية المطلقة الاولى
محب ان يكون ذاتا عقليه مفارقة لها **الفصل** فدين في النقط الثالث ان
الحركة السماوية متعلقة بارادة كليه وبارادة جزئية وعرفت ان صاحب الارادة
الالهية لا بد وان يلو جوهرا غير جسم ولا حال في الجسم وان الجوهر الذي يلو كذلك
اما ان يلو جمع الكالات اللابقة محاضرة بالفعل فيكون عقلا محضا واما ان لا يلو
فيلو بنفسا فنقول المبدأ المحرل للفلك بالارادة الالهية لا يجوز ان يكون
عقلا محضا لوجهين الاول ان المراد بالارادة العقلية لا بد ان يلو
بافيا متمرا على حالة واحدة اما على العدم او على الوجود وما كان كذلك استحالة ان
تعال انه حصل بعضا دون البعض وسعدير ان يلو لكل حاصله استحالة ان يكون
مطلوب الحصيل للبرادة التي هي معنى الحركة الفلكية طالبا لتحصيل ما ليس بحاصل
فادن لبرادة الفلكية الالهية التي بعض هذه الحركة لتست ارادة عقليه **الثاني**
هو ان نسبة العقل المحرل الى حرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى ابداننا في ارضنا
سها حوان واحد وذلك لان العقل لما كان منقطع التعلق عن جسم الفلك كانا
موجودين بتساين التعلق لهما بالآخر فلو لم يكن الحركة الفلكية مبدأ ارادي سبق
هذا العقل لما كان الفلك جيوانا متحركا بالارادة وقد دللتنا انه كذلك هذا خلف

مخلاف نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت غير جالفة ابداننا لكنها متعلقة بها فلا جرم
حصل منها حيوان واحد ولما ثبت ان المدد المحرك للسما لا يجوز ان يكون ارادة عقلية
صرفه بت ارادة نفسانية ثم ان تلك النفس جهل ان يكون صاحب ارادة جبرية
ويكون صاحب ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع بانها معاى للفلك
نفس باطقة مفارقة ونفس اخرى تشبهها الى جرم الفلك تشبه النفس الحيوانية
التي لنا **الينا اشارة وتبيين** لا يمكن ان يقال ان تحريكها للسما ادراع سهولتي او
غضبي **التفسير** لما بين ان مبداء الحركة الفلكية ارادة نفسانية اعقلية شرعية
في هذا الفصل بيان الغرض من تلك الحركة فقال لا يمكن ان يكون تحريكها للسهوة او للغضب
واعلم ان الدلالة على ذلك من وجهين الاول ان المشهى هو الذى يكون
ملايما لصاحب الشهوة اى يكون سببا للمال حاله والمعصوب عنه هو الذى يكون
مناقيا للمال حال صاحب الغضب وكل هذه الاشياء انما يعقل في حق من يصح على حده
الارادة والنقصان ولما كان ذلك محالا على الفلك ولا سيما الفلك المحدد اسما لان يكون
الفلك للشهوة او للغضب **الثاني** ان المشهى والمعصوب منه اما ان يكون
ممكن الحصول اولا لا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله لوجوب زوال
المعلول عند زوال علته وان كان الثاني استحالة استمرار ذلك الطلب لان طلب
المحال جهل وتقدير حصول العلم بكونه محالا لا معنى للطلب وبعود المحال المذكور هاتان
الاجتنان اقتناعيتان ووجه الظن فيها ظاهر **واقوله** بل يجب ان يكون اشبه
تحريكنا عن عقلنا العلى فاعلم انه انما يلزم من فتاد الفسمين الاولين صحة هذا
القسم لو ثبتت كصير لكن لم يذكره سان هذا يحصر شبهه فضلا عن حجة **واقوله** لا بد
وان يكون المعشوق ومحار فاعلم ان هذا ايضا افتصاد على الدعوى ولم قال بان الفلك مريد
للحركة لا بد وان يكون تبعا لعشقه على شى آخر ولم لا يجوز ان يقال الحركة في نفسها كمال

والكلام

والكلام مطلوب لذاته والبعضان مهروب عنه لذاته فلا جرم كانت الحركة
مطلوبة لذاتها **واقوله** اما لبيان ذاته وحاله اولى بيان ما يشبههما ولو كان
الاول لو فف ان ذنبه اطلب المجال ولذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث
هو مشفر فاعلم ان لفظة النيل هاهنا محازية والذنب من كصيلة منها ان يقال
مطلوب الفلك اما ان يكون هو ان جعل ذاته مثل ذات ذلك المعشوق المحل
لنفسه صفات مثل صفاته والاول باطل لان خيرة مثل ذلك المعشوق ان
كان ممكنا لزم شكونه عند حصول ذلك العرض وان لم يكن ممكنا كان طالبا للمجال
وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون طالبا للمجال لجملة بلون ذلك
المطلوب محالا ثم ان ذلك المحل يمنع الزوال فلا جرم سقى على ذلك الطلب وبلك
الحركة ابداء ويمكن ان يقال العلم باسحالة انقلاب حقيقته الشى ال جمع غير علم
اول يدعى يتخيل حصول الجهل به **واما الثاني** ويوان بلون مطلوب الفلك لن
حصل لنفسه صفة مثل صفة ذلك المعشوق **واقوله** تلك اما ان يكون
ممكنا الحصول بتامها او ممنوعه الحصول بتامها او يكون ممكنا الحصول باجزائها على
العاقب وممسه الحصول بتامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثاني لم يتم
الطلب ابدا فلم سقى الا الثالث وهو ان يكون كصيلة المشابهة في صفة لا يخرج
الى الفعل تمامها بل تنعاقب احزناها على الدوام وبلون عدد يمكن فرضه فانه يكون
له خروج الى الفعل في وقت وبلون نوع تلك الصفة مع باقيا ابدا بسبب تعاقب
ما فيها من اعداد ولما حزا **واقوله** بعد ذلك فيكون المعشوق تسبها ما بالامور
التي بالفعل من حيث تراه عن القوة واشجا عند الخير الفايض من حيث يشبه
العالى امر حيث هو افاضه على السافل محضاه ان الفلك الذى فرضناه متشوقا
الى الاستكمال فيصير عند ذلك شبيها بالامور التي بالفعل وهي العقول المحررة في امرين

احدهما في برانه والثاني عن طسعة الامكان والقوة والساني في فيضان الخيرات
عنا على ما هو حكما لا معنى المقصود بالقصد الاول افاضة الخيرات على السافلات
انا بينا ان العال لا يعمل لاجل السافل بل التشبه بالعقل هو المقصود في لونه مبداء
لفيضان الخيرات على ما حكما من غير طلب ولا سوق **واما قوله** ومبدأ ذلك في احوال
الوضع التي هي هيات فياضة الآخرة بعناه ان ذلك الذي به حصل تشبه الفلك
ليس الاستخراج الامور والارواض من القوة الى الفعل واعلم ان هذا دعوى مجرد
فانهم ما افادوا كل حصول العقول حجة وطعنه وينقد بذلك فما افادوا على صسر
دلوا على ان الواعية معدودة حجة فطعية واذا كان كذلك فلا بد لهم من دالة فاطعة
على انه الصفة بل ان بسببه الفلك في الفعل مجرد الا بحركة وهم ما ذكروها ثم اننا
الذين دللنا برعا فنقول لم لا يجوز ان يكون مطلوبه من ذلك استخراج النفقات
لجزية من القوة الى الفعل بل هذا اول لان من احد دعوى في العالم ونقول عرضي استخراج
الايون من القوة الى الفعل عد غائبا مجنوننا ولو قال عرضي استخراج النفقات من القوة
الفعل عد بها فلا حقيقيا واعلم ان تقسيم هذه الطريقة مستخرجها وابطالهم
لما عد هذا القسم المطلوب لم ضعف وبالحكم فكلهم في هذه الطريقة في غاية
البركة **فليب** لو كان المشبه واجدا كان التشبه في جميع السماتيه واجدا
وهو مختلف **التقسيم** من الناس من سلم ان الافلاك انما تتحرك شوقا الى التشبه
بوجودها بل كمنه وعلم ان التشبه هو الله تعالى ومنهم من زعم ان ذلك تناقل
فانه يشبهه بالفلك الذي فوقه واما الفلك الاصح فهو تشبهه بالله سبحانه وتعالى
وعلى هذا التفسير الحاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ اطل القول برادول
بانه لا كان كذلك كان في الل واحد فكان يجب ان يكون جميع الافلاك متساوية
في جميع جهات الحركات وسرعانها وبطوها لان من العلوم انه ليس كذلك وابطال

القول

ابطال القول بان فلما لو تشبهه بفلك آخر ليشابهه في الجهة والسرعة والبطو
ولس الامر لذلك الا في القليل وهي مدارات مائلات الكواكب السيارية سوى
سوى ممثل القمر ومناطقها ولقائل ان يقول الذي الرتموه على القائلين
بان المشبه به واحدا ايضا لازم عليكم وبيانه وهو اننا لا نعني بقولنا الفلك
يريد التشبه بالعقل هو انه يريد ان جعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا ياتي
الا بالاعمال الخفايق وهو محال بل يعني به ان الفلك لما علم ان العقل قد خرجت جميع
لالانه اللائقة من القوة الى الفعل واذا كان كذلك تشبه الفلك بالعقل المعين
لان حيث انه ذلك النوع المعين بل من حيث المطلق وجميع العقول مشتركة
في الكمال المطلق اعني ان كل ما كان فيها بالقوة فهو خارج الى الفعل واذا كان ما به
اماز دل واحد من العقول جارجا عما تشبهه لرافلال بها كان المشبه به باحقم
شيا واحدا فظهر ان التوام الذي ذكرتموه وارو عليكم ايضا محال ان
يقال انه سياتي اقامه الدلالة على ان هيولى ذلك مخالفه بالماهية ليهول
الفلك لآخر ولذلك شغل علمها لارتصال بالغير والانفصال والغير والاشراف
واذا كان كذلك فنقول **الافلال** لما حاولت للتشبهه وملا ان يمكنها
ذلك الا بالحركة وكان من التخييل ان المادة المعينه للفلك المعين ما كانت تقبل
الحركة الخاصة لاجرم وجدت تلك الحركة دون ما عدلها من الحركات وان التشبه
به واحد وباجملة فان اختلاف الاثار باليون لاختلاف الفاعل فقد يكون ايضا
للاختلاف القوابل ولذلك فانهم جعلوا العقل للفعال مبداء للصورة المتضادة التي
عالمنا بتبديل اختلاف حال القوابل في الاستعدادات واذا كان الامر كذلك فلم لا
يجوز ان يكون الامر كذلك مما فرضوه وهذين الاعراضين نفتح ما ذكروه في
ابطال القول الثاني **وهم** ذهب قوم الى ان التشبه به واحد فقط

التشبيه اعلم ان العالمين ان المشبه به واحد لما قيل لو كان الامر كذلك
 ان صم لان التشبه واحد احابوا عنده مان فالوا حركات الافلاك كان يجوز ان
 يكونون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقع كانت انفع للسافات فاحدا
 اصل الحركة للتشبه بالباري وليفيتها في الحكم والسرعة والبطو اجل العناية
 بالسافات وهذا ما ان رجلا خيرا اذا اراد الذهاب الى مكان لهم وكان لذلك
 طرفان وكان احد الطريقين حيث لو سلكم لا يسمع به محاج ولو سلك الطريق
 لم يسمع به ذلك المحتاج فان خبرينه كما على سلوك الطريق الا نفع ثم ان الشيخ قدح
 في هذا الحوار من وجهين فلا وكن المعارضة انه لو جاز ان الحركة الى الجهات
 بالتشبه الى الفلك على السواء ثم اختار الحركة الى جهة مخصوصة انها انفع للسافات
 لان ان تعال الحركة والسكون بالتشبه اليه على السواء الا انه اختار الحركة لانها انفع
 للسافات ولما لم يجر ذلك فذلك ما ذكره ولما قيل ان يقول هذه المعارضة
 عرواره والفرق ان الحركة يخرج الالات من القوة الى الفعل وعند السكون لا
 يخرج شيئا منها الى الفعل فاذا كان المقصود هو استخراج تلك الالات من القوة
 الى الفعل فان ذلك المقصود حاصل لكل الحركات فلا جرم فان الكل بالتشبه اليه على السواء
 ونحن نعلم ان يكون تخرج على البعض ليعرف هذا غير حاصل عند السكون فلا جرم
 ان يمتدح الحركة والسكون بالتشبه اليه على السواء فظهر الفرق الثاني ان الدليل دل
 على ان العالي لا يفعل لاجل السافل لا غير اصل الحركة عن صفاتها بل هو عام في الكل لانا
 فلنا كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض ولو فعل العال فعلا لاجل
 السافل لان مستكمله فيكون الشرف مستكمله لا محسوس وهو باطل وهذه الحجة
 سواء صحت او فقدت مطرده في اصل الحركة ووصفها وهذا هو الجواب جيد لما فرغ
 مرهدين الجوابين قال لا بد ان الاصل هو انما العمل لاجل السافل بل انما يطلب

بها

شيئا عاليا فيتبعه نفع فجب ان يكون هيئة الحركة كذلك واعلم ان معناه ان
 الدليل لما دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل بل حرمانها لاجل شي اعلى منها ثم
 يتبعها نفع السافل وحب ان يكون الحال في هيئة الحركة كذلك **واما قوله** واذا كان
 لذلك وقع الاختلاف الى قوله بالعدد فاعلم ان معناه انه لما لم يجر ان يكون
 سبب اختلافها الامور التي يتبع لاختلافها وهي صلاح هذا العالم ونظامه وجب
 ان يكون سبب ذلك امور متقدمة عليها وما ذاك الا ان التشبه بها امور مختلفة
واما قوله وان جاز ان يكون التشبه الاول واحدا ولاحده تشابهت الحركات في
 انها دورية فاعلم ان معناه طاهر ولكن كلامه راجح جدا لان ذلك الواحد ان تشبه
 به كل واحد من الافلاك والتشبه بالشيء الواحد عند الشيخ بعضي وحده الحركات
 في جهاتها فيلزم ان يكون الاول بالاشبه لذلك هذا خلف وان لم يكن متشابهة
 لان التشبه غير او المراد منه ومن غير مدح ذلك في كونه متشبهها به من حيث
 انه هو وايضا فالقول ان تشبهها الى الحركة الدورية انما لان ان هناك
 شيئا واحدا متشبهها به ضعف لان بعلة الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح
 على الافلاك غير الحركة الدورية فاما اذا كان السكون ممتنعاً عليها وكانت الحركة
 المستقيمة ممتنعة عليها الضادانت المسديرة ولجبت لها الزوايا واذا كان كذلك
 فليف يمكن تعليل ذلك بلون التشبه به واحدا لا بعلة حارجه عن الزوايا
زيادة تبصر الان ليس لك ان تكلف نفسك لصابه كنه هذا التشبه بعد ان
 تعرفه باكله **التفصيل** لما قلتم في كيفية هذا التشبه زعم ان عجزنا عن الوقوف
 على كنه هذا التشبه على سبيل التفصيل مما لا يقدح في وجوده فان النفوس الشريفة
 وهي في عالم العربة اي وهي مشغولة بتدبير الابدان فاصرة عن الاطلاع على ما هو اوضح
 مر هذا التشبه فصلا عنه ثم صرحت لذلك مثلا وهي النفوس البديهة التابعة

لتغير الاحوال النفسانية مثل التمليد اذا اراد التشبه باسناذه في بعض كالاته
 لبنال من تلك الحالات امر على التحدد فانه عرض حديد مدنه الفعالات مخصوصة
 وباجله فالانفعالات البدنية في الشر الامر تابعة للانفعالات النفسانية فلا
 بعد ان يكون شوق الفلك الى التشبه بالعقل يتبعه حركة حسيمة **واما قوله**
 فانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر وواضح خفي فاجتهد فاعلم انه
 كمال ان يكون مراده من طلب الحق بالمجاهدة طلبا بالقوة النظرية وهذا السر
 الواضح هو الذي اسطر اليم في تلك النمط الثالث لا اظننا الصول فيه هناك والحمد
 ان يكون مراده من المجاهدة تصفيه النفس عن العلايق البدنية فانها سبب
 لامعاس النفس بالحفايق العليم وبان الحلام طاهر وهاهنا آخر الكلام في ان حركات
 الافلاك شوق **الطريق الثاني** في اثبات العقول بناء على ان حركات
 الافلاك غير مناهية وفيها فصول **قريب** القوة قد يكون قوة على اعمال
 متناهية **الفصل** لاش من القوى يك بالذات وذل نهاية ولا نهاية فانما الحق الكم
 بالذات فلاش من القوة يلحقه النهاية واللا نهاية بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية
 او غير مناهية لم نقل ذلك الا بحسب ذواتها بل بحسب امور اخر منها معلقاتها فان
 القوة اذا كانت قوية على افعال غير مناهية في المدة او العدة قبل لها انها قوة غير
 مناهية فالقوة القوية على حركات السما وان كانت قوة قوية على افعال مناهية
 فقط قبل لها قوة مناهية فالقوة القوية على تدبير ابداننا فهذا هو لاصطلاح
 الاشارة قولنا للقوة انها مناهية او غير مناهية وقد يقال ايضا لغير هذين المعنيين
 اما بسبب المحل او المحال او ما جعل محلها هي اسما بل شسوى ما ذكرنا انه هو المشهور
امثلة حركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ
الفصل الغرض من هذا الفصل بيان ان الحركة اكا فظة للزمان ليست الا

المستدير

المستدير وبيانه مبني على مقدمات اجب **بها** ان الزمان لا بداية له ولا نهاية
 وثانيتها ان الزمان مقدار الحركة ودمر الكلام في هاتين المقدمتين تقريبا
 وتزييفا في النمط الخامس والثالث **الثالث** انه لا بد من حركة لا بداية له ولا نهاية لان
 الزمان لما امسح وجوده الامع الحركة وذل انه لا اول للزمان ولا آخر له فلا بد ايضا
 من وجود حركة لا اول لها ولا آخر ثم **نقول** بعد ذلك الحركات اما منقمة
 او مستدير وذل حركه منقمة هي منبهة الى سكون وعدم فالحركه المنقمة
 ليست هي الحركة اكا فظة للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحركة اكا فظة للزمان
 الحركة المستدير **وجب** علينا في هذا المقام دلالة على ان كل حركة منقمة هي
 منبهة الى السكون **فنقول** المحول على الاستقامة اما ان يذهب الى استقامة
 الى غير النهاية وهو محال والالتم وجود ابعاد غير مناهية وهو باطل على ما مر واما
 ان يرجع فحينئذ يكون تلك الحركة قد فعلت حدا ونقطه معينة وهي البعثة التي هي
 نهاية الدهاب وبداية الرجوع **فلهذا** العلة يقال للحركة المنقمة انها الحركات
 التي تفعل حدودا ونقطا واذ عرفت ذلك **فنقول** انه لا بد من سكون
 مشروط من حركتي الدهاب والرجوع والدلالة عليه منبهة على مقدمات فاحديها
 ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة اي ينطبق طرف
 المتحرك على طرف تلك المسافة **وثانيتها** ان القوة التي تحرك الى ذلك الموصل لا بد وان
 يكون موجودة حالة ذلك الوصول **صاحبه** حصول ذلك الموصل من غير علة وجود
 الوصول **والثالث** هو ان من الاشياء ما يتجهيل حصوله في الآن مثل المغارفة
 والحركة فان ماهيتها لا توجد في الآن ومنه ما يكون حصوله في الآن كما سببه
 نقطة او خط فانها لا توجد الا في الآن وهذه المسافة هي التي سميناها بالوصول
 متى سب ان الوصول اني الوجود وذل ان القوة الحركة لا بد وان يكون موجودة

الموصل

حال ثبت ان القوة المحركة يافيه في ذلك الآن ورابعها ان صورة القوة للوصلة
 ايضا ما حصل في الآن وسقى جميع الزمان الذي بعده فاجركت عن ذلك الحد ومفارقة
 عنه في غير آنية لما عرفت واذا عرفت هذه المقامات فنقول هاهنا
 آتينا في احد ما يلون القوة المحركة للجسم الى الحد المعين موصله اليه بالفعل وفي
 الثاني بصير غير موصله اذ من المستحيل ان يكون ان كونها موصلة عين ان كونها
 غير موصلة فان لم يكن بين الاثنين زمان لزم تنال الآفات وهو محال وان كان
 بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فسد ان من كل حركتين مستقيمتين
 سكونا واذا ثبت ذلك طرأ ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة الدورية سار على
 المعدلات التي لحضنها واعلم ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي تحرك الجسم
 الى حد معين بصير موصلة اليه في آن وغير موصلة اليه في آن اخر ولا بد منها من زمان
 ثم ان الشيخ في الشفا حكي عن منكري السكون انهم اوردوا على هذه الحجة
 نقبضين احدهما اذ اركبنا كرة على دواب داير وفرض فورها سطح سبيط
 بحيث يلقاها عند الصعود فالكرة تصير ماسية لذلك السطح ثم تصير لاماسية
 له فيلزم ان يحصل سكون مختل بين الاثنين الثاني ان المتأخر اذا حصل لنا
 نقط بالفعول اما بان صار بعضها اسود وبعضها ابيض او بان كانت اجزاء
 منصودة على التماس فحصل حصول الرفعات عند كل واحد من تلك الحدود
 وحصل جواب الشيخ عن السؤالين التزام وجود السكون فيهما ولقايان
 زحلا لا يماس كرة الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون
 التدوير على اوج كامل وتلك المماسية لا يحصل الا بنقطة واحدة فذلك
 النقطة صادقة ماسية في آن اخر فيلزم ان تحلها سكون وذلك عندكم
 باطل وهذا الالتزام وارد على ماسية كل كوكب نقطة معينة في الفلك المحيط

لفلك

حال كونه على ذروة التدوير وذروة التدوير على اوج كامل او نقطة معينة
 من الفلك المحيط به حال كونه في حوض تدويره وتدويره في حوض حامله وايضا
 فوصول مركز الشمس الى مسامنة نقطة الاعتدال الربيعي بلون في الآن وروال
 تلك المسامنة في آن اخر بموجب اشكال المدور ايقال نقطة الاعتدال
 الربيعي موجودة بالقوة لا بالفعل انا نقول هذا خطأ ان الشيخ اعترف
 بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقتي الفلك
 الاعظم ومنطقة تلك الثوابت دايرتين موجودتين بالفعل وكانت نقطة
 التقاطع منها موجوده بالفعل اجل المسامنة وحصلت توجه اشكال وايضا
 فتركه المواكب حال وصولها الى خط نصف النهار من دائرة الافق حصل المماسية واللاماسية
 فيلزم اشكال ايقال هذه الدواير موجودة بالقوة لانا نقول
 انه متى حصل قيام على وجه الارض حصلت هذه الدواير بالفعل ثم ان نزلنا عن
 هذه النقوض لكننا نقول ان بناء هذه الدلالة على سحالة تنال الآفات
 وفي اشكال وهو ان عدم الآن اما ان يكون على التدوير او دفعه وليردول باطل
 والاصار لآن زمانا وهو محال والثاني بقضي ان يكون ان عدمه منصلا
 بان وجوده فيلزم تنال الآفات واذا كان كذلك صح القول بتنالي الآفات
 وبطل الدليل المبني على بطلانه واحاب عنه الشيخ في الشفا بان
 قال قولكم ان عدم الآن اما ان يكون على التدوير او دفعه غير محصر ان هنالك قسما
 ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال الصائل ليس
 للبحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل
 عن ابتدا عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده بل ابتدا عدمه
 ابدا وان يكون في آن بل ان وجوده ويلزم تنالي الآفات والجواب

اشكال

ان ابتدا الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آفا آخر بل هو عين ذلك الآن
الذي هو هو ولا استحالة في ان يكون الشئ موصوفا بصفه في زمان قد يكون
في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة هذا منتهى تقرير
كلام الشيخ وبما شككنا بان عليه من وجهين برأول ان حصول الشئ او
عدمه على التدرج غير معقول لان كلما كان واقعا على التدرج افترض في زمان
حصوله جزآن فاما ان تكون حصل في الجزء الاول من ذلك الزمان شئ او ما حصل
فان بان ما حصل شئ البتة في الجزء برأول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا في كل ذلك
الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعا في كله هذا خلف وان حصل شئ في الجزء
الاول فاما ان يكون الذي حصل في الجزء الاول من الزمان هو الذي حصل في الجزء
الثاني منه او غيره والاو باطل لان الذي حصل في الجزء الاول من الزمان موجود
في ذلك الجزء من الزمان والذي حصل في الجزء الثاني من الزمان غير موجود في الجزء
الاول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء برأول من الزمان وفي الجزء الثاني منه
شئيا واحدا لزم كون الشئ الواحد موجودا معدوما معا وهو محال واما الثاني
فانه يعنى ان يكون الحاصل في كل جزء من الزمان شئيا عرا كالحاصل في الجزء الاخر
فلا يكون ذلك حصولا للشئ الواحد على التدرج بل حصولا لامور كثيرة متعاقبة
في اجزاء ذلك الزمان فظهر بما قررناه ان الحصول والروال على التدرج غير
معقول واذا ثبت ذلك فنقول الآن كان موجودا ثم صار معدوما
فذلك العدم لا بد وان حصل دفعة ثم يثمر بعد ذلك واذا ظهر ذلك
ظهر ثنالي الآتات الثاني ان سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم
الآن حاصل في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو
فيه معدوم فلم يحوز ان يقال ههنا ايضا اللاماسة حاصل في كل الزمان الحاصل

ان كان حاصل في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم يحوز ان يقال ههنا ايضا اللاماسة حاصل في كل الزمان الحاصل

بعد ان المماسية اى انه ليس لزمان اللاماسة طرف وبداية الا الآن الذي حصلت
المماسية وحينئذ يكون هناك آن واحد وتفسد الحجة بالكلية والعجب ان الشيخ
قد اعترف في الشفا بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال انه لا نقل عن المتقدمين
انهم اسندوا على وجوب هذا السئلون بان قالوا المماسية والمباينة تقعان في
اثنين وثلثهما زمان و زيف ذلك بان المباينة تتحيل وفوعها في الآن قال
بعده ولذلك ان مد لرد اللفظ المباينم وادردوا بدلا للامامة فانه يجوز ان يكون
لاماسية طرف الزمان الذي حصل اللاماسة في كل ثم قال وقد سلف منا بيان
سعلق به كحقيق هذا المكان وليس يتعجب به وانا اقول وغالب طنى ان المكان
الذي امر الشيخ بالاستعانة به بما ذكره في فصل الان من ان الان نعدم في جميع الزمان
الذي بعده فذلك ههنا يظهر ان هذه الحجة ساقطة على كل لبرحوال واعلم ان
الشيخ قرر هذه الحجة في الشفا والنجاة على وجه آخر فقال المتحرك المتحرك
الابواسطة ميل والميل الذي يوصل المتحرك الى حد معين من حدود المسافة لا بد
وان يكون موجودا آن وصوله اليه والميل الذي لاجله يرجع عن ذلك الحد غير الميل
برأول ان الميل الذي يحرك الشئ الى حد معين غير الذي يحركه الى عنده ولا بد وان يحصل في
اثنين والايمان للجسم متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ومن دينك الانس
زمان هو زمان السائلون واعلم ان هذه الحجة لا توجه عليها النفوس المذكورة
على الحجة لرادون لان مركز الكواكب اذا صار ماسا لنقطة ثم لا يبصر ماسا لنقطة
فلم يحدث ههنا ميلان مختلفان والحاجة الى فرض اثنين ولكن توجه عليه اشكال
اخرى فالاول انا لانسلم ان الجسم لا يتحرك الا بواسطة الميل فانهم ما اقاموا
على هذا المطلوب الدلالة بل انهم اقاموا الدلالة على ان الجسم الذي لا يكون فيه ميل
لا يقبل التحريك القسرى وذلك انما يفيد وجود ميل عائق عن الحركة لا وجود

مثل بلون مبدا الحركة فإين احدهما من لآخر وليس سلمنا ذلك ولكن النسب انه
سحب اجماع الميلين دفعة وبصره مامرة النمط الثاني والذي نريد ههنا
ان عندكم يصح ان بلون الجسم الواحد متحركا الى جهتين مختلفتين دفعة لاحدهما بالذات
والاخرى بالعرض فاذا حاز ذلك فلم لا يجوز ان يجمع في الجسم الواحد ميلان الى جهتين
مختلفتين احدهما بلون متلاطبيعا والاخر قريبا بل هذا اولي لانه متى تحرك دفعة
واحدة الى جهتين فقد حصل في الجهتين الاحالة واما الميل الى الجسم فليس فيه الا توجه
الى الجهتين واذا كان لا يمنع عندكم لونه متحركا الى الجهتين فلان لا يمنع لونه متوجها اليهما
كان اولي ثم وان سلمنا انه يستحيل اجماع الميلين في ان واحد ولكن لم لا يجوز ان يقال
الميل الثاني يحدث في جميع الرمان احاصل بعد ان الميل الاول من غير ان يكون لذلك
الرمان طرف سوى لمران الاول والذي نفتروه هو ان الذي عندكم يحصل بعد ما
لم يكن فلا يحلو اما ان يستدعي ذلك ان يحصل فيه ذلك لعدم ثم يستمر بعده او لا يستدعي
فان كان يستدعي ذلك لزم ثبوت الازانف وبطل اصل الدلالة وان لم يستدعي فنقول
اذا جاز ان يحصل ذلك لعدم في جميع الرمان الذي بعد ذلك الان من غير ان يجب ان يكون
لذلك الرمان طرف يحصل فيه اول ذلك لعدم فلم لا يجوز ايضا ان يحصل الميل الثاني في جميع
الرمان الذي بعد ان للميل الاول من غير ان يجب ان يكون لذلك الرمان طرف يحصل
فيه اول وجود الميل الثاني ومتى كان كذلك لم يلزم الاعتراف بوجود اثنين وسقطت
الدلالة بالعلم ههنا في هذه الدلالة وعلمها **ونرجع** الى تفسير المتن **واما قوله**
الحركات التي يفعل حدودا ونقطاهن التي تقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل
بلونه ان الوصول موصلا بالفعل فاعلم اننا بينا العلة في انه لما ذابغال للحركات
المتنقيمة انها تفعل حدودا ونقطاهن وايضا فالحركات المتنقيمة هي التي يحصل بها
البلوغ والوصول الى حد معين من حدود المسافة والهوى للحركة ابدوان بلون

باقي

ناقته حال وصول المتحرك الى الحد المعين الذي في المسافة **واما قوله** فان لم يصل
ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا نفع في ان فاعلم ان المراد منه ان الحركة والمفارقة
وغيرهما لا يحصل البننة في الآن واما الاتصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس
لكذلك بل هو حاصل في الآن ودليله ما قدمناه **واما قوله** ثم انه يزول عن كونه موصلا
في جميع رمان مفارقة المتحرك للحدود وبلون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زما فاما
للون الشيء مفارقا ومتحركا فاعلم ان المراد منه انه لما است ان لون تلك الهوى موصلة
للمحرك الى حد معين من حدود المسافة لا يوجد الا دفعة في لمران فلكذلك صيرورته
غير موصلة لا يحصل الا في الان وان كان قد يسمى هذه الحالة في جمع الرمان الذي بعد ذلك
الان خلاف الحركة والمفارقة فانها يستحيل حصولها في لمران **واما قوله** ولمران الذي
لصيرورته غير موصل دفعة غير لمران الذي صار فيه موصلا دفعة فاعلم ان المراد منه
انه لما كان صيروره الهوى موصلة لا يحصل الا في لمران وصيرورته ايضا غير موصلة
لذلك فاجد الآتين ابدوان يكون مغايرا للثاني والالتم ان بلون الهوى الواحدة
في الآن الواحد موصلة الى حد وغير موصلة هذا خلف **واما قوله** وسنما رمان كان
موصلا فيه وهو رمان السلون فاعلم ان تمام الالتم ان يقال فان لم يكن بين اثنين
رمان لزم سالي لمرانات وهو محال وان كان سنما رمان فهو زمان الساكن للسطح
اهل القسم الاول لظهور فساده عند الحما **واما قوله** ولا حركة في مسافة سهي الى
سكون يكون غير الحركة التي يحفظ الرمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة سهي
الحد في منتهي الالتمون والساكنون عدم كل حركة سهي الى حد معين في منتهي
الحركة الحافظة للرمان سهل ان بلون منتهيه كل حركة سهي الى حد معين في غير الحركة
الحافظة للرمان الذي يستحيل انتقاوه وانقطاعه **واما قوله** فالحركة الوصفي هي
التي منها يحفظ الرمان وهي الدوربه فاعلم ان معناه انه لما است ان الرمان عارض

للحركة ولسانها سخيلا ان يكون غارضا للحركة المستقيمة ثبت انه لا بد وان يكون من
 عوارض الحركة المستقيمة وهو المطلوب **فاما** ان يقال ان يقال صار عروضا
النفسي هي الحركة التي لخصها السرخ على ان من كل حركتين سلوفا كان القدماء يذكرونها
 لمن لا كما سفي فاهم بانوا يقولون ههنا انا ان احداهما الآن الذي فصل المحرك منه الى الحد
 المعين فثانيتها الآن الذي يحركه عن ذلك الحد وفارقة ولا بد وان يكون من
 الآتين زمان وهذا المقرر بما تامل لان الحركة والمفارقة لا يحصل البتة في الزمان لان كل
 حركة منقسمة على ما مر بيانه في البرهان فيكون يعلو نصفها الاول واقعا قبل نصفها
 الثاني صلون واقعة في الزمان لان الآن الذي لا يقسم ولا اذا كان كذلك استحالة
 وقوع الحركة والمفارقة في الزمان واما السرخ فانه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال
 هناك انا ان احداهما يكون الجسم فيه واصلا والثاني يصير فيه غير واصل فاقام مقام الحركة
 لفظ عروضا وهذا القدر من البرهان والاشكال لان صيرورته عروضا حاصل
 في الآن وان كان يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده **وليس** يرجع الى التفسير **اما** قوله
 اما ان يقال انما صار عروضا لصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار واصل معارفا
 فالمراد منه ظاهر **واما** قوله لا والحركة والمفارقة التي هي الحركة مسبوقة الى ما يحرك
 عنه ليس يقع دفعه واحده ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة فاعلم ان الفرق بين
 الحركة والمفارقة هو ان المفارقة عبارة عن الحركة عن الشيء بالحركة مع هذه النسبة
 واذا عرفت ذلك **فقول** ان الحركة لا يوجد البتة في الزمان لما بينا **واما** قوله
 وان يزول كونه موصلا واقع دفعه فاعلم ان زوال الوصل امر يحصل دفعه
 واذا كان لذلك كانت الصلة الصحيحة من هذه **فان** يدب فالحركة التي يجب ان يطلب
 حال القوة **النفسي** لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول
 المحركة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وبت مما ذكرنا انه ليس ذلك الا

الحركات

الحركات المستقيمة بدت ان الحركة المستقيمة التي لا تحاول الاستدلال بها على
 وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستقيمة **اشارة** اعلم انه لا يجوز
 ان يكون جسم ذو قوة غير مساهية بحركتها غيره لانه لا يمكن **النفسي** حركات
 القوى الجسمانية على قسمين احدهما القويات النفسانية وهي كما ان حركتها بما يقيد من
 القوة المحركة جسمها اخرى وثانيتها القويات الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة
 الخالة في جسم محلها ونحن نريد ان نبين ان القوة الجسمانية لا تقوى على حركات
 غير مشاهية في القسمين والعرض من هذا الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوى
 الجسمانية لا تقوى على حركات قسرية لانه لا نهاية ان السرخ قال لا يجوز ان
 يكون جسم ذو قوة غير مشاهية بحركتها اخرى ومن المعلوم ان الجسم اذا حرك
 بالقوة الخالة فيه حركتها اخرى ذلك تحريكا فسوريا واعلم ان قبل الخوض
 في حركته الدلالة تقدم مقدمة وهي ان الجسم اذا حرك بالفسر حركتها فان تحريكه
 اقل من تحريكه لجزوه وبيانه ان الجسم اذا كان متحركا بالفسر كانت طبعه مسافرا
 لتلك الحركة والاشكال ان طسعة الجز حتى وطسعة الكل واذا كان كذلك طسعة
 اقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجز ومتى كان العائق اقوى كان الفعل
 اصعب فثبت ان الجسم اذا حرك جسم اخر بالفسر فان حركته لذل ذلك الجسم اقل
 من تحريكه لبعضه واذا ظهرت هذه المقدمة فليرجع الى حركته الدلالة المذكورة
 في الكتاب **فقول** اذا حرك الجسم جسم اخر بالفسر والجسمان البدوان
 يكونا مشاهيين لما تبين من وجوب ساهية لاجسام فاذا حرك المحرك بعونه ذلك
 الجسم من مبدأ مفروض حركات غير مشاهية ثم فرضنا ايضا ان ذلك المحرك يتحرك
 القوة حركا اصغر من ذلك للجسم الاول ومن ذلك المنبذ بعينه صح ان حركته اكثر
 لما مر بيانه في المقدمة المذكورة ولا بد وان يظهر التفاد والالكان الاكثر

مساويا للافل هذا خلف والابد وان يظهر ذلك التفاوت في المبدأ الا فرضنا
استواءهما فيه فادن لا بد وان يظهر ذلك التفاوت من الجانب الآخر والتفاوت
لا يظهر الا اذا انقطع التفاضل وبقى الزايد بعده وذلك بعض كون التفاضل منها
وقد فرضناه غير منتهى هذا خلف فثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك
عمر منتهيه ولغايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحريك الفاسد لكل الفاسد
اقل من تحريكه لبعضه وان لم يلزم منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه لكل الجسم
ابطا من تحريكه لبعضه مع انه يبقى البطي على بطوه مدة غير منتهية والسريع على
سرعته مع غير منتهية واكاصل انه لا بد من الاعراض بالتفاوت بين
معل الفاسد والذو فعله في البعض فاما ان يكون ذلك بالتناهي فغير واجب لاحتمال
حصوله بالتفاوت في السرعة والبطو فهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذي يقرر
انا لو توهمنا قوة تسريه لا تقوى على تحريك تلك الثوابت في المدة المخصوصه الا
هذه الحركة البطيئة وقد رنا ان مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم اقل من تلك
الثوابت وليكن ذلك فلنحركه اسرع من حركة الاولى فلا يتبعه في العفل
ان يقال ان كل تلك القوة تحرك الجسم الكبير سلك الحركة البطيئة ومثل تلك القوة تحرك
الجسم الصغير سلك الحركة السريعة ان دل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مدة غير
منتهية ومع ظهور هذا الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال واعلم ان على هذه
الحجة سوالان آخران **الاول** ان العالين بان للحوادث الماصية اولا
لما قالوا الحوادث الماصية برد ادل يوم وكل ما كان كذلك كان منتهيا اجاب
السخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت من اوقات بل
الموجود منه ابداحادث واحد فاذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من طرق
الزيادة اليها ثابتهما واذا كان كذلك فلغايل ان يقول علمهم بهذا
اللام

اللام ههنا ونقول ان الحركات التي يعوى عليها هذه القوى الجسمانية لم يصح
عليها الحكم بالرمادة والنقصان لان مجموعها لا يوجد في وقت من اوقات وما لا يكون
موجودا الصح علمه الحكم بالرمادة والنقصان ولقد اورد علمه هذا السؤال بعض
تلامذته المعشرين واحاب عنه بان المحلوم عليه هاهنا لون القوة قويه على
ذلك لا فعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قويه على تحريك
الكل اقل من كونها قويه على تحريك الجزء فوق التفاوت في قوة القوة على الامرين
بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها موجود في شيء من اوقات فاستحال
الحكم عليها بالزيادة والنقصان وللتسايل ايعود فيقول اسم انما تدلون
على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال
وحدهم اعود لاشكال الثاني هو ان حركات القمر اسرع من حركات رجل وان
منع منه مانع مدلل وريم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار رجل فلذلك حركته
حوله تلك الثوابت مع حركه الفلك لا عظم فانها لا شك ابطا من حركه الفلك لا عظم
ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين في البطو والسرعة انها التفاضل الى
الاعطاع فلم لا يجوز ان يقال ان حركه الكل ابطا من حركه الجزء مع انه لا يلزم منه انها
حركه الكل الى الانقطاع **ولنرجع** الى نفس المثلث **اما قوله** لا يجوز ان يكون جسم ذو
قوة غير منتهية يحرك جسم غيره فالمراد منه ان جسم الاحرك بالقسر حركه اخرى غير
النهاية **واما قوله** لانه لا يمكن ان يكون الا منتهيا فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان
يكون منتهيا لما ثبت من وجوب تناسل ابعاده **واما قوله** فاذا حركه هوته جسم
ما من مبدأ يفرضه حركات لا تناسل في القوة ثم فرضنا انه تحرك اصغر من ذلك
الجسم مثل القوة فصح ان حركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه
ان القوة اذا حركت حركه بالقسر حركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ

ش

يولد

افضا كان تحريكها للجسم لراكب اقل من تحريكها للجسم لراكب اصغر **واما قوله** دفع الزيادة بالقوة في الحانبا الاخر فصر الحانبا الاخر ايضا منهاهيا هذا محال فالمراد منه انه لا بد من ظهور التفاوت ولن يظهر من جانب المبدأ لانا فرضنا سنواهما فيه فلابد وان يظهر من الجانب الاخر فصر حركة الجسم الكبير منهاهيه مع اننا فرضناها غير منهاهيه هذا محال **مقالته** اذا كان شئ ما يحرك جسما الاخره **التفسير** لما من ان الجسم لا يحرك جسما اخر على سبيل الفسار الى غير نهاية انتقل الى القسم الثاني وهو ان القوة الطبيعية الخالفة للجسم الخوز ان تحرك محلها تحريكها غير منهاهيه وقدم على الخوض في الدلالة بلث مقدمات لا بد منها اولها اذا كان شئ ما يحرك جسما ولا مانعه في ذلك الجسم كان قبوله للركب للتحريك مثل قبول الاصغر والاكبر ان يكون اطوع والآخر اعصى والا كان الاكبر والاصغر معادفا وقد فرضنا خاليا عن المعاوق هذا خلف ولان للجسم البسيط طبيعة واحدة فجزؤه مساو لكله في الماهيه وجميع اللوازم فوجب استواءها في كل الاحتمال لان المتساويين في تمام الماهيه محاسنواهما في كل الاحكام وثانيتها ان القوة الطبيعية للحال من الجسم اذا تحركت محلها كان تحريكها لكل محلها التحريك العصى محلها لانه لا معاوق في الموضعين اصلا عن التحريك بخلاف الفسري فان هنال يوجد المعاوق في المتحرك ويكون للمعاوق في الجزء اقل مما في الكل فلا جرم كان تحريك الجزء اسهل من تحريك الكل بل التفاوت ههنا يظهر بسبب الفاعل لان القوة السارية في بعض الجسم بعض القوة السارية في كله ولا شك ان كل القوة اقوى من بعضها فاكماصل ان في الحركات الطبيعية التفاوت انما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفي القسريات لاختلاف حال القابل وبالتالي انما يحصل ان الجسم الاكبر اذا كان مساويا في الطبيعة للجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر كانا متساويين في تمام الماهية فان القوة التي يكون في الجسم للاكبر البر

ما

ما في الاصغر وزيادة اذ في الاكبر ما في الاصغر وزيادة هذا الكلام في شرح هذه المقدمات **اشارة** بقول الخوز ان يكون الجسم من اجسام قوة طبيعية **التفسير** لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلاث سرع بعد في الدلالة على ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها الى غير النهاية فقال ان قوة كل الجسم اقوى لاجماله من قوة بعضه فاذا اخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوة له اقل من تحريك كل القوة له فلو كان تحريك بعض القوة منهاهيه وتحركات كل القوة بعض القوة والذي له الى المشاهي نسبة مخصوصة كان منهاهيا فاذا تحركات كل القوة ايضا منهاهيه وهو المطلوب فهذا ما هذه الحقه والكلام عليها كاللزام على ما قبلها **قوله** ثانيا فاقوه المحركة للسما غير منهاهيه **التفسير** لما ثبت ان الحركات الفلكية غير منهاهيه ثبت ان قاعها مستحيل ان يكون جسما او حالا في الجسم ثبت انه عقل ولقائل ان يقول لو لم من لون المحرك غير جسم والحال فيه ان يكون عقلا كانت النفوس عقولا لا انها ليست جسما والحال فيها بل الشرط في كون الشئ عقلا مع هذين القيدين ان لا يكون له تعلق بالاجسام تعلق التدبير والصرف وهذا القيد مما لم يثبت بعد بالدلالة **ومم ونبيه** ولعلك تقول قد جعلت السما يحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر **التفسير** بقرب السؤال ان يقال انه قد بين في آخر النظم الثالث ان المباشر للتحركات الجزئية يستحيل ان يكون جوهر مجردا والآن استندنا اليه وهذا تناقض فاجاب ان هذه الجواهر المجردة التي اثبتناها الآن هي محركات ادوية بعيدة واما الملاصق للتحريك والمبدأ القريب لها فنحن قوة جسمانية ولقائل ان يقول هذا الذي تقولونه من ان العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بيانه ان الموشر بوجود هذه الحركات

الفلكية اما القوة الجسمانية او الغير الجسمانية وعلى المدبرين بلون الموشوشيا
واحد وتوجه الاشكال اللهم الا ان يريدوا بلون النفس عمله قربة انها هي
الموشوش الحركات والموجه لها ويكون العقول علة بعيدة انها هي الموشوشة في
في وجود النفس والموجه وهذا معقول مفهوم لان العقل لا يكون علة للحركات
البنية بل علة لعلتها والنفس هي العلة القريبة للحركات الجسمانية فقط وحينئذ
سوجه الاشكال **وامم وتنبية** ولعلك تقول ان جاز ذلك بلون متناه
التحريك لا ايام التحريك فيكون غير هذه الحركة **النفسي** هذا هو السؤال
مع زيادة تقرير وهو انه اذا كان الملاصق للتحريك هو القوة الجسمانية وجب
ان يكون هذه الحركات متناهية لما بينتم ان افعال القوة الجسمانية متناهية
تم اجاب بان النفس الجسمانية غير مسئلة بافضا الحركات الغير المتناهية
بل هو منفعل عن العقل المفارق لفعالات غير متناهية وبواسطة تلك
الانفعالات تقوى على افعال غير متناهية واعلم ان ههنا حشور بلثه
احدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية
على سبيل الوشاحة وثالثها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال
والمنشع في القوى الجسمانية هو القسم الثالث وهو التأثيرات الغير المتناهية
على سبيل الاستقلال فاما القسم الاولان فغير منشع ولغايل ان يقول
العلام على ما ذكرتموه من وجوه الاول ما المانع بانفعالات النفس عن العقل
ان عنيتم بها كون القوة الجسمانية في ذاتها معلولة العقل فهذا مسلم لانه هذا القدر
لو كفى في كون القوة الجسمانية مبداء للافعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع
القوى الجسمانية وان عنيتم باحدوت امر في النفس الجسمانية او زوال امور
عنها بسبب العقل فتلك الامور احادته والزائلة امور جزئية متغير وقد

اسندتوها

اسندتوها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للتغير وان
جاز ذلك فلجوز ان يكون المبداء العرب للحركات الفلكية هو العقل المفارق
وايضا فان جاز ذلك فلم لا حور مثله في ساير القوى الجسمانية وحسد لا يمكن
القطع في ش من القوى الجسمانية بازاها لا تقوى على افعال غير متناهية احتمال
ان تحصل لتلك القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقول المفارقة ما لاجل
تقوى على افعال غير متناهية وان اردتم هذه الانفعالات امر وراكون العقل
علة لذات النفس وصفاتها فاذكروا ذلك المعنى ليمكننا ان نتكلم فيه بالعمى والاسات
وههنا آخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق **استشهاد** صاحب
المشايين شهد بان محرك كل حركة لا غير متناهية **النفسي** العرض من
هذا الفصل ابطال قول من يقول بحركات الافلال بعد الباري تعالى بحركته
والوجه في ابطاله ان يقول هذه الحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان
لكذلك امتنعت الحركة عليه بيان الاول من وجهين احدهما ان صاحب
المشايين وهو ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل فلك حركتها غير متناهية
لان الحركات الفلكية ابدية لها ولا نهاية عنده فتكون تلك الحركات قوتة على
افعال لانهاية لها ويشهد ايضا ان القوة القوية على اعمال غير متناهية لا تكون
جسمانية فيلزم من ههنا ان مقدمين ان تلك الحركات ليست اجساما ولا جسمانية
الثاني ان الجمهور ائفقوا على ان تلك الحركات تصورات عقلية وثبتت في
المرط الثالث ان التصورات العقلية لا تحصل للاجسام والاشي من القوى
الجسمانية فثبت ههنا الوجهين ان حركات الافلال ليست اجساما ولا جسمانية
واما اللبيري وهي ان كل ما كان لذلك اسما حال الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة
عارة عن الافعال من حيثها الى حيثها وذلك لا يعقل الا في الاجسام او في الامور

صاحب

صاحب

الحالة في الاجسام اما الذي لا يتبعه له الى شئ من الاجياز لابدانه ولا بسبب مجله
فانفاله من جيز الى جيز غير معقول فظهر من هذا الحق انه لا يجوز ان يقال
النفس الناطقة التي لنا تتحرك بالعرض عند حركة بدننا فان الحركة بالعرض ان
يبدل وضع الشئ او موضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذا لم يدرك النفس
الناطقه حاله في الجسم اصلا استحال ذلك **فما الطريقة الثالث** في اثبات
العقول **اشارة** الاول ليس فيه جثمان لوجدنا بينه **الثقة** الغرض
من هذا الفصل بيان ان المعلول الاول عقل مجرد بيانه له وانه قد ثبت في النمط
الحامس ان البارئ تعالى واحد في ذاته وما هيته منزعه عن التركيب من جميع
الوجوه و ثبت ان الشئ الذي يكون كذلك يستحيل ان يكون علة للشئ واحد اللهم
الا بالوسط اي يكون هو علة للشئ وذلك الشئ علة لشئ آخر واذا ثبت ذلك
فنفو **المعلول** الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول ان الجسم
مركب من الهويولي والصورة و ثبت ايضا **القول** انه لا يجوز ان يكون واحدا من
الاسطة مطلقه في وجوده بل مما يحتاجان العلن **الاعلة** واحدة ذات
اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب
اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الله تعالى علة لهما استحال
ان يكون علة للجسم لان علة الشئ المركب لا بد وان يكون ولا علة لاجزائه فاذا استحال
لونه تعالى علة للهويولي والصورة استحال ان يكون علة للجسم فثبت ان المعلول
الاول ليس لجسم والهويولي والصورة فاذا هو جوهر مجرد وهو العقل **واما قوله**
بعد ذلك و انت قد صحت لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا
المبدع الاول تسلسلها او في حصرها العقل باعلم ان العرض منه انه قد دمرت الدلالة
على اثبات العقول فلما ثبت هذا الدليل الصا وجود عقل لزم ان يكون هذا العقل في
سلسلتها

في سلسلتها وان يكون هو ايضا من جملة العقول المحركة للافلاك لا على سبيل
التشويق وان لم يكن كذلك فلا شك انه يكون في جيزها العقلي اي يكون مشاكلا
مساويا في كونها موجودات غير اجسام ولا جسمانية **فنبين** قد علمنا ان تعلم
ان الاجسام الكرية العاليه افلاكها كثيرة العدد **النفسي** الغرض من هذا الفصل
ان كل جسم كروي مستدير على نفسه فله شئ خاص هو مبدل حركته المستديرة ثم ان
الاجسام المستديرة قسمان احدهما ما يكون محيطا بالارض والآخر ما لا يكون محيطا
بها اما المحيط بالارض فقسمان احدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهي الافلاك
المثله والآخر ما لا يكون كذلك وهي الافلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم
واما الذي لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما الكواكب وثانيهما الكرات
المركوزة في تخن فلذلك محيط بالارض ويلون الكواكب مركزها فيه وهي المسماة
بافلاك النداوير ولما كان القول **وطا** ان اثبات مبادئ حركاتها المستديرة
فرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه وزعم ان
الافلاك واقفة والكواكب تسبح فيها ويحرك الاجرام احتاج الى اقامة الدلالة على ان
العقل في نفسه متحرك فذكرنا بيان ذلك وجهين احدهما اعلم في جميع الكواكب
وهو ان الفلك لو كان واقفا وحرك الكواكب فيه لزم ان يحرق العقل وذلك محال
ولفان ان يقول **الشرطية** ممنوعة لاحتمال ان يكون في فخن الفلك حلقه
فطرختها مساويا لقطر الكوكب ثم ان الكواكب يعتمد على تلك الحلقه فحركتها
ويحرك هو ايضا عند حركتها على الاستدارة ويلون العقل واقفا ثم ان تلك
الحلقه لا تظهر في الفلك كونها شفافة عديم اللون ثم ان وقعت المساعة
على الشرطية لزم لان سلم امتناع التالي فاننا قد بينا في النمط الثاني انه ليس لكم
في ذلك المساعة الحرق على الافلاك الملوكة وثانيهما فخاص بالقر وعطارد

القول

وذلك لان الارصاد دلت على ان الفلك الحامل للقمر يتحرك في كل يوم اربعة وعشرين
 درجة وثلث وعشرين دقيقة الى النوايا وان فلكه المايل يتحرك كل يوم احد عشر
 درجة وتسعة دقائق الى خلاف النوايا وفلك الجوز هـ يتحرك ثلاث دقائق
 الى خلاف النوايا فلاجرم يبقى وسط القمر كل يوم ما بقى في حركة فلكه الخارج المركز
 بعد حذف حركته فلكه المايل وفلكه الممثل وهذا انما يكون لو كان القمر يتحرك
 فلكه لا يحال ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى حتمين مختلفين فاما رانيا له
 حركة الى النوايا واخرى الى غير النوايا علمنا ان تلك الحركة ليست لها بذاتها بل بسبب
 حركة فلكها وكذا القول في هبة فلك عطارد على ما هو مشهور في الهيئة وهذا هو المراد
 من قوله وزيدك تبصرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وواجبه
 وحال عطارد في واجبه فنعني بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرنا من حركتيه اللتين
 احدهما الى النوايا والاخرى الى غير النوايا وانما سميت هذه الحركة مضاعفة
 لعلها مشهورة في الهيئة **واما قوله** فانه لو كان هناك احراق بوجهه جريان الكواكب
 او جريان فلكه تدويره لم يعرض ذلك كذلك لعناه ان المتحرك لو كان هو الكوكب
 او فلكه تدويره لما كان الامر كذلك **لا يحال** ان يتحرك الجسم الواحد دفعة
 واحدة حركتين مختلفتين بالذات ولقائل ان يقول **هذه الدلالة لا يستقيم**
 الا اذا صح ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احدهما بالذات والاخرى
 بالعرض لانه ذلك بحث وهو ان الشيء عند حركته العرضية اما ان يكون قد انتقل
 الى تلك الجهة او لم ينتقل اليها فان لم ينتقل اليها فهو ليس يتحرك الى تلك الجهة وان انتقل
 اليها لم يكن يتحركا الى خلاف تلك الجهة فان قلت كان قد اسفل اليها الا ان اسفاله اليها
 بسبب ان الجسم آخر حركته اليها فلاجرم كانت هذه الحركة عرضية واما اسفاله الى
 الجهة الاولى فهو لذاته فلاجرم كان ذلك حركة بالذات **مقول** هذا محال

بالضرورة

بالضرورة لان الانتقال الى الجهة يلزمه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى حتمين
 يلزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في حتمين وذلك بين البطلان في بدية
 العقل سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او احدهما بالذات والاخر بالعرض
لا يقال انا نرى الرحي يتحرك الى جهة والملة يتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة
لانا نقول لم لا يجوز ان يقال يحصل للملة وقفات حال تحرك حال تحرك وللرحي
 وقفات حال تحرك الملة وهذا وان كان مستبعدا لکن ليس اشتدا سندا من قولكم
 ان الخردلة المرمية الى فوق ربما سكنت كجبل النازل في الجو وكما انكم فلتتم الاستبعاد
 للعارض البرهان فنحن نقول ايضا الاستبعاد لا يدافع البداهات **واما قوله** ولعلم
 ان لها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد فاعلم انه لما اقام الدلالة
 على ان الافلاك تتحرك بالاستدارة عاد الى ما ابتداه او لا من ان كل جسم متحرك بالاستدارة
 لا بد وان يكون حركته شوقية وتشبيها على ما مر وهذا الحكم غير محض ببعض الاكبر
 دون البعض ومن المنفرد من توقف فيه وقال **الافلاك الكلية تشعه**
 ولعل واحد منها محرك حركته للشوق الى التشبه به فاما الكرات التي تنفصل بها الفلك
 الواحد مثل فلك القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلا ندري انه هل ليل واحد من هذه
 الكرات محرك خاص والمجموعها محرك واحد والشيخ قد حزم ههنا بانه لا بد وان يكون
 ليل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت ان حركته الاسوقية
 تشبيهية وحب ان يكون للحال في كل الكرات كذلك **واما قوله** ونعلم انه ليس لجوز
 ان يقال السافل منها معشوقه اخاص هو ما فوقه فعناه ما من قبل ذلك من انه
 لا يجوز معشوق الكرة السافل في حركتها الكرة العاليم **واما قوله** وتعلم انه لم يحلف
 حركتها واوضاعها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل من طبائع
 شتى وان جميعها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم

بها

ان المراد منه بان كل واحد من الافلاك مخالف للآخر في طبيعته وما هيئته وحاصل
العلم في الدلالة على ذلك ان لكل واحد من الافلاك شكل ومقدار ووضع وحين يتخيل
حصوله للآخر فاختلفا في هذه اللوازم اما ان يكون الجسميه وهو محال او لما جعل فيها
وهو ان كان لازما عادات المحال وان لم يكن لازما لم اللانم بتسببه لازما او لا يكون جالا
ولا محلا فيها وهو باطل لانه ان كان جسما او جسما نيا كانت نسبتها الى الكل واحدة فلا يكون بعض
الاجسام بلزوم بعض يرد ووصاف اول من البعض فاما ان يكون تلك الصفات لازمة
للكل فحسب يرتفع الاختلاف هذا خلف او لا يلزم شيئا منها هذا الصا خلف واما ان
يكون ذلك الاختلاف محال جسمينها وهذا هو الحق مطهر ان هيو لاق الافلاك مختلفه
بالماهية فلذلك وجب لكل واحد منها ما استحال على لآخر فثبت ان هيو لي كل واحد
من اجسام الفلكية مخالفه بالماهية لهيولى لآخر وهي باشرها مخالفه لهيولى الاجسام
العنصرية تكون الطسعة الفلكية طسعه جنسيه بالنسبه الى الطبايع العنصرية
وهي الطبيعة الحامسة ويدخل تحت ذلك احسن انواعه انه شرع بعد ذلك في بيان
انه لا يجوز ان يكون شئ من الاجسام الفلكية على الاخر **الطريقة الرابعة** في
العقول ان نقيم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون شئ من الاجسام والاشئ من القوى الجسمانية
علة لشيئ منها وظاهر ان الموشد فيها ليس هو الله تعالى لا سبحانه ان يصدر عن الواحد
الثر من الواحد فلا بد وان يكون عللاها موجودات مجردة وهو المطلوب فاما انه لا يجوز
ان يكون شئ من اجسام علة لشيئ منها وقد ذكر الشيخ ههنا دليلين كما سيأتي بيانهما
ان شاء الله تعالى **هـ الآية** اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانا يصدر عنه اذا
صار شخصه ذلك الشخص المعين **التفسير** المطلوب من هذا الفصل بيان انه ليس
شئ من الكرات السماوية علة للبعض واعلم ان ذلك يمكن فرضه على وجهين احدهما

ان يكون

ان يكون الجاوي على الجووي واما ان يكون الجووي علة للجاوي والشيخ ابتداء بطال
القسم الاول وحرير ما ذكره من الدلالة انه لو كان الجاوي علة للجووي لكان منقدا
عليه لكن التالي محال فالقدم مثله بيان الشرطية فامر من ان العلة البدوان
يكون منقمة على المعلول وبيان امتناع التالي ان وجود الجووي مع عدم الخلاء
وعدم الخلاء مع وجود الجاوي ان عدم الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لا يتخذ
عن غير فوجود الجووي مع ما هو مع الجاوي ومع المع مع فوجود الجووي مع وجود
الجاوي فيستحيل ان يكون متأخرا عنه وان شئت قلت وجود الجووي عدم الخلاء معا
ولو قدم الجاوي على الجووي لعدم على عدم الخلاء ايضا لان المتقدم على متقدم ولو كان منقدا
على الخلاء لكان عدم الخلاء واجب لذاته واجبا غير وهو محال لان عدم الخلاء واجب لذاته
ولفان ان يقول الشرطية ممنوعة فاناسا في النمط الخامس انا لا يعقل
من عدم العلة على المعلول الا مجرد تأثيرها فيه وانه ليس هناك متصور رابد على ذلك
م ان وقعت المشاهدة على الشرطية فما الدليل على امتناع التالي **قوله** لو كان الجاوي
منقدا على الجووي والجووي مع عدم الخلاء لزم ان يكون الجاوي منقدا على عدم الخلاء
لان المتقدم على المع متقدم قلت لان السلم ان المتقدم على المع منقده بيانه ان عندكم
الجاوي مع العقل الذي هو على الجووي فالجاوي مع المتقدم على الجووي ولم يلزم عندكم
لقدمه عليه فاذن لم يجب ان يكون ما مع المتقدم منقدا فلم لا يجوز ان يقال
الضام مع المتأخر لا يجب ان يكون متأخرا وما الفرق بين الامرين واعلم ان هذا
السؤال انما يتوجه اذا احتجنا في تقرير هذه الحجة الى ادعاء ان المتقدم على المع
منقدم وانما يحتاج اليه لو قلنا عدم الخلاء ووجود الجووي معا حتى يقول بعد ذلك
لو كان الجاوي منقدا على الجووي لكان منقدا على عدم الخلاء لانا اذا قلنا عدم الخلاء
هو غير وجود الجووي سقط عنا ذلك لانه اذا كان عدم الخلاء عين وجود الجووي

دان الحاي المتقدم على وجود المحوى متقدما لا محالة على عدم الخلاء وانما قلنا
ان وجود المحوى عن عدم الخلاء لان الخلاء امر عدوى فعدمه عدم العدم فعدم
الخلاء هو عن ثبوت الملا لمن لغايل ان يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان
عدم الخلاء نفس وجود المحوى لزم ان يكون وجود المحوى واحدا لذاته هذا خلف
هنا على هذا المعام من البحث ثم ان وقعت المناجعة على ان الحاي لو تقدم على
المحوى لتقدم على عدم الخلاء فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان الموقف على الغير
ممكن لذاته فلنا ان السلم ان الخلاء يمنع لذاته على ما مر القول فيه في مسألة الخلاء
ولنرجع الى التفسير اما قوله اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر
عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي يصدر
عنه شي فلا بد وان حصل لشخصه ثم بعد تمام شخصه يصدر عنه اثر وهذا
اشارة الى ان العلة لا بد وان يكون متقدمة على المعلول بالذات **واما قوله** فلو
كان جسم فلن يكون له جسم فلن يكون له كونه لان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة
وجدتها الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها فاعلم ان المراد
منه لما ثبت ان وجود المعلول متأخر عن وجود العلة وجب ان يكون امكان المعلول
مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول سابق على وجود المعلول ووجود
العلة ايضا سابق على وجود المعلول فكل واحد منهما اعنى وجود العلة وامكان
سابق على وجود المعلول فوجب ان يكونا معا وظهر انه لو كان الحاي
علة للمحوى لكان وجود الحاي مع امكان المحوى **واما قوله** لمن وجود المحوى
وعدم الخلاء الحاي معهما فاعلم ان المراد منه ان سن استحالته التالى وهو
ان يكون وجود الحاي مع امكان المحوى وسن ذلك بان قال وجود المحوى وعدم
الخلاء في الحاي معا وهذا ظاهر بل ما ظن لشدة معيبتها ان عدم الخلاء عين وجود
المحوى

الحوى على ما قرناه قبل **واما قوله** فاذا اعتبرنا الجسم الحاي العلة فان معه للمحوى امكان
لان الجسم العلة متقدم في الوجود والوجوب على شخص المعلول فاعلم ان هذا الكلام
ليس فيه الايبان ان الحاي لو كان علة للمحوى لوجب ان يكون وجوده متقدما على
وجود المحوى وان يكون مقارنا لامكان وجوده وهذا هو الذي قرره في اول الفصل
فيكون مكررا والاول حذفه لئلا يشوش نظم الحجة بسببه فانك لو حذفته وضمت
ما بعده الى ما قبله انظم الكلام هكذا لمن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاي معا فلا
اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاي او غير واجب مع وجوبه فان كان
واجبا مع وجوبه لان المحوى واجبا مع وجوبه ولا بد في تفسير هذه المقدمة ان يقال
ان مقارن المقارن مقارن وان كان عدم الخلاء غير واجب مع وجوب الحاي كان
ممكن لذاته وذلك محال فهذا تفسير هذه الحجة فظهر ان شيئا من دلائل الحايوية
اللون على لس من المحويات **واما قوله** واما ان يكون المحوى علة للحاي فهو محال
لان الحاي اشرف من المحوى والاشرف والا فولى لا يكون علة الاخرى الا ضعف
ولغايل ان يقول ايق اهل التحقيق على ان الكلام المبني على الشرف والخسنة
خطابي ابرهاني **ومم وتلييه** لعلك تقول لعل ان علة الجسم السماوى غير
جسم النفس **بقدر** بهذا السؤال ان الارام الذي ذكرته على من جعل جعل الحاي
علة للمحوى لازم على من في قولكم ان علة الجسم ليست جسما ولا جسمانيا فان عندك
علة الحاي سابقة على علة المحوى بالذات واذا كان كذلك فمخض صدر الحاي
عن العلة السابقة لم يكن المحوى صادرا عن علة وحيد بل يلزم تاخر المحوى عن الحاي
واجب بذكر الفرق وتعاون المحوى اذا كان معللا بالحاي فان متأخرا عنه فيلزم
امكان الخلاء فاما اذا كان معللا بالذى مع الحاي لم يلزم تاخره عن الحاي حتى يلزم
امكان الخلاء وانما لا يلزم تاخره عنه لان عدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى

يجب ان يكون مامع المتقدم متقدما ولكن بالذات والعلية فالعلة متقدمة
 على المعلول لكن الذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم على المعلول بالعلية
 وظهور ان لا يلزم من كون الحاوي مفارنا للعلة المتقدمة على المحوى لونه مقدما
 عليه لهذا حاصل الجواب وهو بنا على ان مامع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون
 متقدما وقد عرفت اصل الدليل مبني على ان مامع المتأخر بالذات يجب ان يكون
 متأخرا بالذات والامر من الفرق من هذين المعامير وانه صعب وهاهنا
 بحث وهو ان الشيخ قال واما التقدم الذاتي فانما يكون للعلة لا للمليس بعلة والى
 هذا الكلام نظر ان المتقدم الذي ينقسم الى التقدم بالطبع لتقدم الواحد على
 الاثني والواحد ليس بعلة للاثني والى التقدم بالعلية لتقدم حركة الجسم على
 ما فعول بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس مجرد وعند ذلك نقول
 لعامل ان نقول هب ان مامع العلة لا يجب ان يكون قبل بالعلية لكن لم لا يجوز
 ان يكون قبل بالطبع لاننا بينا ان التقدم بالذات جلت تحته نوعان والاول
 من اسفا احد نوعي احسن اسفا الجنس وسهدير ان يكون الحاوي على المحوى
 بالطبع لا بالعلية عاد الاثرام **ومهم وتنبية** اوله انك تريد فنقول داخر
 على الاصول التي يقرر ان يوحده عين غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه
 هذا المحوى الاخر فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير للجسم الاخر بالذات
 ولكن المحوى معلول **التفسير** هذا هو السؤال الاول بعينه مع الجواب الاول
 فلا فائدة في التظليل **ومهم وتنبية** اوله انك تقول الحاوي والمحوى جميعا يجب
 اعتبارهما نفسهما عمدا حتى الوجود **التفسير** هذا سؤال آخر وتقر به ان
 الحاوي والمحوى كل واحد منهما ملين لذاته واذا كان عدم الخلا ووجود المحوى
 معا وكان وجود المحوى ممكنا لذاته لان عدم الخلا ايضا ممكنا لذاته واجاب

كذا يدل على

في قوله

بان

بان عدم المحوى يلزم منه وجود الخلا مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل
 من الحاوي اولا وانما يكون للسطح الداخل من الحاوي تقدم على المحوى لو كان عمله له حسن
 يلزم المحال واما اذا لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا عليه **اشارة** هذا الكلام
 واحد بعينه بسبب **التفسير** لان الحاوي على المحوى سوا جعلت الحاوي مادته
 وصورته علة للمحوى او جعلت صورته الحسية او نفسه الجسمانية للمحوى لزم
 المحذور وبالكلمة فعلى جميع التفديات يكون الاشكال المذكور عايدا لان العلة مالم
 يتم ذاته استحالة صيرورتها موجبة للمعلول **قل نبين** قد استبان انه ليست
 الاجسام السماوية عللا لبعض **التفسير** لما فرغ من احجة المذكورة صرح
 الآن بالنتيجة المطلوبة وهي انه لا يجوز ان يكون شئ من الاجسام السماوية
 علة لشيء منها تم انه ذكر حجة اخرى على هذا المطلوب ايضا وهي احجة القديمة
 المشهورة فيما بين الحكماء وهي انه لو كان علة لجسم اخر كانت علة اما ان يكون
 هو اياه او صورته او ماما معا ولول باطل لان الهول قابله والشئ الواحد لا يكون قابلا
 باعلاما ولعالم ان نقول ان الشيخ نزع النمط السابع على ان علم الباري سبحانه
 بقر صورته موجوده في ذاته وعلة تلك الصورة هي ذاته وذاته مسطرة قابلا
 وناعلاما وقت الواو الثاني باطل ايضا لان العلة الواحدة للشيء لا بد وان يكون
 ادلا على الاجزاية على ما مر في النمط الرابع واحز الجسم هي الهول والصورة فلو جعلنا
 صورة جسم علة لجسم آخر لكان يجب ان يكون الصورة او اة علة لصورة الجسم للمعلول
 وهو اياه بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل ان يكون الصورة الجسمية علة للصورة
 والهول لان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع وسيميل ان يكون للصورة التي فيها
 علة وضع مع الصورة المعلولة والهول المعلولة ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة
 تفعل بمشاركة الوضع اولاه ثم بيان استحالة محقق ذلك ههنا ثانيا اما الاول

فهو ان يكون القوة الجسمانية انما يظهر اثرها اولاً في محلها ثم فيما يماس محلها ثم في المماس
لما يماس محلها وكل ما كان اقرب الى جاسة محله كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما
كان بعد من محله واذا ظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء والصا فثاثر القوة
فما يقرب من محلها واما بعد عنه لو كان على السوا حتى ان القوة النارية للحالة
في هذا الجسم بسحق البعيد من هذا المحل فاسحق القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم
اول من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان تاثيرها سواء بالنسبة الى كل الاجسام
لم يكن لها اختصاص بشئ من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل
كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لا بفعل الا بمشاركة الوضع
واما الثاني وهو انه ليس بين الصورة التي فرضناها علة وبين الصورة
والهول التي فرضناها معلولين وضع لان الهول في ذاتها غير مختص بخير وضع
والا كانت الهولي نفس الجسم واذا لم يكن مختصه بوضع وموضع استحالة ان يكون
لشئ آخر قريب وبعد بالنسبة اليه وذلك معلوم بالضرورة فثبت ان الصورة الجسم
لا بفعل الا بمشاركة الوضع وثبت انه يستحيل حصول الوضع بينها وبين الصورة والهول
فادن يستحل كونها فاعله لها ولما استحالة كونها فاعله للجسم على ما مر تقريره فثبت
انه يستحيل ان يكون للجسم علة للجسم **ونسرج** الى التفسير **اما قوله** وانت
اذا فكرت علمت ان اجسام انما تفعل بصورها فالمراد منه اذا فكرت علمت
ان الجسم الصواني يستحل ان يكون فاعلا لان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا
يعلم بهذا الطريق ان اجسام لا تفعل الا بصورها **واما قوله** والصورة العامة
بالاجسام والتي هي الله لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها
فالمراد منه ان الصور منها ما كان حالة في الجسم كالجسمية والنارية والهوائية غيرها
ومنها ما لا يكون حاله فيها ولها يكون صوراً كاليه لها كالاتفسر الناطقة للانسان

فانها

فانها غير حالة في بدن الانسان ولكنها صور كاليه فاما النوع الاول ولا تفعل الا
بمشاركة الاجسام على ما مر تقريره واما النوع الثاني فكذلك لان فعلها لو لم يكن
مشاركة للجسم لكان عنياً في ذاتها وفي جميع افعالها عن الجسم فيكون فعلاً كذا **الاشياء**
واما قوله والوسط للجسم بين الشئ وبين الشئ كشم من هو او صورة حتى يوجد ما
اولاً فيوجد بها الجسم فالمراد منه ما يتباه انه يستحيل ان يكون الجسم متوسطاً بين
الشئ وبين ما ليس بجسم **واما قوله** فادن الصورة الجسمية لا يكون اسباباً لهيولات
الاجسام ولا لصورها فالمراد ان الصور الجسمانية والياليه لا يمكن ان يكون سبباً اسباباً
لهيولات لاجسام وصورها واذا كان كذلك استحالة كونها علة الاجسام **واما قوله**
بل فعلها يكون معده لاجسام اخرى لصورها ما يتحدد عليها او اعراض فالمراد منه ان هذه
الصور وان لم يكن علة موثرة ولها معدة للصور والاعراض المحددة فيها تارة
بواسطة المماسية للما التي تسخر مجاوره النار وبالمثل منه كما في باسرات الكواكب وههنا
آخر الامام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان احكامها **المسئلة الثالثة** في بيان
ترتيب الوجود **هداية** و**تحصيل** فبان لك ان خواهر غير جسمانية موحون **التفسير**
المراد من هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود لما ثبت
ان واجب الوجود يستحل ان يكون اكثر من واحد وثبت ان الاجسام السماوية
معلولة لعلة غير جسمانية فمد العقول والاجسام لا بد من استنادها الى الله تعالى
لكن قد ثبت في النمط الخامس ان واجب الوجود يستحيل ان يصدر عنه اكثر من
معلول واحد وذلك المعلول الواحد الممكن الاخو ان يكون جسمًا و اجساميًا والالمان
علة لسائر الممكنات ودر بط ذلك فلا بد وان يكون المعلول الاول جوهرًا عقلياً وان يكون
وان يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وان يكون الاجسام بتوسط تلك العقول
زياده **تحصيل** وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبها **الثاني** لما ثبت ان هاهنا

فانها

مج

ص

عقولا واجسادا فلا مخلوقا ان يقال صدر عن عقل عقل فقط ان سهرى الى آخر العقول
ثم يتبدى السماويات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول مجال لان العقل
الاخير لا يجوز ان صدر عنه الافلاك واحدا لان الواحد لا تصدر عنه الا الواحد وسائر الافلاك
لا يمكن استنادها الى الافلاك الاخر لما است ان فلما لا يجوز ان يكون علمه لفلان آخر والجزر
استنادها الى سائر العقول لانا على هذا الفرض قلنا ان شيئا من العقول لم يصدر
عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم بدت ان الاجسام السماوية
ببندى في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فصدر عن العقل لاول عقل وفلك
ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر الى اخر المراتب ولغايل ان يقول لم لا يجوز ان
يقال صدر عن العقل لاول عقل واحد فقط ثم عن ذلك الواحد واحدا الى الالف
والشرح حيث لا يصدر عن العقل الواحد ثم بعد ذلك يوجد عقل يصدر عنه عقل
وفلك ثم عن ذلك العقل عقل وفلك اخر وبالحكمة يكون في اول الامر عقول كثيرة
نازلة من غير افلاك ثم يكون عقل وفلك ثم بعد عقول كثيرة من غير افلاك
ثم من بعد عقل اخر وفلك اخر وعلم هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية
متساوية للعقول **زيادة تحصيل** من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقل
التفسير لما است ان العقل لاول لا بد وان يكون مبداء الجوهر عقلي وجرم
سماوي وقد عرفت ان المعلولين الصدران عن العلة الواحد الا لما فيه من
الكثرة فسعى ان يعرف الكثرة التي في العقل لاول لكن لاكثره فيه الا انه يمكن
بذاته واجب بالاول وانه بعقل ذاته وبالعقل لاول فيكون يكونه واجبا به
علة لشيء وبما له من ذاته وهو ممكن علة لشيء اخر والاستحالة في ان يكون
في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته فلا امتناع في تقويمه
بالمقومات وكيف لا نقول ذلك وهو ممكن بذاته واجب بغيره ثم ادا طهر
هذان

عاقلا لاول

هذان الا اعتباران في العقل لاول وجب استناد العقل والفلك اليهما ثم يجب
ان يكون الامر للضرورة مبداء المعلول الصوري والامر لا يشبه بالمادة علة للمعلول
الاشبه بالمادة فيكون لكونه لها موقفا للاول واجبا به علة للعقل الثاني وبالاختيار
الاخر وهو كونه ممكنا بذاته علة للفلك واعلم ان هذا اللام او هن من بدت العنكبوت
وهو كيك جدا وقد استقصينا اللام في شرح ركائهم في سائر كتبنا الا انا نشير
ههنا الى بعض النكت ومقول كلام الشيخ في هذا الفصل مخرط في هذا الباب
وفي سائر كتبنا لان كلامه مشعر بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل لاول لما فيه
من الممكن لذاته والوجوب بغيره وانه لا يصدر عقل نفسه وعقل غيره ولقد كان
من الواجب عليه ان يفصل القول فيه وبتن ان مصدر المعلولين هو الممكن والوجوب
او علمه بذاته وعلمه بعلمه فان الجملة عن لاقه هذا الموضع اصلا ونحن نكلم بعون الله
ويومئذ على القسمر معا فيقول **اما الامكان والوجوب بالغير والوجود**
شيء من هذه الثلثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلو جوه الاول ان لا يمكن ليس
امرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون عليه للوجود اما الصغرى فقد مر تقريرها
في المطامح المس والذى نزيد لآن ان يقول لو كان لا يمكن امرا وجوديا
لان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل والامكان واجب الوجود
الثمن والحد وايضا فلان لا يمكن صفة معقولة الى الموصوف والمفترق الى الغير
لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما ان يفترق الى علة او لا يفترق فان لم يفترق
فقد اسعنى الممكن عن العلة وذلك سيد باب اثبات واجب الوجود وان يفترق
بعلمه اما الثاني واما العقل لاول واما شيء ثالث والاول باطل لان الثاني علة
لو جود العقل لاول فلو كان ايضا علة لو جود لا يمكن لان قدر صدر عنه تعالى
معلولان وذلك سدم فاعده هذا الباب والثاني ايضا باطل لان علمه الشيء الموجود

عاقلا

الوجود مقدمة بالوجود على المعلول عندهم ولو كان العقل لاول علة لامكان نفسه
 لزوم ان يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غير وامكانه
 من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير والمثلث اصواب لانه ما عدا الباري والعقل
 الاول معلول للعقل لانه اول فيكون معلول العقل لانه اول علة لامكانه فيلزم ان يكون
 امكانه متاخرا عن وجوده مراتب وهو محال فثبت ان لا يمكن ان يكون امر وجوديا
 واما بيان الكبرى فهو ان العدم الصريح يستحيل ان يكون علة للوجود او جزءا منها
 اذ لو كان ذلك لجاز استنباط جميع الممكنات الى العدم الصريح وهو بسد باب اثبات
 واجب الوجود فهذا برهان باهر فاهر علان ان لا يمكن لالموجود ان يكون علة لوجود
 الفلك واي عاقل يجوز ان يقول المنقضى لوجود هذه الاجسام للعظمة مجرد وصف
 عدمي لا يثبت له اصلا والعجب ان هؤلاء انفقوا على انه لا يجوز ان جسم علم الجسم
 آخر وعللوا ذلك بان الجسم مركب من الهبول والصورة والصورة لا تفعل الا مشاركة
 الهبول والهبول قد انما قابل ولا معنى للقبول الا لا يمكن فلاحل ما بين الجسم وبين
 الامكان من هذا النعلق بالغير يخرجوا الجسم من ان يكون له صلاحية العلية
 والناشر ثم جاوا وجعلوا نفس لا يمكن علة ما هذا الا من النعسف الشديد
 الحجج الثانية ان الادلة الدالة على ان الوجود في الموجودات امر واحد وان
 الجسمية في الاجسام واحد فهي ايضا الدالة على ان لا يمكن في الممكنات واحد وقد تقرر
 في بدايه العقول ان جسم الشيء جسم مثله ولو صح امكان ان يكون علمه لشيء لصلح
 كل امكان ان يكون علمه لشيء فاذا صلح امكان العقل لاول لان يكون علمه للفلك
 لاول ولنصلح امكان ذلك الفلك نفسه وحينئذ يكون الفلك موجودا لانه دارج
 عن كونه ممكنا فاحاصل ان لا يمكن لو كان علة لشيء لوجب ان لا يكون الوجود
 موجودا ممكنا ولما كان التالي محالا فالمتقدم مثله واما ان مجرد الوجود لا يصلح

للعليم

للعليم فالامر فيه ايضا كذلك لان وجود كل شيء يتناول وجود غيره ولو صلح وجود
 لعليم لصلح لوجودها واما كونه واجبا بالغير فهو ليس بصفة ثبوتية والالوان
 ممكنة لان وجوده بالغير اصنافه عارضة بالنسبة الى الغير والاضافات متاخرة
 وممكنة فلا بد لها من سبب فيكون وجوده زائدا عليه ولزم التسلسل وظهر
 انه لا امكان ولا الوجوب بالعرض لعليم واما الاحتمال الثالث وهو ان
 جعل لكون العقل عاقل لذاته وعلته علة للمعولين المذكورين فقد دللتنا في شايه
 كتبنا على ان علمه بذاته وغيره لا بد وان يكون زائدا على ذاته وحينئذ يعود
 البحث عن علم ذلك الزائد ونسأعد لان علم الشيء بنفسه وبغيره قد
 يكون نفس نفسه في الجملة ونقول علم العقل لاول بنفسه وبعلمه
 اما ان يكون نفس نفسه او زائدا عليها فان كان لاول معلوم انه لا كثرة فيه الا
 الامكان والوجود والوجوب وحده يعود ليراسي كاللاول وان كان زائدا عليه عاد
 الطلبة حصول علة ذلك الزائد اشكال آخر هو ان كل علم من تعلقات معلوم
 واحد من وجه واحد فما مثله لان العلم عندكم صورة مساوية للمعلوم فاذا كان
 المعلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال ان يكون علم
 العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علم لعقل اخر لا يحال ان يكون الاشياء
 المتساوية مختلفة في اللوازم ولادافع لهذا السؤال الا ان المعلول لا يعرف علمه
 لا يعرف تلك العلة بنفسها ثم ان وقعت المتساوية علم ان هذه الاعتبارات
 صلاحية للعليم ولها غير كافية وذلك لان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب
 من الهبول والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص
 والوضع الخاص وما جملة فله من كل المفولات العشرة نوع او انواع فلهذا الصور
 لا الكثرة ان اشدها الى جهة واحدة في العقل الاول او جهتين لزم ان تنسب الكثرة

من واجد الى الجهة الواحدة وهو يقض هذه القاعدة والاساس ولنكتف بهذا
القدر من الاشكالات **وليس** مرجع ال تفسير المتن **اما قوله** فانه معلول
والامانع من ان يكون هو مفعوماً من مختلفات ففيه اشكال لان عنده علمه الشيء المراد
ابد وان يكون علة اولاً لاجزائه ومقوماته فلو كان المعلول الاول مقوماً
من المختلفات لوجب ان يكون الباري تعال علة لتلك الامور فيكون قد صدر
عنه اكثر من الواحد وذلك يهدم ادلتهم الا ان يقال انه علة لاحد اجزائه الماهية
فقط وبواسطته يكون علة للماهية لكننا نقول **الحق** الاخير من الماهية
ان لم يكن مفعول ال علة اصلاً لان واجب ال ذاته وهو محال وان افقر اليها فاما ان
يكون تلك العلة هي الجز الاول الذي صدر عن الباري فحينئذ يكون معلول الباري
هو احد الجزين والجز الثاني معلول معلوله فلو كان المعلول الاول شيطاً فيمنع
بقوته عن المختلفات وقد فرضنا انه لا يمنع هذا خلف او شيئاً آخر وهو ايضا محال
لان ما عدا الباري وهذه الماهية المركبة من هذين الجزين معلول هذه الماهية الكلية
فلو جعلنا شيئاً آخر علة لاحد جزئها لكننا قد جعلنا شيئاً من معلولات المعلول
الاول علة لاجزائه وهو محال وطهور انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول
مركباً من المصومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما جئنا به لانه لو كان
لذلك لان العقل الاول الداخل فيه مركباً من الحس والفصل وقد بينا انه محال
واما قوله كيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره وواجب فاعلم انه يشبه
ان يتأون المراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها من ان المعلول الاول
لا يسمع ان يكون مركباً من المصومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جداً لان امكان
الشيء صفة اصافية عارضة لما هيته والوجود ايضا صفة عارضة ولشئ العوارض
الخارجة لا يصفى لشئ في الماهية فان الباري له صفات اضافية كثيرة عارضة

لذاته

لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته منقومة من امور مختلفة ولان الشيخ اعترف
في النقط السابع من هذا الكتاب بان يعقل الباري للاشياء الكثيرة لانه ولم
يلزم من كثرة تلك اللوازم وقوع الكثرة في ذاته فظهر ان الاستدلال بالكثرة الحاصلة
من البرهان والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح اللهم الا ان يقال انه ما
عنى بالماهية الامر الذي هو معرض الامكان والوجود بل المجموع الحاصل من تلك
الماهية ومن الممكن والوجود والاشكال ذلك المجموع مركب وفيه كثر وكثا
فغنا مثله هذه الكثرة في ان يكون مصدراً للمعلولات الكثيرة في حاصلة لذات
الله تعالى ان ذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب الكثير والاضافات الكثير
حصلت هناك كثرة جداً فلم يجعل ذات الله تعالى مصدراً للمهمات الكثيرة
واما قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدلاً للخاص الصوري والامر الماشبه
بالمادة مبدلاً للمكان المناسب للمادة فاعلم انه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة والى
عقل عليه في تاييد كفته هو ان الاشرف تابع للاشرف مع انه هو الذي قال في كتاب
الشفاء اذا رايت الرجل النعيمي يقول هذا شريف وهذا خبيث فاعلم انه قد
حلت قلبت شعري كيف اسجان اسمال هذه المقدمة الخطايم في هذه المباحث
العلية **واما قوله** وكوزان يكون للاخر تفصيل ايضا الامر من الماهية سبباً
يصرياً بصوره ومادة جسمية فاعلم انه لم يذكر في العقل الاول الا من حيث انه
لم يدر انه واجب بغيره ثم جعل الوجوب بالعرض على العقل الاول بقى ان يجعل
الامكان علة للفلك لكن الفلك مركب من الهيولى والصورة وبها يوجد ان
فلا بد وان يكون في الفلك الاول تشبهاً له فانه لم يذكر كما ههنا على التفصيل
وذكرت ساير كتب ان كونه ممكناً لذاته علة لهيولى الفلك ولونه موجوداً علة
لصورته واما لونه وجوبه بالعرض في علة للعقل الثاني ويستعمل هذه الاعتبارات

الامر الماشبه

الاشرف

بالتسلب **ومهم وتلبيبه** وليس اذا قلنا ان الاحلاف الماوي الاعراض
الثقبي من الناس من اورد على الترتيب المذكور المدلول وهو انكم لما
 جعلتم امكان العقل بر اول وجوده عمله لصدور عقل وفلك عنه هذا الامكان
 والوجود حاصل في العقل الاخير فوجب ان يصدر عنه عقل آخر وهلم
 جرا الاما لانها به له فاجاب باننا اذا قلنا المعلولان المختلفان البروان
 ينشبتا الى هذين الاعمار من في العلة والموجبة اللب لا ينعكس عليه فلا يلزم فلا
 يلزم ان يقول هذان الاعتباران في العلة لا بدوان بلون مصدر للمعلولين المختلفين
 ثم كلفه هو ان لا عقل مخالف بما هيته ساير العقول واذا كان كذلك من المحتمل
 ان لا يكون ماهية عقل بحيث يفيض معلولا وما هيته العقل الاخير بلون مخالف لما هيته
 العقل الاول فلا يفيض ما فيه من البرامكان والوجود شيئا ولعل ان يقول فاذا لم يجب
 من حصول البراعتبار من في العقل الاخير حصول المعلولين معه فلم لا يجوز ان يقال
 العقل الاول وان حصلت الجسمان فيه لكن الماوي عليه للمعلولين بل حصل عنه عقل واحد
 ومن ذلك الوجود عقل آخر وهلم جرا على هذا ما سأل الله ثم بعد ذلك يوجد العقل
 الذي يصدر وجوده وامكانه عقل وفلك ثم ان العقل الذي هو عمله للفلك
 الاخير لم يصدر عنه فلك لكن يصدر عنه عقل وهلم جرا الى ما لاها به له واكمل
 فالعقول المساوية للافلاك بلون مجبوته بالعقول المفردة او بلون الامر
 لذلك في احد الطرفين او بلون الامر لذلك في بعض الوسائط دون البعض وعلى
 هذا التفسير يطل ما ذكره من ان مراتب العقول حسب مراتب الكواكب
 وعلى هذا السؤال قد مر ذكره مرة لنا اعدناها لانه فان له مزيد بوجه على
 كلام الشيخ فهنا **فك كيمي** فالاول يبدع جوهر عقليا كحقيقة **الثقبي**
 العرض ان سنن بعينه ترتيب العقول والسموات فقال الباري يبدع جوهر
 عقليا

٩٢

عقليا وهو كحقيقة مبدع لان الباري يحيا عطاءه الوجود من غير توسطه شي
 لامادة ولا زمان ولا غيرهما ثم يصدر عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وكذلك ذلك
 العقل يصدر عنه عقل آخر وفلك الى ان ينهي الجوهر عقليا لا بلون عنه جرم
 سماوي ولعل ان يقول قد بينا انه لا سبيل للم الى القطع بانه صدر
 عن العقل بر اول عقل وفلك واعلم ان قوله الاول يبدع جوهر عقليا وسوسطه
 جوهر عقليا وجرما سماويا لا يعنى به ان الباري سبحانه وتعالى اثر في وجود العقل
 التلاني حتى يكون الموتر والموجد للعقل الثاني هو التلاني تعالى بواسطة العقل
 الاول بل الموتر في العقل الثاني هو العقل بر اول وقوله ان الباري موثر موثر
 فيه بتوسط العقل بر اول كلام مجازي حقيقة ما ذكرناه **اشارة** ويجب ان
 يكون هبوط العالم الغصري لازمة عن العقل الاخير **النفسي** لما تكلم وكيفيه
 صدور السموات عن عملها اراد ان يتكلم في نفسه وجود العناصر واعلم ان العقل
 الاخير عندهم الذي سموه بالعقل الفعال ليس هو العقل المدبر لكن القمر
 بل العقل الفعال معلول العقل المدبر لكن القمر وهو على هبوط عالم اللون
 والفساد ولا يجوز ان يكون هو وجوده مستغلا بعلم صورها لان الاجرام الغصرية
 قابلة للتلون والفساد فلها هبوط مشتركه ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك
 الهبوطات على السواء فليس بان يكون سببا الاضاف بعض الاجسام بالناوية **بعض**
 بالارضيه اول من العكس وان نسبة جميع الهبوطات الى جميع الصور على النسوا
 ومع النسواوي فلا يمكن الرجح فاذا نبتو قف فيضان الصور عن العقل الفعال
 على ان لصير المادة لقبول بعض الصور ثم من استعدادها لقبول شايها
 في فانه اذا شرح لما استغلا كانت تلك الصور اول بالفيضان ثم لا بد من سبب
 تلك الاستعدادات المختلفه ولا سبب لها الاحرام السماوية سبب ما يلي همة

٩٣

المركز الى ما يلي حده المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناه ان الاحسام التي داخل
كرة القمر لا بد وان يكون بعضها في المركز وبعضها في المحيط والذي يكون قريبا من المحيط اولى
باللطافة والحركة والذي يكون قريبا من المركز اولى بالكثافة والبرد فاخلاف الاحسام
في قوت بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو لاجل هو الذي لاجله استعدت تلك الاحسام
لتلك الصور المختلفة **واما قوله** وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان
فطنت كمثلها فالمراد ان اختلاف الاحسام في القرب والبعد عن المركز لا يحمل ان يكون
سببا لاختلاف استعداداتها للصور المختلفة فكذا ان يكون امورا اخرى سببا لتلك
الاستعدادات المختلفة مثل الضياف تلك الاختلافات الى طبائع كرات اربع من
الافلاك او كواكب اربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الجملة ولكن الجرم فيها
ونفصيل القول فيها معذر **واما قوله** وهناك يوجد صور العناصر وحسبها بحسب
اختلاف سببها من السماوية ومن امور منبعثه من السماوية امتزاجات مختلفة
الاعدادات لقوى يعدها فاعلم انه لما تكلم في كيفية استناد العناصر الاربعة الى
عللها اراد ان يتكلم في المفيض لامتزاجاتها وما ذال الا لاختلاف سبب السماوية اليها
فان السمت اذا قربت من سمت الراس سخن الهواء واذا بعدت منه برد وحصل بسبب
الحر والبرد امتزاجات مخصوصه مذكورة في العلوم الخروية وهما هنا بحث وهو
ان المفيض لهذه الامتزاجات لا يجوز ان يكون قوى منبعثه من جرم الفلك لان الافلاك
عديم بشايط محلم كل جانب منه مسيا وحلم ساير الخواص واذا كان كذلك لم يلزم حركه
الفلك واختلاف سبب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفة بل المفيض لهذه الامتزاجات
قوى منبعثه من الكواكب سوا ذات محسوسة او غير محسوسة لان طبائعها مختلفة
ويختلف سببها الى العناصر بسبب حركات اكرها ولهذا السر اضاف الشرح اختلاف
احوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماء **واما قوله** امتزاجات مختلفة الاعدادات

لقوى

لقوى تعدها يعني به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم بتلك الكيفية المرجح
لقبول قوى مخصوصه عن واهب الصور بعد حصول تلك الاستعدادات **واما قوله**
وهناك بعض النفوس التباينه والحيوانيه والناطفه من الجوهر العقل الذي
يل هذا العالم فالمراد منه ان عند حدوث الامزجه بعض النفوس المثلث من
الفعال المدبر لهذا العالم **واما قوله** وعند الناطقه نفس يرتب وجود الجواهر
العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنيه وما نلها من افاضات العاليه
والمراد ان النفوس الناطقه في اخر مراتب الجواهر المجرده لحاجتها الى الاستكمال بالآلات
البدنيه والاستفاده من الافاضات العاليه وهذا اللام بحث عن احوال النفوس
وحارج عن لبعده درجات المعلولات فهذا هو الشرح وههنا شك في موضعين
فلندبرهما لردول **اما** وقفنا صدور الصور العنصريه عن العقل الفعال على
حدوث الاستعدادات العامه في المواد العنصريه واستندنا هذه الاستعدادات
الى اختلاف الاحوال السماويه **معقول** هذه الاستعدادات اما ان يكون امورا
ثبوتيه او لا يكون فان كانت امورا ثبوتيه وقد استندناها الى الاجرام السماويه
فيتمد فلا عجزنا بان اختلاف الاحوال السماويه صالحه لان يكون موثقه في حدوث
اشياء واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان هذه الصور العنصريه اما حصلت من
اختلاف لراحوال السماويه حتى يقع لراستغناء عن استنادها الى العقل الفعال **ايقال**
الفرق هو ان الصور الجسمانيه انما يقع مشاركه الوضع وقد عرفت ان الوضع مع الله
والصور الجسمانيه محال فلا جرم سيجل ان يكون صور جسميه على الجسم واما الوضع
مع الجسم القابل للاعراض والصفات يمكن فلا جرم كان ناسخ الجسم في ثبوت هذه الاحوال
ملنا معقول **لانا نقول** هل يمكن استناد جميع الصفات والقوى
والاعراض الحاصلة في علمنا ما عدا الصور الجسمانيه الى الاجرام العلكيه وانتم لا تقولون به

واما ان لم يكن هذه الاستعدادات امورا ثبوتية كان حال المادة حال حصول
دلائل استعداداتها عند عدمه واذا كانت احوال متساوية في الازمنة كلها احوال
حصول المرحح الساني هو ان العقل الفعال لما كان سببا لحصول جمع الصور والفكر
في هذا العالم فقد صدر عنه انواع غير مناهيه وهذا قدح في اصل هذا الباب وهو
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة لاثريها في ماهية المعلول
فان كون السواد شواذا مثلا لو كان لعله لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند
فرض عدم تلك العلة وهو محال وانما اثريها في وجود المعلول والوجود من حيث
هو وجود امر واحد نوعي واما ماهية الواحد النوعية انما تعدد لتعدد
القوابل لكن حصول الشيء العاقل شاخرا عن حصوله في الوجود حين حصل عن العقل
الفعال لم يكن متعددا فلم يصدر عنه اكثر من واحد بل انه صار متعددا بعد
صدوره عنه وذلك بعدح في العرض انا نقول هذا العدر باطل من وجوه
براول لا سلم ان العلة لاثريها في ماهية المعلول قوله لو كان لها ثاثير في كون
السواد سوادا اخرج السواد مثلا عن كونه سوادا عند فرض عدم علته قلنا
هذا باطل لانا اذا فرضنا علم علم ماهية السواد فلا نقول السواد مع انه سواد
خرج عن لونه سوادا بل يقول لانه لا سقى السواد اصلا وهذا الكلام لاثنا في
تحقيقه هو ان الذي ذكره لوصح لكان حمله واردا في الوجود انه يقال لو كان للعللة ثاثير
في وجود الشيء لكانا اذا فرضنا عدم العلة وحب ان لا سقى الوجود وجودا فان
التموا ذلك وقالوا لاثاثير للعللة في الوجود بل جعل الماهية موحوده فنقول
العللة انما ان يكون لها ثاثير او لا يكون فان كان لها اثران الكلام المذكور في الماهية في الوجود
عائدا فيه تعيين وان لم يكن له اثر كان ذلك قدحا في كونه علة ثم الذي يدك
عل انه ليس ثاثير العلة الموحدة في الوجود وجود بل وفي الماهية ايضا ان الوجودات

متساوية

متساوية وحكم الشيء حكم مثله فلو كانت النارية علمه لوجود السخونة فقط الكونها
سخونة والماموت في البرودة لان لونها برودة وجب قيام المبرد عند قيام المسخن
وبالعكس لان المقضي والاثروا جدرهما جميعا وما به الاختلاف غير داخل الاثر
ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة ثم ان وقعت المساعدة على صحة هذه
القاعدة الا انا نقول اذا صححت هذه القاعدة فلم لا يقولون بان الله هو
المبدع لجميع الموجودات ملون الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد والاختلاف
والتعدد فانما حاسن بل بعدد القوابل وعل هذا الوجه تسقط ما ذكرتموه من الشطرات
واعلم ان من الناس من احاب عن اصل هذا السؤال فقال الدلالة انما دلت
عل ان الواحد من جمع الوجوه لا يصدر عنه الا نفل واحد الا عند تعدد الالات
لان افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد فان العقل الفعال فاما الله تعالى فهو
المبدع لجميع المخلوقات ولا يكون موثرا فيه بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق ويمكن
ان يحاب عن هذا الجواب بان المادة لا تكون جزوا من الموتر لا سماعا عندهم واذ كان
لذلك مفهوم ان العقل الفعال فاض عنه على القابل الفلاني كذا عن مفهوم انه فاض
عنه على القابل الفلاني لانا الاخرى اخر وحينئذ يلزم وقوع الكثير في العقل الفعال
الثالث هو انما لما اضفتم هذه الجواهر الارضية الى تلك الاحوال السماوية
فلك الاحوال لكونها حادته يستدعي سببا اخر وسببا بان كانت سابقه
عليها كان السابق على الشيء المعدوم عند وجوده يصلح ان يكون علة سوار كانت
علمه موثرة او معدة واذا جوزتم ذلك اسد علم باب اثبات الصانع فاننا
في البرط الرابع انا لجوزنا اسناد الممكن الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يتمكن
العلاسه المحجوزون لوجود جوات الاول لها من اثبات الصانع وان كانت موجوده
معانته حالته فانك مفقورة الى اسباب اخرى ويكون الكلام فربا كالكلام في براول

مفوض الوجود علل ومعلولات لانهاية لها دفعه واحده وهو محال ولهذا السؤال
مريد بقدر ذكرناه في شايير الكتب الفلسفية والكلامية وهذا آخر الكلام في هذا الفرط
وبالله التوفيق **الفرط السابع** في التجريد وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
في كيفية مراتب الوجود **قلبية** بامل لف ابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى
الى الهبوط **النفساني** هذا الفصل مطلوب بان فالاول كيفية نزول الموجودات
الى الاخر فالأخسر ثم كيفية صعودها مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما النزول
فالاول الموجودات هو الله تعالى وهو لاجل الاشرف بل هو اجل من ان يضاف اليه شيء
بانه اجل منه تعالى وبعد عن نقصان الاعمال والانظار ثم يليه للعقول ثم للنفوس
السمائية ثم لاجرام الفلكية ثم العنصرية ثم ما فيها من الصور ثم الهبوط والهبوط الى
الجواهر لانها شرب بالقوة لا بالفعل واما الصعود فان الهبوط التي لنا انما ينصف
باجسيم ثم بالصور النوعية ثم باحد في التركيب فنكسر ما فيها من سور الضاد ومحمد
فيها مشاهمة ما بالاجرام السماوية في الاعمال والبعد عن الضاد ثم يقع فيها مرتبة
النبات ثم الحيوان ثم الانسان ودلالة حصول نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب واجزا
ان يصير عقلاً مستغاداً وهذا كآخر درجات الانسان معايقاً لأول درجات الملائكة
المطلوب الثاني ان النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب
دليلنا احد ما ذكره في هذا الموضوع وهو انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل
الصور العقلية عرجالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن ذاتها وجوهرها بل تعلقها به لان
هو آلة لها في التساب الكالات وتثبت ان العلة الموشى في وجود النفس الناطقة هي
الجواهر العقلية فاذا فسدت الجسم فقد فسدت الحاجة للنفس في وجودها اليه مع ان
العله الموشى في وجود النفس باقية واذا كان كذلك وجب بقا النفس بعد فسداد
البدن وهذه الحجة هي التي ارتضاها صاحب المعبر في بابها وطول نفسه في تقريرها

الحجة

الحجة الثانية في ان النفس الناطقة غنبية في ذاتها وتعلقها بها عن البدن وفيه
فصول **نصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استغادت مللة للاتصال
بالعقل الفعال **النفساني** انما سمى هذا الفصل بالتبصرة لانه يشمل على ان النفس
غيرها البدن وعرجاله فيه فكان لا لسان عني عن دونه نفسه حتى اشبهه به
غيره وهذا الفصل سبب لان يصير بصيرا فلذلك سماه بالتبصرة ثم نقول
لما بين بقا ذات النفس بعد فسداد البدن شرع بعده في بيان ان عاقلينها المعقولانها
باقية ايضا بعد فسداد البدن للحجة المدلولة بعينها في المسئلة السالفة وهي القابل
للصور العقلية جوهر النفس ومما موجود ان بعد فسداد البدن ومتى كان الفاعل
والقابل موجودين لا كانا من غير تغير اصلا وحب حصول الاثر وبقا تلك العاقلية
بعد موت البدن لمن ههنا سؤالا وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس
وان العاقل هو العقل وللمن لا يجوز ان يقال يعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها
لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما اراد دفع هذا الاحتمال ذكر ادلة على
ان النفس الناطقة في ذاتها وتعلقها المعقولانها غير محتاجة الى شيء من الالات
البدنية فمن تلك الادلة انها لو عقلت بالذات لان كافتراض الآلة اختلال وكلال
وجب ان يعرض للقوة ايضا للال والسالى كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الشيء متى كان محتاجا الى غير ما كان كلاله المحتاج اليه موجبا لخلل المحتاج لانه
لو استمر حال المحتاج على نفع واحد سوا كان اختلال المحتاج اليه او لم يخل قبح
ذلك احتياجه اليه وبيان كذب الثاني ان البدن باحد زمان الكهولة في الخطاط
والنقصان مع ان القوة العقلية ربما قويت في ذلك الوقت فعلمنا انه لا يلزم من
اختلال البدن اختلال حال القوة دائما فان قيل ليس ان الانسان في آخر الشيخوخة
يهرخرقا وسفص عقله فههنا اختلت القوة العاقلة لاختلال البدن اجاب

بانا اذا قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لاحلت عند اختلال البدن فاذا
لكنها اخلت عند اختلال البدن لنا قد استثنينا عين التالي وانه غير منتج اقا
لورايينا في بعض الاحوال انها لا تخل عند احلال البدن حتى قلنا لذاتها ما اخلت
عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لقيض التالي وانه منتج بفيض المقدم ويمكن
ان يقال انا لا جعل نال الشرطية مطلقة اي لا يقول لو كانت القوة العاقلة بدنية
اخلت عند اختلال البدن بل يجعلها دائمة ويقول لو كانت بدنية اخلت
عند اختلال البدن دائما كما بينا بالحجج ثم انه لا يلزم من اختلالها في بعض اوقات
عند اختلال البدن ان يقال انها اخلت عند احلال البدن دائما وظهر انه لا يلزم
بما ذكره صدق استثناء عين التالي مع انه لو صدق ذلك لم يكن منتجا والجواب
الحكي ان الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته لعلل مختلفة فاختلال احوال القوة العاقلة
مكون ان يكون لاختلال مجملها الذي هو البدن ومكون ان يكون لذلك بل لا شغلا
شديدا في البدن واستغرابها فيه بمنعها من ان ينفع لفعل نفسها واذا اخلت لمران
سقط ما ذكره فهذا تمام الكلام في تقرير ما ذكره ليعلم ان يقول لم يجوز
ان يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر في بقائها على كمالها بقا البدن على حد معين
من الصحة فاما ما ادعى ذلك للحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء نال القوة
العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشحوخة والنقصان كما حصل في زمان الكهولة
نقصان واقع في الامر الزايد على القدر المعبر من الصحة في بقاء نال القوة العقلية
فلا يلزم من النقصان كما حصل في زمان الكهولة نقصان في القوة العقلية
واما في آخر الشحوخة لما وقع لاختلال ايضا ذلك القدر المعبر لاجرم اخلت
القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا لسقوط الاستدلال وما حقق
ذلك هو ان المعتبر في بقا القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لو اخل ذلك
المقدار

المقدار لما عرفت القوة الحيوانية والزايد على ذلك القدر غير معتبر حتى ان تلك الزيادة
سواء وجدت او زالت فان القوة الحيوانية باقية واذا جعل ذلك القوة الحيوانية
التي هي حسانية بالاعتاق فلم لا يجوز القوة العاقلة لا يقال هب اننا ذكرتموه
بغيره لكننا قد نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن ان
حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لانا نقول بهذا ايضا وارجو ان
ذات النفس الماطقة موجودة في الاحوال كلها واشتغالها انما يكون لسبب القوي
البدني فكيف حصلت في زمان اختلالها فعلمنا ان هذا الاشكال متروك والجواب
عنه على القولين وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت العلوم الكثيرة للقوة العاقلة
والقوة العاقلة باقية على كمالها وقوتها فتعبر القوة العاقلة بذلك العلوم فلا جرم
صارت في هذه اكمال الشرعيات والكل **زيارة تبصرة** تأمل ايضا ان القوي
الغاية بالابدان بلها تكرر الافاعيل **الثقب** هذه حجة اخرى على ان القوة
العاقلة في ذاتها وفي تعقلاتها غنية عن البدن وتقرر بها ان القوي البدني لها
خاصتان احدهما انها تكرر لمرات في حال القوة سيما فعلت فعلا بعد فعل
على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وتبينهما القوي البدني لا يشعر بالمدرك
الضعيف حال شعورها بالمدرك القوي فان الباصرة لا يدرك الشعلة في معاملتها
السمسم والسامعة لا تسمع الصوت عند سماع الرعود والبوقات وكذا القول
في سائر الحواس واذا انت ذلك فنقول انا نرى احوال القوة العاقلة بخلاف
سائر القوي في هذين الامرين فانها لا تثل عند كثرة التعقلات بل لاها لما عقلت
الكثرات قوتها على تحصيل سائر المعقولات اكثر وادراكها للمعقولات القوية
لا يمنع من ادراكها المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة عريضة الجانيه ولقائل
ان نقول القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوي فلم لا يجوز اختصاص



احد النوعين من خاصيات لا يوجد في سائر النواع وان كانت القوى باسرها مع اختلافها
مسرلة في انها جسمانية فان لم اشياء مختلفة بالماهية لا سببدا شتراتها في الزم
واحد وايضا فلا نسلم ان القوى الجسمانية المدركة لا يدرك الضعيف حال ادراكها
فان القوى الخيالية حال ما سجل البحر والجبل والشمس يتخيل البقعة والذرة ايضا فلسنا
نسلم ان شيئا من القوى المدركة جسمانية على ما مر بمره في النمط الثالث
زياده تبصرة ما كان عمله بالالة ولم يكن له فعل خاص **النفس** هذه حجة
ثالثة على المطلوب المدور وعبرها ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة
الالة لما ادركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا الاله والنوال الثلثة باطله فالمقدم
باطل بيان الشرطية من وجهين **اول** ان القوى الجسمانية ادراكها بواسطة
الالة لا جرم ما ادركت ذاتها ولا ادراكها ولا الاله فلذا ههنا الثاني ان الاله سجل
ان يكون متوسطة بين الشئ وبين الشئ وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه
وبين ادراكه لتلك الالة والالات تلك الالة متوسطة بين نفسها وبين غيرها
وهو محال واذا استحال ان يكون لالة متوسطة بين القوة والضعف وبين
هذه الامور الثلثة وكان ادراكها لا يتم الا بواسطة الالة وجب استحالة كون
القوة مدركة لهذه الامور الثلثة فثبت صحة الشرطية واما فساد النوال
فظاهر فانا نعلم بالضرورة ان قوتنا العاقلة يدرك نفسها والجسم الذي يدعى
كونه آله لها وهو القلب والدماع فقلنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة في تعقلها الى شئ
من الآلات وربما جعلوا هذه المقدمة صغرى وضموا اليها كبرى وهي ان كل
ما كان غنيا في فعله عن لالة كان غنيا في ذاته عن تلك الالة لان الموجود به جز
من الموجود به فاذا ثبت بمراسنة عن تلك الالة في اصل الموجود به فلا يثبت
الاستغناء عن تلك الالة في الواحد به فان اولي واذا استهانان المقدمتان لنسب
لوزن

الكتاب

كوت القوى العاقلة غنيه في ذاتها وفي عاقلتها عن البدن ولقائل ان يقول
هسا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانها ان يتفكر ان يكون
الامر كذلك فانه لا يتوقف صحة اقتضائها بادراك الاشياء على تعقلها بالجسم والحجة
التي ذكرتموها لا يفيد واحدا منهما اما **الاول** فلانا نقول ان قولكم
القوة العاقلة تفعل بواسطة الالة كلام مجمل وعندنا القوة العاقلة عرض حال البدن
ولهذا العرض هو المتعلق بنفسه وسائر المعلومات ويعنى بهذا المتعلق النسب
الخاصة التي يملكها فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور ولادراك علم الاحوران
يكون الامر كذلك فليس قسما هذا العرض اذا كان مسفلا بالمتعلق بالمعلومات
وجب ان يكون مسفلا بداته قائما بنفسه طالبنالم بالدالة عليه فان عولتم
على حدث الموجود به والموجود به فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط
السادس واما الثاني فهو يقول هب ان القوى العاقلة موجودة قائمة
بالنفس ليست بجسم ولا جسماني وللمن لا يحوز ان يكون شرط امتان الصافه بالعالم
والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم انه ليس بشئ ما ذكرتموه ما يبطل هذا الرخال
وطهران الذي ذكره كلام خطابي البرهاني **زيادة تبصرة** ولوداب القوة
سطعة في الجسم من دماغ او قلب لان ذميمة التعقل له **النفس** هذه حجة
رابعة على ان القوة العاقلة غير حالة في الجسم اصلا وتعلقها في كتاب الشفاء
والجاة بالبرهان العظم وتقريرها ان القوى العاقلة لو كانت في جسم لكانت
لذلك الجسم دائما للمن السال باطل لانها مدركة لها في بعض اوقات دون
السبب فالمقدم باطل وهو كون القوى العاقلة حالة في جسم بيان الشرطية
ان القوى العاقلة سقديركونها حالة في قلب ودماع لو ادرك ذلك الجسم لكان
دلالة ادراك العلم لاجل صوره المعلوم عند القوة المدركة ثم لا تخلو اما ان

في كتاب الشفاء

يكون ذلك لخصور صور اخرى مساوية لدلك الجسم في القوة العاقلة او لخصور
نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة ويراول بالجل لان تلك الصورة المتساوية
لدلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم ايضا حاضر عند القوة
العاقلة حينئذ قد اجتمع المثلان وهو مجال ولما بطل ذلك تعين القسم يراول وهو
ان يكون ادراك القوة العاقلة لدلك الجسم لخصور ذلك الجسم عندها ثم ان كان
ذلك اخصورا كافيا لحصول الادراك يلزم ان يكون مدركة له ابدا وان لم يبدل كافيا
وجب ان لا يدركه ابدا ولا يها لوادركته في وقت دون وقت لان ذلك لاجل حدود
صوره اخرى مساوية للمعلوم في العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك
وحديث يلزم اجتماع المثلين وهو مجال فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت في قلب
او دماغ لوجب ان يدركه دائما ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا بالضرورة اننا نتخض
صور القلب والدماغ ناره ولا نتخضها اخرى علمنا فساد الثاني وذلك يدل
على فساد المقدم ولغايل ان يقول هذه الحجة مبنيّة على معدمات باطلة
احدها ان من عقل سا حصل في ذاته صور مساوية في عام الماهية
لدلك للعقول وهو باطل لما سرّ تقريبه والذي بعيد لآن اني اذا عقلت
السماء والاشراق الذي حصل في ذهني عند ذلك العقل اعلم بالضرورة انه ليس مما
للسما الموجود في الخارج في عام الماهية ولو حاز الشكل لجاز ان يقال السواد
مثل البياض في عام الماهية لان المناشبه بين السواد والبياض اتم منها بين السما
والاشراق كما حصل في النفس عندما يعقلها فان السواد والبياض يشتركان في كونها
لونين عرضيين حالين في المحل محسوسين فاما الاثر النفساني كما حصل عند العقل
عرضي محسوس حال في نفس غير محسوسة والسما جوهر موجود في الخارج محيط
بالارض وما يحمله من جوهر ان يقول ان ذلك الاثر النفساني مساو لهذا الجسم

من تمام

في عام الماهية كان عن العقول خارجا وفي تبه الجهل والجا واذا بطلت هذه القاعدة
بطل القول بان العقل العاقلة لمحلها لو كان لحصول صورة اخرى مثل ذلك المحل فيها
لزم اجتماع المثلين فاننا بينا انه سحيل ان يكون لراثر كما حصل عند العقل مستويا
للعقول في عام الماهية وثانيتها ان سلمنا هذه القاعدة لكننا بينا في النمط
الثالث بالدلائل الباهرة الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون نفس تلك
الصوره كما حصله بل لا بد وان يكون حالة اضافيه سسه من العالم والمعلوم لو
كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة يدرك مجملها ناره ولا تدركه اخرى لاجل
ان يحصل منها وبين محلها الاضافة المخصوصة ناره ولا يحصل اخرى وعلى هذا التفسير
لا يلزم شئ مما ذكرتموه وثالثها ان اجتماع المثلين محال وقد بينا في النمط الرابع
حسب فلتنم عدد لراشخاص الداخلة تحت النوع الواحد لا يكون الا تعدد القوابل
انه لا دليل للم على هذه المقدمة وزيفنا ما ذكرتم في تقريرها وكشفنا عن وجه
المعاطة فيها ورابعها اننا لو ساعدنا على هذه المقدمات لمن النسخ لو كان
يعمل القوة العاقلة لمحلها لاجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين
بيانه هو ان القوة العاقلة في القلب والصورة كما حصل عند حصول علمنا بذلك
المحل حاصل في القوة العاقلة فاحد ما محل القوة العاقلة والاخر حال فيها واذا كان
لذلك لم يلزم اجتماع المثلين على وجه يرتفع الامتياز بينهما من كل الوجوه فلا يفضي
الى العلام الاثنان واحدا فلا يكون محالا لان قال لم كان احدهما بالمحليم
والاخرى بالحاليه اول من العكس مع تماثلها لانا نقول الذي هو محل القوة
كان موجودا اولاهم حصل القوة منه ثانيا واذا جاءت الصورة الاخرى كانت القوة
غنيه عن المحلول فيها فليضا فالجسم الواحد قد عمل فيه اعراض كثيره موجوده ولا
شك ان وجود كل واحد منهما زايد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قائمة

بأنها بذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها في ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال
ولس قولوا ان ذلك واحد من تلك الوجودات عارض لماهية اخرى فحصل الاستيلاء
نسب ذلك فنقول **ولم** كان بعض تلك الوجودات بان يكون عارضا لبعض
تلك الماهيات باولى من العكس ولو كان ذلك فلم لا يجوز ان يكون شئ محلا لتلك
العوة العاقلة وشئ آخر يكون حالها فها هم ان يرتفع عن ذلك هذه المقدمات لان هذه
الحجة تفيض ان يكون النفس عاملة بجميع صفاتها ولو اوزمها ابدالها بلوازمها ان
اما ان يكون مغايرا للحصول لتلك اللوازم او لا يكون **والاول** يلزم منه اجتماع المثلين
بل هذا اللام ههنا امكن وامتن لان تلك اللوازم والعلم بها لانه حال في النفس النطقه
فكون اجتماع المثلين حاصله واما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احدا المثلين محال وتراخي
حال **واما الثاني** فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيا في ادراك النفس
الباطنه لها فيلزم ان يكون مدركة لها ابدا وان لم يكن كافيا فحسب ان لا يدركها
ابدا ثبت ان الذي ذكروه لوجب عليهم ما الزمونا **ولنرجع** الى تفسير المتن
اما قوله لو كانت العوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة
العقلية او كانت لا تتعقله البتة فالمراد من هذه الشرطية ظاهر **واما قوله** لانها
لا تتعقل لخصونة صورة المعقل لها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية وبنينا
تلك الدلالة على ان التعقل لا يكون الا الحصول بصورة المعقول للعافل **واما قوله** فاذا
استبان تعقلا بعد ما لم يكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد ان
العوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم يعقله فلا بد وان يكون حصول صورة
مساوية لتلك الجسم في العوة العاقلة وتلك الصورة لا بد وان يكون مغايرة لتلك
لتلك الجسم لان ذلك الجسم وكان موجودا قبل حدوث هذه الصورة ولما كان موجودا
قبل وجود غيره فها متغايران **وحيث** يلزم اجتماع المثلين وهو محال **واما قوله**

فاذن

فاذن هذه الصورة التي بها تصير العوة المنعقدة الى آخيه فالمراد منه ان يعقل
هذه العوة لتلك الجسم لا يكون الا نفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحضور
في التعقل وحب حصول التعقل ابدا وان لم يكن وحب ان لا يحصل ابدا امر تقريره
تكلمة هذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته
النفسية انما يسمى بهذا الفصل تكلمة الاشارات لان المقصود من الاشارة الاولى
من هذا النمط بيان بقا النفس بعد البدن ثم احياج الى بيان استغنائها عن البدن
لاجل ذلك المقصود فلما فرغ من بيان ذلك في العصول السالفة اراد في هذا الفصل
ان يرجع الى المقصود من بقا النفس فلا حرم لان هذا الفصل كالعلمه لما مر واعلم
انه لما فرغ من ذكر هذه الادلة صرح بالنتيجة وهي ان العوة العاقلة التي فيها منقلبه
بالعالمية وانه لا حاجة بها في ادارتها وبعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك سارع في اقامه
حجة اخرى على بقا النفس بعد موت البدن **فقال** ولانه اصل فلن يكون مركبا
من قوه قابلة الى آخيه **واعلم** ان مراد هذه الحجة على ان كل حادث مشبوق عمادة
وتقريره ما مر في البرط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد
لان امكان حصول ذلك حاصله حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لا بد له من
محل **وسمح** ان يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشئ لا بد وان يكون باقيا
عند حصول ذلك الشئ لكن النفس لا يكون باقية عند حصول فسادها فاذا
محل ذلك لا يمكن ليس النفس بل مادتها فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد
لكانت مركبة من المادة والصورة ولان ذلك مما لم يقل به احد ثم لو ذهب اليه ذاهب
فحيث نقول تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة اخرى او ان كانت لكن لا بد
لها من برائتها الى مادة اخيره لامادة لها فلو لم يكن للمادة التي ليست لها مادة وحب
امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لان لها مادة واذلست لها مادة استحالة

الفساد عليها ولا يعنى بالنفس الا ذلك الجوهر المجرى الباقي ولغايل ان يقول
 انسلم ان دل محدث مسوق بمادة ممدية عامر بقدره في المراط الحاشي ان وقعت
 المساعدة عليه لكن لم لا يجوز ان يقال جوهر النفس الناطقة مركب من هيولى
 وصوره مخالفتين لهيولى لرحسام وصورها من ان تلك الهيولى باقية وتلك
 الصور قابلة للفساد فلما كانت الصور المقومة لماهية النفس الناطقة فابلتخذ
 صح العدم على النفس الناطقة واولئك لا بد من ابراعراف سقا تلك المادة فلنا هذا
 مسلم للنا يلزم من بعاماده النفس بقا النفس لا يلزم من بقا هيولى لرحسام العنصر
 بقاوها والذي يحق ذلك انكم بعد الفراغ من اسات بقاها يقولون انما سعى بعد موت
 البدن عاقلة لمعقولانها مدركة لمدركاها موصوفة بالاحلاق التي التسببها حال كونها
 بدنية واذا جوزتم ان يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع
 بشئ من ذلك لان لغايل ان يقول لم لا يجوز حينئذ ان يقال اتصاف تلك
 المادة بهذه التعقلات والادراكات والعلوم والارخلاق مشروطا بحصول تلك
 الصورة فيها وعند الموت فستد تلك الصورة فلا حرم لاسقى شئ من تلك
 العلوم والارخلاق وطهران العلة الذي ذكره في بقا النفس عن كان لا يقال
 يمكننا دفع هذا الاحمال بان يقول تلك المادة مقعولة وهي مجردة فائمة بنفسها
 ويكون عاقلة بالدليل المذكور في التمرط الثالث على ان كل مجرد عادل ومعقول لانا
 نقول ذيفنا تلك الدلالة مما فيه مقنع وانما فالنفس الناطقة داخله
 تحت جنس الجوهر فيكون مركب من النفس والفصل واذا اخذنا بشرط التجرد
 كان مادة وصورة فالنفس على قانون من ههم مركبة من المادة والصورة ومادتها
 تكون مجردة فائمة بالنفس بلون معللا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير يكون
 مادة الشئ مساوية لكل ذلك الشئ في كل الصفات وهو محال ان وقعت المشاعلة
 عليه

عليه وللمن الوجه الذي ذكرتموه لادل على استحالة الفساد على النفس فهو دال
 على استحاله حدتها مع انكم معترفون بحدتها سانه وهوانه لان الفساد مشوق
 بامكان الفساد لذلك الحدوث مشوق بامكان الحدوث فان استغنى امكان
 حدوتها عن المحل او ان انقر الى المحل للمحل ذلك الامكان هو البدن فله في امكان
 الفساد ان لا يفتقر الى المحل وان انقر اليه لكن يكون محله البدن واذا اطل
 ذلك هاهنا فليبتل هناك والا فما الفرق وبالحكمة فلم لا يجوز ان يقال صدور النفس
 عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وبصرها فاذا استند
 هذا البدن فقد فسد شرط صدورها وعند ذلك يجب فناها لفتا شرطها
ولنرجع الى تغير المشن **اما قوله** لانه اصل فلا يكون مركبا من قوه قابله
 قابله للفساد ومفارنة لقوه الثبات فالمراد ان الجوهر العاقل منا اصل الى قيام
 نفسه عن مجتبا الى المحل فاذا كان كذلك لم يكن مركبا من شئ يحصل فيه قوه الفساد
واما قوله فان احدث اعلانها اصل بل المركب من شئ كاليولى وشئ كالصورة
 عدنا باللام نحو لاصل من جزويه فالمراد منه انه ان لم يكن يتيطا بل بان مركبا
 من المادة والصورة فصدا نحو تلك المادة وقلنا ان تلك المادة اما ان لا يكون
 لها مادة او ان كانت لها مادة لنها ينهى في الآخر الى مادة لها اصلا وحيد تجل
 الفساد عليه **واما قوله** والاعراض موجوده في موضوعاتها وفقه فسادها
 وحدوتها في موضوعاتها فلم يجمع فيها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان
 يكون جوابا عن سوال يذكر على المحل اولا وذلك السوال هو انكم ادعيت ان
 البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصور وبراغراض فانها بتايط مع انها
 قابله للفساد **واجاب** عنه بان البسيط الذي يكون حالا في محل يجوز عليه
 الفساد لان قوه فسادة موجودة في ذلك المحل واما النفس الناطقة فهي من البسيط

العنية عن المحل فظهر الفرق **واما قوله** فاذا كان كذلك لم يكن امثالها في انفسها قابلة
للفساد بعد وجودها لعلها وثباتها فاعلم انه لما ذكر الفرق قال وامثال هذه
يعني به الشيء الذي يكون كالنفس الناطقة في البساطة وعدم اكلول في المحل لا يكون
قابلة للفساد بل تبقى بعد حدوثها واجبة الوجود لوجوب علتها واجبة الثبات
علتها **المسئلة الثانية** في الاجناد وتفاريعه **وهم وتبيين** ان قوما من المتصدقين
قع عندهم ان الجوهر اذا عقل صورة عقليه **النفسي** ذهب قوم الى ان
النفس الناطقة اذا عقلت شيئا المحدث سلك الصورة العقليه وهذا باطل لانها بعد
ان بقيت في ذاتها لا تملك قبل الاتحاد هذا ليس من الاتحاد في شيء وان لم يبق فالزائل
اما الذات او صفة من الصفات فان كان يراد ان ذلك الحد ابل حدثا لشيء عددا
لشيء آخر وان كان الثاني لم يكن ذلك الحد ابل هناك ذات باقية في احوال وكانت
موصوفة بصفه ثم طرت عليه صفة اخرى وزالت الاولى وليس ذلك من الاتحاد
في شيء واعلم ان الشيخ قد اخار في كتاب المبدأ والمعاد حين ما جادل اقامه الدلالة
على ان واجب الوجود عقل وعقل ومعقول ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا المحدث
بتلك الصورة العقليه **فليبين** وايضا اذا عقلت ثم عقلت كما كان اذا عقلت ان
النفسي هنا هو المحجة الاولى ولكن في صور اخرى وعبرتها انها اذا عقلت
شيئا والمحدث سلك الصورة ثم عقلت ثانيا ولحدث ايضا سلك الصورة الثانية
فالشيء الحاصل عند الحادة بالصورة الاولى هل يبقى عند الحادة عند الاتحاد بالصورة
الثانية او ما بقي وحده يعود النفسيم المذكور فيه بعينه **وهم وتبيين** وهو لا
ايضا فيقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما لعقل ذلك باتصالها بالعقل
الفعال **النفسي** العالمون بالاتحاد قد يعترضون بان النفس الناطقة انما يعرف
الاشياء بالاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها متحد بالعقل الفعال
حين

حين بصير النفس حال صرودها عقلا مستنفاذا نفس العقل الفعال وهذا كلام
باطل بالوجه الاول ولوجه آخر كمنع به وهو ان النفس اما ان يتحد ببعض اجزاء
العقل دون غيره وذلك يقضي كون العقل الفعال منقسما وهو محال او يتحد بجملة فبذلك
ان نصر النفس عامة بل المعقولات وهو **واما الحكاية** التي ذكرها بعد هذا
الفصل فالمقصود منها ان يعرف ان الغايل بهذا الاتحاد هو فرور يوس وله كتاب
طول فيه نفسه في تقرير هذه المقالة ولا شك ان الكتاب المشتمل على هذه المقالة لا
يكون الا فاسدا **اشارة** واعلم ان قول الغايل ان شيئا يصير شيئا اخر **النفسي**
العرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم
ان قول الغايل صار هذا الشيء شيئا اخر يطلو على معان بلتم انسان منها صحبان
والثالث فاسدا **اما الصحبان** فاحدهما ان يكون هناك ذات موصوفة بصفه
ثم يطرى عليها صفة اخرى ويرزول الاول لافعال الا ان صارا سودا والما صار نارا
والثاني ان يتركب منه ومن غيره شي ثالث لافعال صار الغزل ثوبا والخشب
سريرا وهذا ان المعنيان معقولان صحبان **واما الثالث** هو ان يصير احد
الشيئين عن يراخر قد باطل والرهان ان الشيء اذا الحد بشي آخر فماني هذه
الحاله اما ان يكونا موجودين او معدومين او احدهما موجودا والاخر معدوما
فان كانا موجودين فلم يتحد بل بهما اثنان وان كانا معدومين فهما ايضا لم يتحد بل
عدما وحصل شيء ثالث وان كان احدهما موجودا والاخر معدوما لم يتحد ايضا
لان الموجود لا يحل ان يكون عن المعدوم فظهر ان القول بالاتحاد على جميع احوال
عرب معقول **واما عبارة** الكتاب فهي واضحة الا ان ابطال هذه برد قشام
فانها محتملة جدا وبعد الوقوف على العرض لاحاحه اليم **قال تبيين** قد ظهر لك
من هذا ان كل ما لعقل فانه ذات موجوده **النفسي** لما بطل القول بالاتحاد

ثبت ان كل من يعمل شيئا غيره فان عمله لذلك الشيء يكون صفة حالة فيه والمراد
بالجلايا العقلية تلك التعقلات والعلوم **المسئلة الثالثة** في اقسام التعقلات
واجكامها وفيها تنبيهات **فليب** الصور العقلية قد يحوز وجه ما ان يتفاد
التفسير التعقل على قسمين احدهما ما يكون متأخرا عن المعقول كعلمنا بالسماء
فانه حصل بعد ان ادركناه في الخارج وسمع هذا القسم بالتعقل بالانفعال وثانيهما
ان يكون متقدما عليه مثل ان المهندس يتخضر عقله صورة الدارم بوحدها الخارج
مثل تلك الصورة وسمع ذلك بالتعقل الفعلي وحب ان يكون علم واجب الوجود بالاشياء
على الوجه الثاني ومحاه حب ان يكون علم الباري تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لو
كان انفعاليا لكان علمه ممتقرا الى غيره وهو محال **فليب** كل واحد من الوجهين
مذكوران يحصل من سبب **التفسير** التعقل الفعلي والانفعالي ينقسم كل واحد منهما
الى ما يكون للشيء من غيره والى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثاني لا تقدر كل واحد
الى الآخر الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فعليا
وجب ان يكون ذلك له لا لغيره **المسئلة الرابعة** في كيفية علمه تعالى بذاته
وبالليات **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل **التفسير** كنا قد دللنا في
الابواب السالفة على انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات والان يريد ان يبحث
عن حصول تلك العالمية له فنقول **فليب** قبل هذا الفصل ان علمه تعالى
بالاشياء لا بد وان يكون حاصل لذاته فنقول انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته
ثم اذا علم ذاته وذاته علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته لونه علة لما بعده فاذا
علم ذلك علم لاحاله معلوله ثم يلزم من علمه معلوله علمه بسائر المعلومات التالفة عنده
طولا وعرضا اما طولا فالعقول التي دل واحد منها علمه لما حتم واما عرضا فحما اذا
صدر شيان او اثر من علة واحدة لا يقال انه صدر عن كل عقل وعقل ونفس وفلك
ولقابل

الاشياء
بالتفصيل

ولقابل ان نقول **فليب** ان علمه تعالى بذاته بعض علمه معلوله سانه انك
اما ان نقول ان علمه تعالى بذاته من حيث انها تلك الذات المحصورة علمه لعلمه معلوله
او نقول ان علمه بذاته من حيث انها علة لذل المعاول بعض علمه بذلك المعاول
والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه بذاته المحصورة التي من علمه لو احفظها واعتبار انها كونها
علة لذلك المعاول بعض العلم بذلك المعاول وطاهر ان هذه المقدمة ليست
بدهيم بل لا بد منها من الدلالة وانتم ما ذكرتم الدلالة عليها واما الثاني فباطل لان
علمه تعالى بان ذاته علة للشيء الفلاني علم باضافة مخصوصة من ذاته وبير ذلك
الشيء والعلم باضافة امر الى امر متبوق بالعلم بكل واحد من المضافين فلو كان العلم
بذلك المعاول متفادا من العلم بذلك ليرضا لزم الدور وانه محال **اشارة**
ادرا ليرضان الاول لاشياء من ذاته بذاته هو افضل **التفسير** مراتب العلوم
العلوم بله المرتبة الاولى علم الله تعالى وهو اسرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه
بما بعده على ما تر تقريره المرتبة الثانية علم العقول بعلمها ومعلومها اما علمها
بعلمها فليس ذلك لها من ذاتها بل من علمها لان العلة سفة زعموا ان العلم بالعلم واجب
العلم بالمعول واما العلم بالمعول فانه لا يوجب العلم بالعلم فالحل الفضيحة برادوي
فالوا علم الباري بذاته علمه بغيره والعلم بالعلم يوجب العلم بالمعول والاجد
الفضيحة الثانية فالوا علم العقول بعلمها علة لازمة لها بذواتها بل فايضه عليها من
علمها وسان هذا الفرق على قولهم ان العلة لذاتها المحصورة موحبة للمعول
المخصوص فلا حرم اذا عرفت العلة بنفسها لزم من علمها بذاتها المحصورة علمها بذلك
المعول المخصوص فاما المعول فانفقاه الى العلة ليس الا الامكان والامكان لا يحوج
الى تلك العلة المعينة والا لا يفر كل ممكن الى تلك العلة ولما كان ممكن علة لممكن ولما
كان ذلك باطلا علمنا ان لا يمكن الا الى مطلق العلم والمرجح اما بعض العلة

فلا يكون الا من جانب العلة معني به لما حصلت تلك العلة وهي لزاها موجبه لهذا
المعلول استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا انفارة اليها واذا كان كذلك
فالمعلول يلزم من علمه بذاته علمه بكونه ممكنا ويلزم من علمه بكونه ممكنا علمه بان
له علة لان ذلك من لوازم ذاته فاما غير العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته لم يلزم من
علمه بنفسه المعنى علمه بعلمه وطهر ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة ثبت ان علم العقول بعلمها ليس لها من ذاتها
واما علمها معلولا فلها ذلك من ذاتها ولغايل ان يقول **هذا لا يتفق على**
اصولكم لان عندكم في دل عقل اعتبارات ثلثه وحوبه بعينه ووجوده وامكانه
م اسدتم الى هذه الثلثه عقلا ونفسا وقلبا فاذا رعمتم ان علم العقل المعلول مستفاد
من علمه لزم ان تثبتوا في العمل الذي هو العلة اعتبارا رابعا لكونه سندا لتلك
المرتبة الثالث علم النفوس وبلد العلوم فهما من فيض العقول ولكن تلك العلوم
غير باقية بل حادثة حاصلة بحسب استعدادات محله المبادي والماهيات
ونرجع الى تفسير المن **اما قوله** ادراك لراول للاشياء من ذاته في ذاته افضل
انما كون الشى مدركا فالمراد منه ظاهر وهو نصح بان ذاته تعال قابلة لتلك الصور
فاعلة لها وهو رجوع عن قولهم المشهور في امتناعه **واما قوله** ويثابره ادراك
الجواهر العقلي لراول باسراق لراول ولما بعده منه من ذاته فالمراد ما ذكرنا من
ان ادراك العقل لما هو له اولى اعلمه باسراق لراول واما ادراكه لما بعده
اي لمعلولانه من ذاته **واما قوله** وبعدهما لراول الكالات النفسانية التي هي نفس
ورسم عن طابع عقلي متبذد المبادي والمناسب فالمراد منه ظاهر وانما جعل
تلك ادراكات نفسنا ورسمها لانها امور حادثة فهو كالنفوس الطارية على اللوح فانه
والرابطه عنه اخري **ومم** **وقال** ولعلك تقول ان باب المعلومات لا يتجدد بالعقل

التفسير

النفس هذا سوال ونقروه انك اذا قلت انه تعال يعلم جميع الماهيات
والعلم عنان عن حصول صوره المعلوم عند العالم فقد حصل في ذاته صور المعلومات
باسرها ثم رعمت ان العالم لا يتجدد بالمعلوم فلزم ان يكون ذاته تعال مجالا لتلك
الصور الكثرة الغير المشاهيه وحاصل اجواب انه التزم ذلك ومن انه لا يلزم
منه مجذور لان الدلالة اتا دلت على تشريه ذات الله تعال عن الكثرة فاما ان لا يكون
في لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء من
لوازم علمه بذاته فيكون الكثرة الحاصلة تسبب علمه بالاشياء الكثيره كثره في
اللوازم ولسرة اللوازم لا يوجب الكثرة في الملزوم فان الوحدة التي هي بعد الاشياء
عن طباع الكثرة يلزمها لوازم غير مشاهيه من لوازمها نصف الاشياء وثلاثا لثلاثه
وربعا لاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ثم قال **بعد ذلك** فالاول بعرضه كثره
لوازم اضافيه وغير اضافيه وكثره سلوب وبسبب ذلك كثره اسما لكن لانها شير
لتلك وجدانيه ذاته **واقول** ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب
الغلاسفه في مسئلتين من امهات المسائل احدهما ان المشهور من قولهم
ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلامعا وههنا اعرف بان الموشح في تلك الصور العقلي
ذاته تعال والغايل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيتها ان
ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعال من الصفات الا السلوب ورافاضات
وهنا اعرف بان لله تعال كثره لوازم اضافيه وغير اضافيه وكثره سلوب فابيت
لله تعال صفات بثبوتيه عراضيه وليف عكسه ان الاعترف بذلك وعند
ان لله تعال عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورها في العالم
وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان مذهب ان الصور الحاصلة عند العقل متساويه
لماهية العقول والمتساوي للجواهر والكميات والكيفيات في تمام ماهياتها كيف كثر

مجرد الاضافات فظهر ان الفلاسفة لا علمتهم ادعائهم انهم الله تعالى عن الصفات
 الحقيقية **المسألة الخامسة** في كيفية علمه بالجزئيات وفيه فصول اربعة
 واعلم ان الجزئيات قد تعلم على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم به ويعلم ايضا
 على وجه يلزم ذلك والشئ يعلم اولاً في تحقق كل واحد من هذين النوعين ثم اشتغل
 معي احدهما واثبات برهانه **اشارة** الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات
الثقة الجزئيات اذا عقلت باستبهاها عقلت كلية ولا يتغير تلك التغيرات
 عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل من ذاته بانه موثر في الشيء الفلاني وان ذلك
 الشئ يفتضى حركه الفلك والكواكب وان حركته بعضه وصوله الى الموضع الفلاني
 طال ما يكون الشمس حائلة بينه وبين الشمس وان متى كان كذلك حصل الخسوف
 وانه اذا تحرك بعد ذلك الحد كما حصل من البروجلا من البروجلا مقدار كذا واد ا وصل
 الى حد اخر حصل تمام الانجلا فهذا الطريق بصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها
 واجوالها معلومه ومثل هذا العلم لا يتغير بتغير المعلوم فان هذا العلوم حاصله
 قبل حصول الكسوف ومعه وبعده فاما الحكم بان الكسوف حصل لآن او مضى او
 او حصل فانه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئيات كيف يعلم حتى
 يتغير العلم عند تغير المعلوم وكيف حتى يجب تغيره عند تغيره **تبيين** **واشارة**
 قد يتغير الصفات على وجه منها مثل ما يسود ما كان ابيض **التفسير** لما مر السح
 ان العلم بالزمانيات من حيث انها حاصله او غير حاصله واجب التغير عند تغيرها
 اراد ان يختم باستحاله التغير على الله تعالى على استحالة اضافة هذا النوع من
 العلم وتكلم اولاً في اقسام واصنافها فذكر انها على ثلثة اوجه وتقسيمه ان الصفات
 الثبوتية اما ان يكون صفات حقيقية عاربه عن اضافات كالسواد والابيض
 او صفات مجردة اضافات لكون الانسان مينا وشمالا او صفات حقيقية ذات
 اضافات

الارض

العلم

اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين احدهما الصفه التي لا يلزم من تغير
 ما لها من اضافة عبرتها والاخر ما يلزم من تغيرها لها من الاضافة بتغيرها
 اما الاول فهو مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك فبطلت تلك الاضافة ولكن
 لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة واحدة ملحها اضافة
 الى امر كلي وهو تحريك الجسم فاما ان يكون كون ذلك الجسم زيدا او عمرا معينا في بقائه
 القدرة فلا لان المعبر فيها ان تكون متعلقه بتحرك الجسم لا تحريك هذا الجسم وهذا
 حاصل سواء وجد هذا الجسم او عدمه واما الثاني فهو مثل العلم بعدم الشئ حال
 عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فانه متى تغيرت العلوم بتغير الاضافة والعلم معا
 والى ذلك عليه امور بر اول هو ان العلم بعدم الشئ يخالف للعلم بوجوده
 وغير تام مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده او بالعكس كان ذلك جهلا واما
 اذا وجد العلم بعدمه حال عدمه وبوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا ولو لان
 العلم بعدمه يخالف للعلم بوجوده والالعام دلل منها مقام الآخر ولو كان كذلك كان العلم
 بوجوده حال عدمه علما كالعلم بعدمه حال عدمه علم وللملم يكن كذلك ثبت ما ذكرناه
 الثاني هو ان من علم انه اذا جا الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لا يلفيه في ان
 يعلم دخوله في الدار عند دخوله فيها لانه لو كان في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل
 والنهار الى ان جا الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جا الغد فانه
 لا يكون علمه بانه اذا جا الغد دخل زيد الدار كافيا في حصول العلم بانه دخلها الآن
 وانه متى انضم الى ذلك العلم علم آخر وهو انه جا الغد فزيد يقول من هذين العلمين
 علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا قد دخل وهذا هو المراد بقول الشيخ وانه اذا كان
 عالما بمعية كل لم يلف في ان يكون عالما جزوي بل يكون العلم بالسجية علما متفانفا بلومه
 اضافة منانفه وهبة للنفس متجدد لها اضافة متجددة عن العلم بالمقدسة

العلم

وغير هئية تحفظها فثبت ما ادعينا من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم
ثم لما اطلب الشيخ في تقرير هذه الاقسام ما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يفرض
له تبدل كحسب القسم الاول والحسب القسم الثالث واما حسب القسم الثاني فقد
فقد يجوز في اضافات بعدة لا يوثقها الذات ومعناه ان التغير في القسم الاول
وهو الذي يكون مثل السواد دون الساخن وفي القسم الثالث وهو العلم محال
واما في القسم الثاني وهو القدرة فالتغير فيها لها من الاضافات حان لان المتغير
هناك كحقيقه مجرد لا اضافة لانفس الصفة التي هي القدرة هذا حاصل العلم ولقائه
ان يقولوا براضات عندكم امور موجودة في الخارج فاذا حورت تم التغير في الاضافات
العارضه لذات الله تعالى فقد جوزتم ان يحدث في ذاته صفة بعد عدمها او تزول عنها صفة
بعد وجودها واذا جوزتم ذلك ها هنا فلم لا يجوزون مثله في الصفات الحقيقية والتي
دليل يدل على الفرق بينهما ان وقع المساعده على ان التغير في الصفات الحقيقية
لله تعالى محال فلم فليتم ان العلم من الصفات الحقيقية سانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة
بين العالم والمعلوم والى يعتقدونه من انه عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم
في العالم فقد ابطالناه عما فيه منغ واذ كان كذلك كان التغير في العلم تغييرا في مجرد الاضافة
وذلك غير ممنوع واعلم ان من الناس من ياربع في قولهم العلم بالجزويات يجب تغيرها
عند تغيرها وهذه المناذرة ضعفة والاولى ان تساعد على وجوب التغير لكن
يرعى ان العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات العارضة
لزات الله تعالى فلم لا يجوز تغير ايضا في هذه الاضافات وحقيقه هو ان ذات الله تعالى
موجبه لحصول الاضافة المسماة بالعلم لكن بشرط حصول المعلوم فالعلم بان زيد
داخل الدار موجب لان الله تعالى لنفسه لكن بشرط ان يدخل الدار فاذا اخرج منها
فقد زال الشرط فمرول المسروط وهو ذلك العلم وحديث شرط علم آخر وهو العلم

خروج

خروجه فلا يجرم كحصول العلم لآخر وما ذكره الفلاسفة في استحالة التغير على هذا الوجه
فقد ذكرناه في ساير الكتب واعرضنا عليه واذا كان كذلك شغطت حجهم على القبح
في علم الله تعالى بالجزويات **قلت** كونك عينا وشمالا اضافة مخصوصة وكونك
عالم او قادرا هو كونك حالة منفردة **النفسي** لما ذكره للاقسام الثلثة للصفات
الحقيقية في الفصل المتقدم ذكره هنا الصفات التي هي مجرد الاضافات فقط مثل
لون الشيء عينا وشمالا وزعم ان هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالما قادرا
هي صفات تتبعها اضافات واعلم ان كثيرا من المتكلمين المحققين تارعو ان ذلك
وزعموا ان العلم ليس الا مجرد النسبة المخصوصة فاما ان يقال العلم صفة حقيقية
بعض هذه النسبة فكلا والشيخ فاق على دعواه برهان اوله من **فان يدب**
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علما بالجزويات **النفسي** لما فرغ من بيان
ان الجزويات كيف يعلم حتى يلزم التغير ولفي يعلم حتى لا يلزم التغير على واجب الوجود
صريح في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ان لا يكون عالما بالجزويات علاما مائنا
منغيرا ويجب ان يكون عالما بها على الوجه الثاني الذي لا يعبر بتغير الزمان والدليل
عليه انه قد ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مرجح وانه ما لم يحده وجوده عن ذلك المرجح
الوجود فاذا يجب استناد كل الممكنات الى الساري تعالى ودر عرفتان العلم بالعلية
علمه للعلم بالمعول فيلزم من علمه تعالى بذاته علمه بجمع هذه الجزويات على اقصي ما لها من
الفاصل وهذا العلم حق بعد تقرير المعدمات المذكورة واما لفظت الفضا
والقدر اللذان افردت ها هنا يعنى بالفضا علمه الاول ان القضا هو احكام الواحد
الذي يدرس على التفضيل والمعول الاول كذلك واما القول فهو ساير المعنويات
الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعول محرر محسوس بفضيل الكلمة وهو
القدر **السئلة السادسة** في سترح عما بينه **استان** والعناية في احاطة

علم اول بالحل وبالواجب ان يكون عليه **الالتفات** اعلم انه في النمط السادس لما
اين لونه نعال فاعلا بالاختيار وكان المعهوم من العناية هو ان نعال الفاعل فعلا لينتفع
به غيره وهذا المفسر لاساني مع الفصح في لونه نعال مختارا احاح اللفظ للعناية
لما دمجها هنا في علمه بالجزويات وكان جلال المعنى المتعارف مما الاستمرار مع الفصح
في العلم بالجزويات لاجرم اعاد نفسر للعناية مرة اخرى واللفظ الذي ذكره ههنا
هو الذي ذكره هناك من غير تفاوت اصلا فلا عاذه في **السابعة** **السابعة**
في كيفية دخول الشر في الفضا لانه **اشارة** الامور الممكنة في الوجود **الفساد**
للعرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والهدام مبني على عدم تقسيم وهو
ان نقول **الموجود** اما ان يكون خيرا محضا او خيرية غالبية فيه او الخيرية
والشرية فيه سياتي او الشرية غالبية فيه او يكون شررا محضا هذه خمسة اقسام
لا مزيد عليها اما القسم الاول هو الحكمة الالهية التي هي مبدأ الرحمة ونبوع
للخير والوجود مفضضة حصوله واما القسم الثاني فان الحكمة يقنض حصوله
فانه لو لم يحصل لاندفعت تلك الخيرات للغالب فاذن في حصوله مفسدة فليد
وخيرات كثيرة وفي عدم حصوله عكس ذلك وتحمل اذني المفسد من دفع اعلامها
من مفضضيات حكمه وهو المراد من قولهم ان في ان لا يوجد الخير الكثير كحوا عن
الشر القليل ومثال هذا القسم الثالث فانه لا يمكن كونها موجودة موصوفة بطبيعتها
التي هي منشأ المنافع عظيمة الا ويكون بحيث ينادى به بعض احوالها التي تخرق
بها حيوان ولا نسان لا يمكن دخوله في الوجود علما هو عليه من نفسه وبدنه
وقوته وخواصه الا ويكون بحيث قد يعرض لبعضهم حطاه في الهيات النظرية والعلية
بلون سببا لضرب المعاد واما **القسم** الرابع فاما **القسم** الرابع فاما **القسم** الرابع فاما **القسم** الرابع
اذنا ملنا احوال العالم وحدنا **القسم** والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة

اعلم وانتم

اعلم وانتم واكثر واذا عرفت ذلك ظهر ان الشر داخل في الفضا الا ان بالعرض يعني
ان الامور التي كانت الخيرية غالبية عليها لما كانت مفضوة لما كانت فيها من الخيرات
الغالبية لاجرم وجدت تلك الشرور العلية اللازمة لها ولولا كونها لازمة لتلك الخيرات
والا لما وجدت ولغايل ان يقول **للفلاسفة** ان البحث عن هذه المسئلة ساقط
عنكم على اصولكم لان البحث عن هذه المسئلة لا يتنظيم الامع القول بان فاعل العالم فاعل
مخاروم مع القول بالبحث والقبض العفيلين وانتم لا تقولون بواجب من هذين الاصلين
فاما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول الغايل لم وجد الشر في افعال الله تعالى
انما يتوجه اذ ان فاعلا مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال فعل هذا دون هذا
واما اذ ان موجبا لذاته سبحانه لا يكون مصدرا لما صدر عنه فلم يكن ان
يقال لم يفعل هذا دون ذال لان جوابه هو انما وجدت هذه الافعال لان ذاته تعالى
كانت موجبة لها لذاته وان سحيل في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال
خيرات محضه او شرور محضه واما انه لا بد من القول بالقبض والعفيلين
لانا سفدر ان لا يكون تلك كان اللاتنا من الله علما هو قول الاشعريه واذلان
لذلك استحال ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للشر فثبت
ان هذه البحث انما يتنظيم على قول المعتزلة في هذين الاصلين واما الذين ينكرونها
فان هذا البحث ساقط عنهم فان خوضهم فيه فضولا وللعلة شفقة ان يقولوا
عرضنا من هذا البحث امران احدهما ان يعلم ان مخلوقات الله تعالى من اقسام
الحمسة المذكورة اي المقصود ان يعلم ان المخلوقات خيرات محضه او شرور محضه
او مختزجة والثاني ان يعلم ان الله تعالى عالم بالنظام براكله علة لوجود ذلك
النظام فثبت ان النظام براكله كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل في الوجود ثم ان
نولنا عن هذا المعام ولان التقسيم الذي عليه بنى قاعدة الباب بنى على تصور

ماهية الخير والشر فجب اولاً ان نبحث عن ذلك فنقول اشهر ما اتت به الفلاسفة
ان الخير هو الوجود والسر هو العدم ورمحا جاولوا الاستدلال عليه لبعض الامثلة
مثل ان قالوا انا نحن نحكم على القتل بانه شر لكننا اذا ميزنا ما فيه من الامور الوجودية
عما فيه من الامور العدمية وجدنا الشر ليس الا العدميات فانا اذا نظرنا الى لون
الفاصل ممكنا من القتل فذاك خير لان القدرة من الالات والخيرات واذا نظرنا الى
لون السكين فطاعاً فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون
العضو قابلاً للقطع كان خيراً فانه لو كان حاسياً لاشتر عن السكين كان ذلك
شراً فاما اذا نظرنا الى فوات حبه المعتول والنفوق اتصال بدنه وجدنا شراً
ومعلوم ان هذين الامرين عديميان فعلمنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم
واعلم ان هذا الاحتجاج ليس بجيد فان من قال الخير وجود والشر عدم اما ان
يلون عرضه منه تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم وحينئذ اجابه
به الى الاحتجاج والاستدلال لان لكل احد ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان كان
عرضه منه ان يحكم على الخير بانه الوجود لا بد وان يلون موجوداً وعلى الشر بانه لا
بدوان يكون محدوداً حتى يكون ذلك قضية موصوعها للحس ومجموعها الوجود فهذا
انما يثاق بعد تصور ماهية والشر ولامنا الان فيه فندت ان الذي ذكره غير جيد
ثم بقدر النزول عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد المثال وقد عرفت انه لا يغيب
الفن واعلم ان الناس لا يريدون بلفظ الشر المعرف العام المشهور الا
الام وما يكون مودياً اليه ثم ان العلم الضروري حاصل بان الام امر وجودي ولا
خلاف فيه بين العقلاء بل من الناس من رعم ان اللذ عن زوال الام فجعلها
امراً عديماً للذ لا خلاف بينهم في كون الام امر وجودي واذا ان كذلك ظهر ان الذي
يعنيه الناس بلفظ الشر امر وجودي واما الخير بعد بطلان على عدم الام فقال

للانسان

للانسان الذي في السلامه اليها في خير وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا
التفصيل فلنترك الكلام في هذه العبارات وعند ذلك نقول حال الحيوان لا
خلو عن احد امور بلثم اما ان يلون في اللذة او في الالم او يكون خالياً عنهما اما اللذة فمن
الناس من انكر وجودها وهو محمد بن زكريا الرازي فانه زعم انه لا معنى لها الا زوال
الالم فاللذة التي يجدها عند الجوع لا معنى لها الا زوال الالم الجوع واللذة التي يجدها عند
الشرب لا معنى لها الا زوال الالم العطش ولذلك فانه متى كان الجوع والعطش اشد
كانت اللذة احاصلة بالاول والشرب اقوي واكد وكذا اللذة احاصلة في الصيف من اكلوس
في الجو البارد وفي الشتاء في الجو الحار دفع الالم الكيفية الموزية وكذا اللذة احاصلة
من لبس الملابس وركوب واللذة احاصلة من اجماع انما لا بد لدفع الفضله واما الفلاسفة
والمفكرون فالأكثر من منهم قد انفقوا على ابطال هذا القول لوجوه اولها ان
العدم يحيل فيه النفاذ بالشد والضعف فلو كانت اللذة امر عديماً لما كانت لذة
اقوى من لذة اخرى وثانيها اننا بلنذ بادراك صورته وصورته بدر كما قبل ان يحظر
ببالتا وجودها مما حتى لا يقال ان بلنذ اذا دفع الالم الشوق ففي هذه الصورة قد حصلت
اللذة من عز زوال الالم وكذلك نلنذ بمشاهدة بعض الاشخاص والالحقنا بفقدانهم
الالم حتى يقال اللذة خروج عن الالم وثالثها انه كان يلزم ان لا يحس من العقلاء
عند ضعف شهواتهم ان يبادر وبالادوية الكريهة ليلنذ واما اطعمه الالم يتنزلون
منه من يعذب نفسه لاجل ان ييلنذ سعدتها في الحالة الثانية فهذا ما قيل وابطال
قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود من الخلق اما التعويض
للذات او الالم او اللذات والالام فاما التعويض للذات فان قلنا نقول محمد بن
زكريا ظهر فسادها وان اعرفنا بكونها اموراً ثبوتياً لنا اذا ناملنا وجدنا اللذة
فليس جدياً بل العالب على الخلق اما الالم او دفع الالم لان الصحة لا معنى لها الا بقا البدن

الالم

خاليا عن الام والذى يقال الصحة لذمة هو مكابرة لان اللذة حالة وجدانية فاذا لم
لحدنا من النفس استحالة ادعا وجودها ونسبنا في ذلك مزيد يقرب في النمط العاين
والصا فالسلامة عن الموديات الخارجية والداخلية لا معنى لها ايضا لعدم ابرام وما
يووي الى الام وايضا استقامة اسباب المعيشة من الدار والعقار والجاه والمال
لست الا وسابيل لدفع الآلام المتوقعة واما اللذات احاصلة عند الاكل والشرب
والجلوس في الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة فكل ذلك يرجع الى دفع الم الجوع والعطش
واذى الحر والبرد لانها لو كان لبرام كذلك لوجب ان لا يترجح طعام على طعام
ومنكوحة على اخرى لانه لما كان الغرض من الكل دفع الم الجوع والم الفضل المخصصة وذلك
حاصل بالكل وجب كون الكل متساويا لانه لو كان للغرض من لاصطلاح دفع الم البرد لاجرم
لم تترجح فار على نار لانا نقول هذا باطل لاحمال ان يكون السبب في ترجيح
طعام على طعام بعد اشتراكهما في سبب ازالة الجوع كون الطعام المكروه موما يطعمه اذ انهم
او شكله او مقدارنا ثم اولان لشدة تناوله اورث الملال والطعام المطلوب موصوف
باضداد هذه الصفات فلا جرم ترجح طعام على طعام ومنكوحة على اخرى فنفر عما بيننا
ان الغالب على احوال الخلق اما الام او دفع لبرام وان اللذة احاصلة التي هي لبقية وجودية
زايدة على زوال ليست الا في صورة مادة جدا كالقطرة في البحر مثل ما عددتوه
من لبرام لئلا يصوت او صورة ما عرف وجودها قبل ادراكها ومثلها يشبه ذلك
واما الآلام فكثير جدا وان كان بعضها في عابه القوة بالامراض وبعضها ضعيفة وهي
الامور التي لا ينفك لبرام في الشرا فانها عنها الغوم والهوم والخوف والوجل والنجيا
والغضب والآلام احاصلة عند الجوع والعطش وشم الروائح الريبة وروية القلا
ومشاهدة المكان والاشتغال بالمناسيب والحرف وابداء الذباب والنمل والبوق
وسائر الامور التي لا يمكن حصرها وصدقها اكثر منها واداب ان لبرام غالبه واللذات

الحقيقة

الحقيقة قليلة معلومة ولو كان المقصود من الخلق وبراها ذلك اللذات القليلة مع علم
الحاق حصول لبرام اكثره كان ذلك الرام للشئ العاين لاجل خير مغلوب فظهر
ان الذي ذكره ان الغالب على هذا العالم للخير باطل لا يقال المرض وان كان لشر
لن الصحة اكثر لانا نقول الصحة قد بنا انها حاله عديم وهي بقا الانسان عن
اللذة والام وليس لبرام كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من خلق لبرام انسان وسائر
الحيوانات تعريفها للآلام فهذا هو السر المحض ولم نقل بذلك احد واما ان قيل
المقصود منه ان لا يكون معرضا للذة والام فنقول هذا لا يصلح داعيا
الى الخلق وبراها لان البقا على الدوام للعدم الصرف كذلك بل ذلك اولي لانه كما لا يصل
اليه ذلك الخير القليل فلذلك لا يصل اليه السر الكثير وكان البقا على عدم اولي وعند
هذا المصيق نرى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله للعالم
سؤال طالب للعلل وهو باطل لانه تعالى خلق للعالم لذاته لا لعله فنقول لم
حينئذ قد عرفت محمفة مذهبكم وهو انه تعالى موثر لذاته فلا يجوز ان يقال لم حصل
الشئ مخلوقاته لان ما بالذات لا حوز تقليد بعله منفصلة وحينئذ يطهر ما ذكرناه
اولا من ان حوضهم في هذه المسئلة من الفضول الاعلى الثاني يلين المتقدم واما
القائلون بالفاعل المختار منهم من انكر الحسن والفتح العقلين وكل ما يفعل الله
تعالى فهو حسن وصواب فانقطع ايضا البحث عنه واما المعتزلة فقولهم بذلك
وهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريف للمنافع وبراها ان
لا يمكن ان يكون المقصود التعريف للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى لبرام كالقطرة
بالنسبة الى البحر على ما مر بقية بل الاول ان محل المقصود التعريف للمنافع لبرام
فان مصف الاب جهر عما بعد ان من الله على بالسلامة في الشرا لحوال
حتى بانى كنت ممنارا على اكثر الخلق في ذلك اذ احتمال نفسه وقابلت اللذات الحقيقية

لست اقول الامور العدمية بالآلام الخلية والحفة كما عدناها وجدنا اللذات
حقيقة في جنب آلام واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن ان يكون مثل هذا اللذات
في مقابلة هذه الآلام مرغوبا فيه ولولا ما نرجوا من اللذات العظيمة الاخروية
والا لكان العدم المستمر اولى **وهم وتلبيته** ولعلك تقول اكثر الناس الغالب
عليهم الجهل **التفسير** للعرض من هذا السؤال العرج فما ذكر مران الخير غالب
وتفسيره انا ترى الجهل وطاعة الشهوة والغضب غالب على الخلق وذلك بشر
لانها اسباب العقاب وعل هذا التفسير الشرغالب ثم اجاب عنه بانه
كالنحو الابدان في المال والصحة على اقسام ثلث احدها العاقبة في المال والصحة
والثاني المتوسط ^{الجاهل} والثلث القبح والمرضى وسراويل والمالي يتالان من السعادة
العاجلة قسما وافر او معتدلا ويكونان من اهل السلامة فكذا حال النفس هيانها
بله احدها الفائق في كمال العلم وحسن الخلق والثاني الخال عن العفايد الحقة
والباطلة ويراخلاق الجيدة والردية والثالث الموصوف بالاعفادات الباطل والاخلاق
الردية فالقسم الاول سأل السعادة العظمى والقسم الثاني هو من اهل السلامة وبنال
حظ من الخيرات بلجلة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من
الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف الى الطرفين الفاضل صار اهل
النجاة الغلبة ولغايل ان يقول **اما ان يقولوا بان المتوسط من اهل السعال**
او من اهل السلامة وسراويل مكابسة لان لذات المتوسط طينة الصحة والمال والجاهل غير
غالبه على عدم لزانهم على ما بيننا وان كانت غالبية على الهم والثاني مستلم لكنه يخرج
منه ان السلامة غالبية لكن السلامة لا تصلح داعيا الى الخلق لانها صفة عدمية
على ما بيننا واما السعادة فمغلوبه والمغلوب لا يصلح داعيا الى الخلق والجهاد
فيطل ما ذلوا ثم ان نزلنا عن هذا المقام لكنهم ان احوال النفوس في العفايد والخالق

لثمة

لثمة طرفان وواشطه وذكرتم ان الواسطة بين الغالبه فان عنيتم به ان الواسطة في العفايد
من الغالبه اي النفوس الخالية عن الحق والباطل الثمن النفوس المنقشة فهذا مستلم لان
الخلق عوام وان عنيتم ان الواسطة في الاخلاق هي الغالبه فهو باطل لان الغالب على احوال
الخلق ان يكون نفوسهم مستغرقة في محبة الدنيا والمال والجاه ومناجاة الشهوة والغضب
بل القسمان اعني النفوس الفاضلة في الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس
الردية لراخلاق الباطل في البحر فليف يقال الغالب اهل السلامة واعلم ان جواب
هذا السؤال شياتي في الفصل الذي بعد ذلك **تليبه** لا يقنع عندك ان السعارة
في اربعة نوع واحد **التفسير** لما ذكر ان الواسطة في العفايد وراخلاق اعني النفوس
الخالية منها هو الغالب وحينئذ ربما خطر بال انسان ان نسب السعادة الاخروية
ليس الا العاوم والنفوس الخالية عنها لا يكون لها شي من الشعارة فيكون الغالب على النفوس
ان يكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق وايضا فالغالب على الخلق لراخلاق
وذلك سبب العقاب فيكون الشرغالب على ما قدرناه في الفصل المتقدم فذكر في هذا
الفصل ما يدفع هذا الاشكال فقال لا نقنع عندكم انها لا ينال اصلا الا بالاستكمال في العلم
والمراد منه انه لا ينبغي ان يحزم الانسان بان السعادة في اربعة نوع واحد وانه لا يعمل الكتاب
ذلك الا بالعلم وعل هذا لا ينزوم من خلق بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادة فهذا
هو الجواب الاول **اما قوله** ولا يقنع عندك ان يغايق الخطايا بانك لعصمة النجاة بل انما
هلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما العرض المحدود ضرب من الرذيلة وحد من
وذلك في اقل اشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتفسيره من وجهين
احدهما ان الذي يقنض العذاب المحل هو العفايد الردية فاما لراخلاق الردية
فانما يوجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك ويخلص تلك النفوس الى متعة من
رحمة الله فاذا فابلنا ما وصل اليها من العذاب المنقطع الذي يحصل اولا فالسعادة لرايدية

الحاصلة ثانياً كالتعليق للبعثات وثانيتها ان ليس كل خلق ربي يكون موجبا للعدل بل الخلق الردي الموجب للعذاب هو الخلق الممكّن في النفس يمكننا بالغا والاشك ان ذلك ليس يغالب بل نادراً قال صاحب الصحاح بتكته اي قطعه فقولنا بانك لعصمه النجاة اي فاطعة لها **واما قوله** ولا يصع الـ من جعل النجاة وفعال عدو مصر فعن اهل الجمل والخطايا صرف الـ الابد واستوسع رحمة الله فالمراد منه ان من اعتقد ان التاجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان يقينا عن برائهم ويراو ان يقول المعترلة بل منه ان يكون اهل النجاة يوم العمرة في غابة الغلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالصة عن العقاب الباطلة من اصحاب السعوى فالنفوس التي باشرت الامام سيخاضون ايضا الى متعاده وحسد يكون العلية لاهل النجاة **ومهم وتنبية** اولئك يقول هل امكن ان يبر القسم الثاني عن حقوق الشر **للتفسير** هذا سوال ثان على القاعدة في كيفية دخول الشر في الفضا اللابي وهو انه تعالى لم يبر الخبيث والمدبر عن ذلك الشر القليل **والجواب** الذي يمكن ان يكون خيرا خلاصا هو القسم الاول وذلك وقد وجد وفي القسم الثاني قسم آخر وهو الدب لا ينفلك عن شر ما البتة ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم لو براه عما فيه من الشر لما كان هذا القسم بل صار القسم الاول لكانا قد دللنا على ان هذا القسم يجب الحكمة لبعاده ولا يلحق بالجواد اماله **ومهم وتنبية** ولعلك تقول فان كان القدر فلم العقاب فتأمل **التفسير** قال صاحب الصحاح لا يلفظ لفظ فلان اي لا يظن انهم يقول السوال ظاهرا وهو انه اذا كان الـ بفضا الله وقدره فلا يكون للنفسان فاعلا بشر من لرفعوا فكيف يجوز تعذيبه وعقابه **واحاط** عنه من وجهين احدهما اجواب المستفهم على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم احوال النفسانية التي انقسم بها الشخص في الدنيا فانه لما اكتسب العقاب الباطلة وباحلاق الرديه وهذه توجب العذاب عند انقطاع النفس عن البدن لا يحرم هذا ذلك العذاب على سبيل الضرورة

كل من

المرض فانه لا يتم للبدن الرديه السالفه وثانيتها ان يقول ان الله تعالى بخار تعذيب المكلف وهذا لا ينشأ من الامع القول بالفاعل المحنار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد بقوله **واما ان يكون على وجه اخري من صيد** خارج الحديث آخر ثم انه قرر للجواب ساء على هذا المراضل وقال الوصه في ذلك انه ان كان يجب ان يكون التعذيب موجودا فيما بيننا انه لا خوف العقاب لما انجز الخلق عن القبائح والتعذيب موكد لهذا التعذيب ولهذا العرض حسن منه التعذيب فانه وان كان ذلك مضره لذلك الشخص لكن منفعه لاكثر الخلق وكانه يحسن استفاد الجزء لاصلاح الحال في وطع عضو ليقال البدن سليما وكذلك يحسن تعذيب اشخاص فليدلك لامة الشر للخلق لان نسبة الجزوي الى اللع كنسبه الجزء الى اللع ولذا يقال ان يقول هذا الجواب ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبني على انه لا بد من التعذيب بل كما يقال ان كان القدر فلم العقاب فذلك يقال ان كان القدر فلم التعذيب واذا كان اللام فالغنى والاثبات في الموضوعين واحدا ثم نحن لجعل احدهما مقدمة في تقرير برائهم وبما هما ان هذا انما يتفق لو كان المعذبون اقل من الناجين لكن الهالكين على مذهب المسلمين الثرم الناجين فان اهل بر اسلام اقل من الكفار مع ان الكفار كلهم هالكون فان انكر ذلك فقد حالف قول ائمة بر اسلام مع عرضه من هذا الجواب ليس الا تمثية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان كان القدر فلم العقاب سوال باطل لان العقاب من القدر ايضا وعرجا عنه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا **قال** **واما الذي ذكره** من حديث النظم والعدل الى الغر فالمراد القدر في اصول المعتزله في الحسن والقيح والوجوب على الله عزه وقديسا في المطلق ان هذه المقدمات غير اوليم بل محتاجة الى البراهين وبالله التوفيق **النمط الثامن** في الهمة والسعواه وفيه مسائل **المسئلة الاولى**

من قوله

ما

في ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الظاهرة اعلم ان الشيخ كان ادعى الصراحة
 في اثبات لذة ذوات اللذات الخفية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط بين ان
 اللذات الجيالية والوهمية اقوى من اللذات الخفية الخارجية وفي الفصل الثاني من
 ان اللذة العقلية اقوى من اللذات الخفية الخارجية **وهم فليبية** انه فلا يسبق
 الى الالهام العامية **التفسير** العال على اوهام الاكثر من ان اللذة الصوية هي الحسب
 ثم هم من ينكر ساير اللذات اصلا ومنهم من يعرفها ولكن يقول انها
 ضعيفة جدا بالنسبة الى اللذات الخفية والشيخ قد ابطال قولهم في هذا الفصل
 وسن ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الخفية الخارجية من وجوه فاولا
 اقوى اللذات الخفية لذة المطعوم والمنكوح ثم ان لسان قد يترك الطعام والشراب
 طالبا للذة العلية في السرور والسطرغ ولولا ان هذه اللذة اقوى من تلك والامانة حجت
 هذه على تلك الثاني ان لسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور من يحتمه
 ولولا ان مراعاة الحسمة الذوات لما رجحت عنه على نفسه فيه ولولا ان لذة لرايشار
 ابر والامان كذلك الرابع هو ان لسان اذا كان كبير النفس فانه قد يغاسم الم الجوع
 والعطش للمحافظة على ما الوجه ويتصغر الموت عند مشاخرة المبارزين ورماعا حارب
 الواحد مع جمع عظيم يعطع بانه لا ينجو منهم وذلك لان لذة الحمد اشرف عنده من لذة الحياة
 اوله يتوقع الزكر الجميل بعد الموت فانه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت فلما جل
 الرغبة في ذلك لا يبالي بالموت ويتحقر للحياة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات
 الباطنة اقوى من اللذات الخفية ولما بين ذلك في لسان من انه غير مختص به
 بل هو حاصل ايضا في ساير الحيوانات وذكر منها صور تيزرادي ان من كلاب الصيد
 ما يصر على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله ليه التاني ان الراضعة من
 الحيوانات يوشر ما ولدته على نفسها وربما كان جدها في دفع العدو عنه اشد من
 جدها

جدها في دفع العدو عن نفسه فمثل مجموع ما ذكرنا ان اللذات الخفية الباطنة اقوى
 من الظاهرة وان لم يكن عقليها فاطنك العقلية واعلم ان هذا الكلام الاخير
 افناعت قال صاحب الصحاح العطب الهلاك والدمم العدو الكثير ويقال
 امنطيناها اي اتخذناها مطايا **فليبية** فلا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول
 اننا لو جعلنا على قلبه **التفسير** لما انت في الفصل المتقدم ان اللذة الباطنة اقوى
 انت في هذا الفصل ان اللذة العقلية اقوى واحج عليه بان الحالة للملايكه لا شك
 انها ارفع والذما للبهائم وذلك بعض ان يكون اللذة العقلية اقوى واعلم انه لا شك
 ان هذا الوجه افناعت خطابي **المسئلة الثانية** في ماهية اللذة **فليبية** اللذة
 هي ادراك ذنب حصول ما هو عند المدرك كال وخير **التفسير** الغرض من هذا
 الفصل ولما هية اللذة وحقيقتها فالت هو ان اللذة ادراك الملام من حيث هو
 واللام ادراك المنافع ثم يفترق الملام على بلون كالا وخير من حيث هو كذلك والمنافع
 بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك ولما اجنا جوا الى نفس الملام والمنافع
 يمدن التفسيرين لاجرم حذف الشيخ هاهنا لفظ الملام والمنافع وذكر ابدالها
 تفسيرهما **فقال** واللذة ادراك لوصول ما هو عند المدرك كال وخير من حيث هو
 لذلك وانما قال من حيث هو لذلك بان الشئ ربما كان كالا وخير من وجه دور وجه
 فادراكه من حيث هو خير انه كال وخير بلون لذة وانما ادراكه من الوجه لآخر
 فلا يكون لذة واعلم انما عرفنا اللذة كالم بالمال والخير والآفة والشتر وجب ان يكون
 ماهيات هذه الاشياء معلومة اولها ما الخير والشتر فلما تفسيران احدهما
 ما ذهب اليه الشيخ من ان الخير هو لمرام الوجودي والشتر هو الامر العدوي
 فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير واللام ادراك الشتر يرجع الى ان اللذة ادراك
 الوجود واللام ادراك المعلوم لكن ذلك باطل قطعا اما في اللذة فلهن ادراك

تفسير

الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضا بالنار او تبردها بالبرد بحيث ان يكون لذة
انه حصل هناك ادراك الموجود ولزم في سماع الاصوات المنكبة وسم الرواح الردية
وروده مراتباً المودية ان يكون لذات وذلك مما لا شك فساد اللهم الا ان يقول
فايل انا اسم هذه الاشياء بالذات فحينئذ لا تنازع فيه اذ لا مشاحة في العبارات ولان
ذلك يكون خروجاً عن تعريف الحقيقة التي حاولنا تعريفها فان الحد عند ادراك والترتب
والجمع حالة مخصوصة متميزة عما عدلها من احوال النفسانية ونحن لا نحاول الا تعريف
تلك الحالة وما شبيهها والعلم الضروري حاصل بان الامر كما حصل عند الاحتراق للسر
من جنسها بل صدها فعملنا فساد ذلك واما في الالم فلان العدم لا يكون محتوياً واما
الفساد المسهور وهو ان الخير هو اللذة او ما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم
او ما يكون سبباً اليه واذ كان كذلك فنقولنا اللذة ادراك الخير والالم ادراك
الشر معناه ان اللذة ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم او ما يكون
وسيلة اليه وفساد ذلك ظاهر واذ عرفت ذلك فنقول للمشغ ان
فترت الخير والشر باحد هذين المعنيين بوجه لا عراض المذكور وان فترتها
بشيء ثالث فلا بد من ذكره لسطره انه هل هو جيد ام لا واما اللال والآفة
والقول فهما قريب من القول في الخير والشر والالترون فترت الكمال بانه حصول
شيء ليس من شأنه ان يكون له فساد لم ان كان المراد من قولهم من شأنه ان يكون
له اي يملأ الصافية به لزم ان يكون الكمال وللحلاق الردية كالات لانها صفات
يكن انضاف النفس بها ولذلك لا شك المعوجه والفسوس الردية والتركيبات
الفاشدة بلزم ان يكون كلاً كالات لا يمكن انضاف تلك الاحسام بها وان كان المراد
شبه لخر فاذا ذكره لسطره ففقدنا وطهران التعريف الذي ذكره للذة والالم
لسر حتميد وايضا فنقول ادراك ويل للذات تحت آخر وهو ان لفظ النيل لا يشد

انها هيئتها محان والحقيقة برادراك واذ كان برادراك مذكوراً كان بدل هذه اللفظة
المحانية اول والعقوب في هذا الباب ما ذكرنا ان ماهية اللذة والالم منصور تصور
اولياً يدبها بل تصورهما من اجل الصورات واظهرها واقواها والمراد من الحد
والرسم تعريف الخفى بالواضح واذ كان كذلك كان تعريف الماهية خطأ واما قوله
فقد يختلف الحس والشر بحسب القياس فاعلم انه لما ذكرنا ان اللذة عبارة عن ادراك
تتن ان الامر لذات الشهوانية والذات العصبية والذات العقلية
اما الشهوانية فلان الملام لها الملمس والمطعم للحد فلا جرم كان ادراكها لذة شهوانية
واما العصب فلان الملام له الغلبة فلا جرم كان ادراكها لذة عصبية واما العقل
فلان الملام له نارة وباعتبار والحق اماناة فبعد الموت واما باعتبار فنحن استكمال
العقل النظري ونارة وباعتبار فاحمد اماناة فقبل الموت واما باعتبار فنحن
استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امور اخرى ملامة للعقل وهو نيل الشكر
ووفور الجهد والكرامة والمدح وبالحكمة فان ذوى العقول في ذلك مختلفه فقد
يلون رغبة الواحد في بعض هذه الامور اكثر من رغبة لآخر ثم لما بين ان الحد الذي
دلره للذة حاصل في جميع اقسامها على ان شرح هذه اللذة فذكر ان دل خير بالقياس
الى شيء ما فهو اللال الذي يخص به ويحويه يتوجه بحسب استعداده برادول واعلم
ان هذا يشعر بان اللال الخير شيء واحد ويحتمل ان يكون احدهما مغنيا عن ذكر لآخر
فوجب حذف احدهما واما قوله وكل لذة فانها يتعلق باخرى بحال خيرى وبادراك
له من هيئت هو كذلك معناه ان حقيقه اللذة لا بد منها من هذين برادول
برادول واللال واعلم ان العيب المعنوي المهم في هذا الموضع ان يقول لها اذا كنا
وخذنا من انفسنا حالة نسميها بالذلة ونميز بينها وبين ما عدلها من احوال النفسانية
ويعلم ايضاح ما اكلنا فقد ادركنا طعم ذلك الغدار لكننا لا ندرك ان تلك الحالة المسماة

بالذوق هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعم ام لا بل لا بد فيه من اقامة البرهان على ان
لحد ما نفس الاخرى وعينه والشحج ما دار حول هذا المعنى اصلا **ومهم وتبيين**
ولعل ظانا ما يظن ان من الآلام والحبرات ما لا يلنذبه اللذة التي تناسب مبلغه
من الصحة **التفسير** الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذرة
ثم ذكر لطوائف عنه وتقرير السؤال ان الصحة اشده من امور الملائمة لنا ثم اتانا
لان ذلك يادراكها فعدو حد ادراك الملائم مع عدم اللذة والجواب ان
نسلم اننا ندرك ما لنا من الصحة والسلامة لان اللذات المحسوسة اذا استقر
بطل الشعور بها بل متى حصلت على سبيل الحد ادراكها لن يحصل هنالك لذة عظيمة
فان المرض عند الرجوع دفعه الى حاله الطبيعية بجد لذة عظيمة **تبيين**
واللذيق قد حصل فيلزم كراهة بعض المرضى للحلو **التفسير** الغرض من هذا
الفصل ذكر كلام يكون جوابا عن سؤال شبيه بالسؤال الاول وبيان السؤال
هو ان المرضى قد يكره الحلو وينادى بتناوله ويشتهي الحامض والمرجع ان
الحلو ملائم والحامض مناف واجاب عنه باننا لا نسلم بان الحلو خير بالنسبة
الى مزاجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض شر بالنسبة اليه في ذلك الوقت
فان شهاه الحامض والجز انما كان لحصول احلاط رديه متقدمه فالطبيعة
يشتهي المتر والحامض لقطع ذلك الحلاط ولذا القول بان الجانب الاخر
تبيين اذا اردنا ان نظهر في اللسان مع عما سلف **التفسير** لما
اورد له اسوله على الحد الذي ذكره للذرة واجاب عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن
ان يدرك اسم اللذة كذا لا يدرك عليه شيء من تلك الاسئلة وهو ان يقال
تبيين اللذة ادراك الحيز من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك ولا مضاد للمدرك
واما شرطنا عدم الشاغل لان المتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا
عدم

عدم المضاد لان المرض يعاف الحلو ثم من المعلوم انه متى زال العائق فها تميز
الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل التادى بفقدان ما هو لرا ان يكرهه
تبيين وكذا قد يحضرات سبب المولم ويكون القوة الداركة شافطه **التفسير**
لما من ان المله قد يحض مع انه لا يلنذبه شرعها هنا في بيان ان المولم قد يحضر
ايضا ولا يتالم به اما لسقوط القوة الداركة فالمرض عند قرب الموت فانه زما
را يحس بالآلام العظيمة لسقوط القوة الداركة او كصور العائق بالعضو
اخذر فانه لا يتالم من الاحتراق واما لو انتعشت القوة او زال العائق حصل
ادراك الآلام العظيمة **المسئلة الثالثة** في اثبات اللذة العقلية **تبيين**
انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولان اذا لم يقع المعنى الذي سمع ذوقا **التفسير**
البرهان الذي ربما دل على وجود لذة والم يلون الحزم حاصل كذلك لن لا يحصل
الرجبة والرغبة لعدم الذوق والوجودان فان العنن يعلم على سبيل السماع ان
في الحام لذه ولكن لا يميل اليها وصاحب الحجة اذا لم يحرب برآفات المودبه من طول
السقام ربما لم يحزر عن المننا ولات الرديه فكل ذلك ها هنا لا ينزم من عدم
الرجبة في اللذات العقلية وعدم الرغبة عن الآلام العقلية القرح في وجودها
تبيين كل مثل لذه فهو سبب كمال حصل للمدرك وهو بالقياس الى خير
التفسير الغرض من هذا الفصل دللوا على ان المراد من المقصود ان اللذات
من النمط المعنون بنمط البرهجة والسعادة احدها اثبات اللذة العقلية
واما بيان انها اشرف واقوى من اللذات الحسية اما المطلوب الاول
فالدليل على ان النفس بعد المفارقة لو كان مدركه للاشياء الملائمة لها
لانت اللذة حاصلة لن المعدم حق فالتالي حق بيان الشرح طيبا ان اللذة
ليست الا ادراك الملائم وبيان حقيقه المقدم ان الملائم لها ليس الا ادراك

الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لانا بيننا في النمط السابع ان
النفوس لا تنوقف على البدن لاف ذاتها ولا ادراكها لمدرجاتها ولما المطلوب
التساقى فالدليل عليه ان برادراكات العقلية اسرف من برادراكات الحسية
واذا كان كذلك وجب ان يكون اللذة العقلية اقل من اللذة الحسية اما
بيان برادول من وجوه برادول الادراكات العقلية خاضعة الى
الكنه فالادراك العقلي يتفعل في كنه الشيء ويميز بين ماهيه واجوها
وصفاتها ميميز بين الجزء والجزء والفضل وجنس الجنس وجنس الفصل
وفصل الجنس وفصل الفصل فالقوة بعد ما و ما بلغت وتميز بين الخارج واللازم
والمفارق ويميز بين ما يكون / ازا ما القاهية بوقت وبين ما لا يكون بوسط وكان
الادراك العقلي قد نفذ في ماهيه الشيء وتغلغل في اعماقها ووصل الكل اجزاها
واما الجنس فانه لا يتناول الا ظاهر الجسم فثبت ان برادراك العقلي اقوى وثانيتها
هوان برادراكات العقلية غير مثابيه وعمر مقصوده على نوع من الموجودات
بخلاف ادراك الحس الثالث ان مدركات الحواس ليست الا لصفات مخصوصة
كاللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هي ذات
الباري تعالى وصفاته وافعاله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما الى الاخر في الشرف
واذا ثبت ان برادراك العقلي اشرف من برادراك الحس وان مدركات العقل
اشرف من مدركات الحس لا معنى للذة الادراك ثبت ان اللذة العقلية اقل
من اللذة الحسية فهذا يحصل الكلام في هذين البحثين ولقابل ان يقول على
المطلوب برادول لا نسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلايمها كانت ملئكة
قولم اللذة لا معنى لها الا ادراك الملايم قلنا مثل هذه المباحث لا يتقيم الا
الا بالعبارة والتفسير وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب والجمع حاله مخصوصه

ويميز

ويميز بينها وبين كثير من احوال الوجدانيم كالغضب والغم والخوف ويعلم ايضا
ان القوة الذائقة واللاسته التي فينا قد ادركت ما في الماكول والمشروب والمنوع
من الكيفيات لانا لا ندري ان تلك الحالة المحصورة هي نفس ذلك الادراك الا ببرهان
وانتم ما دلتم على ذلك حجة وبرهان اصلا بل لو انتم لو سمعتم نفس هذا الادراك
باللذة لكان متى مدت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها ولكن
تصير المسئلة مسئلة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المساحات اللغوية في شيء الذي
حقق هذا المطلوب هوان النفس قبل الموت بلون عالمة بهذه المعلومات مع ان
بر انسان احد تلك اللذة العظيمة ولو كانت برادراكات هي نفس الذات / احتمال
ذلك لا نفاك النفس قبل الموت مستغرقة بتدبير الدين فصار استغراقها
في ذلك ما نعا عن الشعور بتلك اللذات لانا نقول انتم تقولون
الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا نفهم ذلك العذر لان برادراك ما حصل احتمال
ان يكون هناك ما يمنع عن حصول اللذة والالكان الشيء مانعا عن حصول اللذة عند حصوله
وذلك بحال بل لو قلتم اللذة مغايرة للادراك حاصله عند حصوله لا استفهام هذا
هذا العذر ولكن نفتح عن ذلك ابواب كثيرة من الشكوك والشبهات فانا نقول
اذ لابس اللذة معارفة للادراك فلم قلتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا
لجوز ان يقال خصوصية النفس وان ناس لا فاعى عن قبول برادراك لكننا نأني عن
قبول اللذة فلا حل عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان برادراك
حاصلا وهذا القدر من برادراك على ما احتجوا به في اسات اللذة العقلية كاف
ومن ادراك استفصا في تعديدها احتمال فعليه بكتاب المنخص ولنرجع الى تفسير
المتن اما قوله كل مثلذبه فهو سبب كمال يحصل للمدرك والمراد منه ما قرره في
الفصل السابق ان اللذة ادراك الكمال فالمسئلة لا بد وان يكون سببا لحصول الكمال

المدرک **واما قوله** لا شك ان اللات الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى والمراد منه
اثبات القضية المذكورة فان المنزلة في الشهوة سبب لحصول حال المسمى
وكذا القول في العصب والوهيم **واما قوله** وكال جوهر العاقل الى قوله ثم لا
مايز اللات والمراد منه ان كمال الجوهر العاقل ان يصير عالم بهذه المعلومات ثم
استغل بغير تلك المعلومات وليس كالحاصل الا ما ذكرناه من ان كمال الجوهر العقل
ان يصير عالما بالاشياء **واما قوله** فهذا هو الال الذي يصير به الجوهر العقل
بالفعل وما سلف هو الال الحيواني فالمراد منه ان العلم بالاشياء الال العو العاقل
واما الامور الثلاثة التي قدمها وهي اللذ الشهواني والغضبية والوهيم فهي كالان
حواسه واليهنات الملام في ذكر الدلالة على اثبات اللذ العقلي لانه لما ثبت ان اللذ
يراد ان يثبت ان يراد كالحاصل بعد المفارقة بت ان اللذ حاصل بعد المارقه **واما**
قوله والادراك العقلي خالص الى كنه الى قوله بالاشد وراضع فالمراد منه ذكر
المقدمة التي بها يطرون اللذ العقلي اشرف من اللذ الحسيه وذلك المقدمة
ان يراد اذ كانت العقلي اشرف من يراد اذ كانت الحسيه بالوجهين اللذين مررت بهما
واما قوله ومعلوم ان شبه اللذ الى اللذ شبه المدرک الى المدرک ويراد اذ
الى يراد اذ كالمراد منه ظاهر لكن مقدمه خطاييه لا برهانيه **واما قوله** فليس
اللذ العقلي الى اخره فالمراد منه ظاهر **نظيره** الا ان اذ كنت في البدن وفي شواغل
وعوائقه **التفسير** المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم
حاصلة فينا فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولم لا نشاق الى اكتسابها اللذات
الحسية والجواب اما انا لا نجد اللذات فلان العائق عن ذلك حاصل وهو اشرف
النفس في البدن واما انا لا نشاق الى اكتسابها فلما بينا ان امتي فقدنا الدوق
لم يحصل الشوق ولقائل ان يقول هذا العذر لا يتقيم بنقد ان يكون اللذ
نفس

نفس يراد اذ ان الشرح حال حصوله سهل ان يوجد ما يمنع من حصوله لكنه يستقيم
مقدور ان يكون اللذ مغايرة للادراك ولكنكم لا تقولون به ولا نكم لو اعزتم بذلك
لانفتح عليكم ابواب من الشكوك لا يمكنكم اثبات اللذ العقلي معها على ما قررناه ان
المثله الرابعة في اثبات الآلام العقلية **نظيره** اعلم ان هذه الشواغل
التي هي كاعلمت من انما انفعالات **النفس** لما فرغ من اثبات اللذ العقلي شرع
في اثبات الآلام العقلية وبقرير ذلك ان النفس سبب تغلفها بالبدن اذ اعلمت
سببها هيئات رديه منافية لكالها فاذا فارقت البدن اجتنت بالآلام احاصلة
سبب اللذات الرديه وكان ذلك جاريا مجرى عضو تكتن فيه سبب الالم وكان
اللذ العقلي فوق اللذ الحسية فلذلك الالم العقلي فوق الم النار الجسمانية ولقائل
ان يقول لم فلنم ان حصول تلك الهيئات الرديه في النفس سبب لحصول الآلام
وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة من لروايات العينية عن البرهان **المثله**
في اقسام الشقاو العقلية **نظيره** واعلم ان ما كان من رذيله النفس
من جنس نقصان بر استعداد الال **التفسير** قبل الخوض في الشرح لا بد من تفهيم
مقدمه وهي ان الناس تحت العوة النظرية اما ان يكونوا منصفين بالعفايد
الحقه عن الدليل او منصفين بها عن التفليد او منصفين بالعفايد الناطق او لا يكونوا
منصفين بشئ من العفايد اصلا فلهذا اقسام اربعة واما حسب العو العمليه
فاما ان يكونوا منصفين بالاخلاق الفاضله او بالاخلاق الرديه او يكون نفوسهم
خالية عن القسمين فلهذا اقسام ثلث فلا بد من بيان احكام هذه اقسام والتشخ
ذكر البعض دون البعض لاعل الترتيب ونحن باني على شرح ما ذكره ان شاكسهم فنقول
مقصود من هذا الفصل ان احلل امان يكون واقعا في العوة النظرية او في العو العمليه
فان كان واقعا في العو النظرية فهذا مدخل تحت اقسام ثلث **احدها** المنفرد

ذهبا الى انها تفتي لكن الدلالة المانعة من فنا النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفس
 دون نفيس واما الاكثرون ففدا نفقوا علانها باقية وقد انفقوا انه لا يجوز ان
 تكون معطلة بل لا بد وان يكون لها ضرب من السعادة لا تقاوم علمه لا معطل في الطبيعة
 ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق بضرب من اجسام السماوية وتحتها الآلات
 لا ادراكا وتخيلا لها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادي وهذا القول بما يميل
 اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق بابدان لفرع سبيل الشايع والشيخ اشغل
 ههنا بابطال الشايع والدلالة على ذلك من وجوه برهول ان الدلالة قد دلت
 على حدوث النفس ودلت على ان العلة الموجبة لها جوهر مفارق ازل واذا بان
 كذلك وجب ان يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص
 وما ذلك الا حدوث المزاج القابل للنفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج علة لفيضا
 نفيس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلق به نفس على سبيل الشايع
 وجب ان يحدث هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجمع ذلك البدن نفسان
 وانه محال فظهر ان القول بالشايع يفضي الى المحال فيكون محالا الثاني هو ان
 النفس لو صح الشايع عليها لكان لا محالوا اما ان يقال انها لا تقطعت عن بدن حجب
 تعلقها ببدن اخرى او سقى مما من البدن خاليم عن التعلق ولولا بلزومه محال ان
 احدهما انه ما فسد بدن حجب ان يحدث بدن آخر الثاني انه مما فارقت
 النفوس للشئ حجب ان يوجد بدن على عدد النفوس والاتفاق بالبدن الثمن نفس
 واجده انا فرضنا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فان الفساد
 العام كالطوفان وغيرها يعلم ان عدد الالهة الكين اكثر من عدد المحدثين والفتنم
 السان وهو يفاوها فيما بين البدنين خاليم عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة
 ولا معطلة الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى بالمعنى

المسئلة

المسئلة السابعة في كيفية مراتب الموجودات المجردة في مراتبها والذهن
اشارة اجل منتهج بشئ هو برهول بذاته **النفيس** مراتب الموجودات المجردة
 خمس فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلايق الجسمانية الواجب الوجود بذاته
 وهو منتهج لذاته بذاته وكما انه يقال **منتهج** بذاته فكل من عرفه لا بد وان يكون
 منتهجا لكن كل من كان ادراكه له اشد كان اسهجه به اعظم لان ادراك الكامل من حيث
 انه كامل يقضي حجب ذلك الامل وعشقه ولما كان هو تعال اكل الموجودات وادراكه
 لنفسه دلال نفسه اقوى برادراكات وجب ان يكون حبه لذاته كاملا وهذا
 هو المراد من قول الحكماء هو عاشق ومعتشوق ولغايد ان يقول اندحون
 ان حجب الشئ للشئ نفس ادراكه او تعزفون بكونه مغايرا له للمكتم نرعمون ان ادراك
 الامل من حيث هو كامل يوجب حجب ذلك الامل فان كان برهول كان برهول
 بالادراك على احب اسد الا بالشر على نفسه وان كان الثاني فنقول ادراكه
 تعال الكمالات نفسه مخالف ادراك غيره ولساير الكمالات والمختلفان لا يجب اشتراكهما
 في الاجكام فلم فلتعلم انه لما كان ادراكنا للاشياء الكاملة يوجب كوننا محبتين لها بلزم ان
 يكون ادراكه لذاته يوجب كونه محبا لذاته فهذا ما في هذه المسئلة فلو او كما انه تعال
 انها حبه به اشد فلاحوم كان انها حبه الملايكة به على قدر مراتبهم في العلم به وكذلك القول
 في النفوس البشرية **المرتبة الثانية** مرتبة القوى المحررة وهي مسهجة بالباري
 وبانفسهم ايضا لما فيها من الكمالات الكاخرة **المرتبة الثالثة** النفوس البشرية
 المسخرة بحبه الله تعال على ما سياتي بفصل در حاتم في المعرفة في النظم التاسع
المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة من حمتي الدبوه والسفالة
المرتبة الخامسة النفوس المسخرة بحبه العلايق الجسمانية واعلم انه فرق
 بين العشق والشوق والعشق هو برهول انها حبه بصور موجود كامل من هو كامل ولتأ

السوق فلا يحصل الا عند الحصول من وجه والغيبه من وجه فان من تخيل معشوقه
بدل المعشوق حاضر عند الخيال للمنه غايب عن الحس ولاجل الحصول عند احوال يحصل
بوع لذه ولاجل العسم عن الحس يحصل نوع الم فحصل هناك لذات والآم منعافه بمنزجه
والله اذا حصلت عقيب للم كان الشعور بها اتم وبراينهاج اشد واذا عرفت ذلك
فالشوق على واجب الوجود وعلى العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية
فليب فاذا نظرت في الامور وناملتها وحدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية **التفسير**
ان لكل موجود لا الا بالبدل للم الموجود من عشق وسوق اليه عند فوائده فان لطوع صورة
نوعيه معومه لما هيته وتلك الصورة بعض الحالات اللايقه بذلك النوع له فهذا
هو المعنى بالشوق وهذا تحت خطابي وللاشيخ فيه رسالة معرود من ادادها طالعها
فلا فائدة في اطنابنا فيه **المرطبة السابعة** في مقامات العارفين هذا الباب احكاما في
هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفيه برسا سابقه اليه من قبله والحقه من بعده
وهو مرتب على ثلثه اقسام **فأ** في كلمات هذا الباب **ب** في كيفية درجات العارفين
وترقيمها **ج** في شرح احوالهم **للقسم اول** في كلمات هذا الباب **المسئلة**
في بيان فضيلة العارفين على الاجال **فليب** ان للعارفين مقامات ودرجات مخصوص
بها في حيوتهم الدنيا **التفسير** الجلباب المحفة لضافلان بوبه اي خلعه وقد عرفت
ان العرض من هذا الفضل بيان اجمالي لبيان شرف مرتبة العارفين وعلو درجاتهم في الحياة
الدنيا فكانهم عند كونهم في جلايب من ابدانهم فدخوها وتجردوا عنها اي نفوسهم
لقوتها وكالها صارت كالجرودة المفارقة الذهبية الى عالم القدس عن ابدانهم حال كونها
بدنيه ثم قال فلم امور خفيه فم المراد السعادة المتعلقة باحوال النفسية
وامور ظاهري عنهم وهي لراتار الصادرة عن تلك الحالات النفسانية من المعجزات
والكرامات ونحن نعنها وهذه الامور يتشكرها من ينكرها ويتعظيمها من يعرفها

ويجزي

ويجزي نغصها اي نحن يذكر ذلك الاحوال في هذا الباب فاذا فرغ سمعك فيما يفرعه الي
آخيه فاعلم ان قصة سليمان وابسال لبستت من الامور العقلية التي يتمكن العقل
وحد من لا قنأ اليها والوصول الى معرفتها كالاجاجي فان المذكور منها صفات يكون
مجرها محضاً بشئ واحد الا ان اخضا صها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلا جرم يكون
العقل متمكنا من براسن ذلك بل تلك الصفات على ذلك الشئ وان كان ذلك صعباً وايضا
فليست هذه الفضة من الوقايع المشهورة المعلومة ليتنبط من ذلك تلك الفضة
مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور وكان كذلك
استحلال استغلال العقل المجرود بالوقوف عليه الا ترى ان من وضع لفظ السواد
والبياض مثلا للدماغ والمراد استحلال الوقوف على عرض المتكلم بذلك الاصطلاح لا بعد
ان يكشف المتكلم عن غرضه فيه وظهر عما ذكرنا ان قول الشيخ ثم جل الرمز ان اطقت
ظلم وانه مجرى مجرى التكليف لمعرفة الغيب ثم اجود ما قبله ان المراد سليمان آدم
وابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبابحنه درجات شعاعك
والذي قيل ان آدم لما تناول البرخرج من الجنة فالمراد ان نفسك الناطقة لما التفتت
الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن الشعاعات
النفسانية اللايقه بها فهذا التفسير مناسب ثم الله اعلم بغرضه من هاتين اللفظيتين
وباحمله فهذا مما لا يتعلق به شئ من براغراض العلمية البتة **المسئلة الثانية** في ماهية
الزاهد والعارف والعاقد **فليب** المعرض عن مناع الدنيا وطيبانها كخص باسم
الزاهد **الثقة** للسعيد احوال بلثه فاوالت الرجوع عما سوى الله تعالى
واوسطها الذهاب الى الله تعالى وهو العبادة واخرها الوصول الى الله تعالى
وهو المعرفة هذا هو الحقيق وثبت عند ذلك ان المراد بالثقة انما هو هذه الثلث
واما في العرف فالزاهد هو المعرض عن مناع الدنيا وطيبانها والعاقد هو الواظب

عل العباده من الصيام والقيام والعارف هو المستغرق في محبة الله تعالى ومعرفة
السئلة الثالثة في عرض العارف وعزله من الزهد والعباده **ثديبه** الزهد
عند العارف معاملة مما كان يشتري بمناع الدنيا مناع الاخره **الثقت**
العرض من هذا الفضل بيان عرض العارف من الزهد والعباده وسان عرض
العارف من كل واحد منهما اما الزهد في طلب عر العارف منه ان يشتري
مناع الدنيا مناع الاخره ومطلوب العارف منه قطع اللذات عما سوى الله
تعالى ان اللذات ال ما سوى الله تعالى يمنع من استغراق في محبة الله تعالى
فالعارف قطع اللذات ال ما سوى الله تعالى دفعا للمانع فان العاقل اذا سمع
له مطلوبان احدهما كما اشرف من الاخر وكل واحد منهما مانع عن الاخر اختار
الاحاله ترحم الشريف على الخسيس والاستغفال بالله وبما سواه متضادان ولا
به اشرف وابقى فكان بالرعاية اولى **وقوله** الزهد عند العارف ان لا يبقى قلبه
مشغولا بما سوى الله تعالى **واما قوله** وتكبر على كل شئ بحسب الحق فمعناه بالاشارة
الى درجة اعل من لول وهو صبرون العبد متلبرا على ما سوى الله تعالى متحقرا
له لا من حيث انه من مخلوقات الله تعالى فانه محض التيه المهلك بل من حيث
انه هو واما العباد هو عرض العارف منها اخذ الاجرة في الدار الاخره وعرض
العارف منها ان يصير للهوى احسانيه مرتضاه مناسبة للامر الذي هو المطلوب
للفنس وهو الاستغراق في الله حتى اذا صارت مطيعة للنفس منح لها خيالات
الانواع عاقبة لها عن افعالها وامانة اياها عن التوجه الى المطلوبانها واكامل
ان الزاهد والعايد يتركان في ان مطلوبها من الزهد والعباده كحصيل اللذات
في الاخره لكن الزاهد يطهرها ترك اللذات الدنيا والعايد يطلبها بفعل المشاق وكما
في الدنيا ولول سمي مبايعة والساني تسمى احرة **السئلة الرابعة** في انه لا بد

منه كما شغل سيرة عن الحق معناه ان العرض من الزهد مع

من

من وجود النبي عليه السلام **اشارة** لما لم يكن الانسان بحيث يتنقل وحده
بامر نفسه **الثقب** لما شرح ماهيه الزاهد والعايد والعارف اولا ثم بين
عرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول في هذا الفصل اقامة الدلالة على وجود
العارف وهي الدلالة التي يحجج الفلاسفة بها على انه لا بد من النبي لانه لما كان اجل البشر
العارفين وكان النبي اجل العارفين وسيدهم لاجرم كانت الدلالة على وجود النبي
دلالة على وجود العارف واما تقدير تلك الدلالة فهو ان الانسان لا يكمل معيشته
الا عند اجتماع اشخاص كثيرة منه في موضع واحد ولا يكمل امر ذلك الاجتماع الا عند
شريعة ضابطة وان لا يكمل الشريعة الضابطة الا عند وجود شارع
ضابط وذلك الشارع لا بد وان يكون مخصوصا بايات تدل على كون ذلك الشارع
اتيا بتلك الشريعة من عند الله تعالى ثم لا بد وان يكون شريعة شاملة على فنون
العبادات بهذه مقدمات خمس اما الاولى وهي ان الانسان لا يكمل معيشته الا
عند الاجتماع فالامر فيها ظاهر فان غذا الانسان وملبسه ومسكنه صناعت
الطبيعي والشخص الواحد لا يمكن القيام باصلاح تلك الامور الكثير بل لا بد
مرجع عظيم حتى يزرع هذا لدرال وهذا هي الات الزراعة وعلى هذا الطريق
ففسر باير احوال فلذا قيل الانسان مدبج بالطبع واما الثانية وهي
ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة فلا بد واحد يريد بحصيل جميع الخيرات
والسعادات لنفسه لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد
نفسى فوائده على الاخر وذلك بعض وقوع العداوة في قلب ذلك الاخر وطاهر ان
الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلولا شريعة ضابطة والآ
فان الامر الى اثاره الفتن العظيمة واما الثالثة وهي انه لا بد من شارع فالامر
فما ظاهرا فانه لو لا وجود شخص بين الشريعة الناظية لصالح العالم والا لما حصلت

تلك الشريعة واما الرابع وهي وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل
 على لونه اتيا بذلك الشريعة من عند الله تعالى فظاهره ايضا والحال يمكن قبول قوله
 اولى من قبول قول غيره ولما كان العلم يكون المعجزات دال على صدق الله اياه لا
 يحصل الا بعد العلم بوجوده المتيقن معاقت وجب بحصيل العلم بهذه الاشياء
 اولا لان عمده امر الشارع في ضبط مصالح العالم الترغيب في النوايا والترهيب
 عن العقاب وجب العلم اولا بالآله المثيب المعاقب للحامسة وهي وجوب
 اشتمال تلك الشريعة على العبادة فانه لما كان العلم بالآخر ضروريا في حصول مصلحة
 العالم فلا بد من شيء يذكرهم تلك المعرفة وما ذاك الا العبادات الدينية فانها الاحكام
 تذكر المعبود فلا جرم وجب في الحكمة احباب العبادات بمحباستحفاظ ذلك
 الذكر بالتكرير فانه اذا وجبت الصلوة في اليوم والليلة خمس مرات حصلت
 للمصلي الاحكام تذكر المعبود خمس مرات وذلك التكرير سببا لاستحسان التذكير
 وهذا الطريق يسمي الشريعة الرابعة الى العدل الذي هو سبب بقاء حيوة النوع
 الانسان فانه فائدة هذه العبادات في الدنيا واما معناها في الآخرة فالثواب
 الجزيل واما فائدة العارفين المولين وجوبهم شطرا كحضره القدسيه والعتبة
 الالهية فهي التي ذكرنا في الفصل السالف ولما قرر الشيخ هذه المعاني قال
قال الحكمة ثم الرحمة والمراد من الحكمة في هذه العبادات مرافقا
 نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الاجر الجزيل في الآخرة ومتى
 وقعت على هذه الحكمة النالفة عرفت كمال عناية الله تعالى بالمخلوقات ونهاية
 حكمة منتهى بحال مرافق اجناب الالهين ما بهر كعجايب **واما قوله** ثم انعم
 بمعناه فانك لما عرفت الفائدة في هذه الشرايع عرفت انه لا بد لك من ان تعين
 وان يكون منقيما فيها ولغايل ان يقول ما المعنى بعولهم لما احاح اهل العالم

الى الشارع

الى الشارع وجب وجوده ان عنيت به كونه موجوبا واحبا للوجود لذاته
 فهذا ظاهر الفساده وان عنيت به انه احب على الله تعالى تكوينه والحادة لا يقول
 للعبادة العرفى واحب على الله تعالى اي لو لم يفعله لاستحق الدم فذلك ما لا يقول
 به الفلاسفة اصلا وان عنيت ان وجود النبي لما كان سببا لطعام هذا العالم
 وثبت ان الله تعالى مبداء لكل كمال وخير وجب ان يكون لله تعالى علم هذا الشجر
 هذا الصا بطل لانا نقول ليس كل ما كان اصلح وجب حصوله في هذا العالم فان
 اهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان اصلح من ان يكونوا على
 ما هم عليه مع ان ذلك لم يوجد واذا كان كذلك حاز ان يقال وجود الشيء اصلح من
 عدمه مع انه لا يوجد اصلا وان عنى به معنى رابع فلا بد من بيانه حتى يمكننا
 التطوير صحة وفساده **واما قوله** لا بد من اختصاص الشارع بمعجزات يدل
 على انه جاشك الشريعة من عند الله فهذا الصاع لا يتق باصول الفلاسفة لان
 الشرح من في النقط العاشر ان السبب في تمكن الرسول من المعجزات اختصاص
 نفسه بقوة لاحلها يتمكن من تلك المعجزات وسلم ان تلك القوة قد يحصل
 للنفس الساجرة الحبيثم والفرق بين الرسول الصادق والساحر الحبيث
 ليس الا بان الرسول يدعوا الى الخير والساحر الى الشر والفرق بين الخير والشر
 معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك فان للعقل متفلا بالفرق بين النبي وغيره
 من عرجة الى هذه المعجزات وايضا فان المعجزات انما تدل على الصدق لانها فائدة
 مقام صدق الله تعالى اياه وهذا مبني على انه تعالى عالم بالجزئيات وقاعلا بالاختيار
 والقوم ينكرونه فليفتتنقهم لهم هذا اللام وكذا القول في زجر الحاقق عن المعاصي
 لا يتنقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم في العقاب على المعاصي ان النفس التي
 اشدد ميلها الى الدنيا وعلاقتها اذا فارقت بدنها اشناقت اليها مع انها لا تتصل

لها يقع في العذاب واما لو فذرنا انسانا فمثل اشخاصا وغار على اموالهم ثم
نسى ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب ان لا يعذب بسبب ذلك
لان العذاب بسبب التشوق و فذرنا نفسه خالية عن التشوق فعلنا
ان ذلك لا يتنقيم على اصول الفلاسفة واعلم ان السبب في وقوع امثال
هذه الكلمات في السنة الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بمخلص مذهبهم ومحصل
عقيدتهم فارادوا الشبه بالمسلمين في اطلاق هذه اللفاظ والمجهول لا يخفى عليه
ان شيئا منها لا يتنقيم على اصولهم **السئلة الخامسة** في ان العارف يريد
الله لله لا لغيره **التفسير** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا
يوثر شيئا عرفانه **التفسير** لما ذكرنا في العبادات من المنافع شرع
ههنا في بيان ان العارف لما ذاب الله تعالى ولما ذاب عبده فرغ اولا انه يريد
الله تعالى لا لغيره سواه ومن الناس من اجال القول بذلك وزعم ان الارادة
صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها صفة بعض برح احاط في المراد على الراجح
وذلك لا يعقل الا في الممكنات فاذا قلنا العارف يريد الله تعالى فمعناه انه
يريد محبته ومعرفته والالتذاذ بالنظر الى وجهه الكريم او ثوابه او الخلاص
من عقابه فلو ان المراد بالحقيقة هذه الاشياء لاذات الله تعالى وايضا فالشيخ
يريد في اول المطر السادس ان كل مراد فلا بد وان يكون حصوله اولى لذلك المراد
من عدمه ويكون المطلوب بالعقد لاول حصول تلك لاولوبه وبني على هذا
ان كل من فعل فعلا بالارادة فهو متكامل فاذا كان كذلك بكل من اراد الله تعالى
لم يكن المراد الا اولهنا ذات الله تعالى بل الاستكمال العايد منه الى المراد فلا يكون
المراد لاول الا ذلك الاستكمال واما المتألهون من الفلاسفة والصوفية فقد
انفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله تعالى لا لشيء سواه البتة واحتجوا

عليه

عليه بان المراد محبوب لذاته فكما كان لمراد لا للمعلوم اتم كان حبه اشد
وكذا كان حبه اشد لان المراد تغرق به اسد والانتفاع بما عداه اتم ورعا
انهم الامر في ذلك الى ان يصير الانسان عاقلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب
بل كانه لا يبقى له شعور الا المحبوب فقط والعشق الشديد في الشاهد رعا
صدق هذه الفضايا واذ كان كذلك ففي تلك الحالة حب استكناه بالله تعالى
غير حاصل ان حب الشيء متروك بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة
غافلا عن كل ما سوى الله تعالى سخيا ان يكون محبا للشيء سوى الله تعالى
وانما حب الله تعالى هو حاصل لان الشعور التام بحال الله تعالى حاصل في هذه
الحالة مع ان هذا الشعور يوجب للحب ظهور بما فرزه ان حب الله تعالى
فدينوك عن كل ما عداه واما الذي اخرج به المتألهون من ان المراد به اشفاق
الا بالمكن والى ما خصه العادة على النفس فذلك هو المصاحف على المطالب
الاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا لشيء سواه فالقول بان لا يريد
الا الممكن ادعاء لنفس الممكن وانه باطل فهذا الخبص الحرام في قوله العارف
يريد الحق لاول لا لشيء غيره **وما قوله** ولا يوشى شيئا عرفانه فاعلم انه كمثل
وحميت فانا ان قلنا الحق لاول سخيا ان يكون مراد لذاته كان هذا
العلام تا وبلا لما قبله اي معنى ما قلنا ان العارف يريد الحق لاول هو انه
يريد معرفته وان قلنا صحة ذلك كانت هذه القضية بيانا لقوم آخرين
ويعرفانه قال العارفون منهم من يريد الله فقط ومم الذين وصلوا الى الكمال
الاقص ثم يليهم قوم اخرون ومم الذين يطلبون معرفته ولا يطلبون ولا يريدون
شيئا على ذلك الموضع اصلا **واما قوله** ويعتد له فقط ولانه مسجون للعبادة
ولانه شبه سليفه فاعلم انه لما تكلم في اعاده العارف في العلم في تعلمه واعلم

اهم في ذلك على ثلاث طبقات فالطبقة الاولى في غاية الجمال والشرف
 الذي يصدق لذاته لا لشيء اخر والطبقة الثانية وهي التي ينادى برؤس
 في الجمال الذي يعبدونه لصفة من صفاته وهي لونه تعالى مستحقا للعبادة
 والطبقة الثالثة وهي احركات المحققين الذين يعبدونه ليستكمل
 نفوسهم بالانساب الى عبادته وانما خرب هذه الطبقة عما قبلها لان المطالب
 لهؤلاء لا ينساب اليهم وذلك من الصفات صفة لهم فالمطالب برؤس لهم صفة
 من صفاتهم واما الاول لان المطالب احدهما ذاته تعالى ومطالب
 الآخر صفة من صفاته وشأن خاص للدرجات ولقد روي في الاخبار انه
 عليه السلام لما عرج به ووصل الى ما وصل اليه من المقامات السنية والبركات
 الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال نعم اسركت فقال عليه السلام ار يدان شرفني
 بان شئ عني الى نفسك فنزل فوترت فقال سبحان الذي اشرفني بعباده **واما**
قوله لا الرغبة او رهبة وان كنا نعلمون المرعوب فيه والمهروب عنه
 هو الداعي وفيه المطلوب ونلون الحق ليس الغاية بل الوسطة الى شئ غيره
 وهو الغاية وهو المطلوب دونة فالمراد منه ان العزم من العبادة لو كان
 هو الوصل الى الثواب او الهرب من العقاب لان المعصود بل المعبود بالذات
 الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا لدخول العزم بالذات
 وقوله لا الرغبة والرهبة لا بد من تقيده بالرغبة في الثواب والرهبة من
 العقاب والافضول السبب اليه عرض فكيف تعالى مع ذلك انه لا عرض له
 في ذلك الفعل **اشارة** المستعمل في الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم
 لذه المحب **الثقة** المخدع الناقص ومنه حديث علي في ذي الثدية مخدع
 اليد اي ناقص اليد والاذوار عن الشئ العدول عنه اعلى الرجل اطعمه

في الشئ اي انشأها فنه خوله الله الشئ اي اعطاه وملكه طمخ بصره الى الشئ
 اي ارتفع وكل من رفع طامخ الفيقب البطن التذبذب الذكر سخون بر او ديه
 طرقها واما المعاني فظاهرة مغنية عن التفسير **القسم الثاني** في الرياض
 وكيفيتها **اشارة** اول حركات العارفين ما سموه برارادة وهو ما يعزى
 المتبصر باليقين البرهاني او السان النفس الى العقد العملي من الرغبة
 في اغلاق العروة الوثقى وتحرر من سعة الى القدس من روح الاتصال وما دامت
 درجته هذه فهو حريد **الثقة** اعنلقه اي احبه ثم يقول اذا حصل اعتقاد
 في ان السعادة في امر عراض عما سوى الله تعالى وهو اقبال على الله سوا هذا
 الاعتقاد بالبرهان او التقليد امضى ذلك الاعتقاد ارادة العزم على سوي
 الله والشوجه الى الله فمادام المحض كذلك سمي مريدا والمحقق في هذا الباب
 ان طالب هذه الطريقة على اقسام اربعة اجتهادها الذي مارسوا العلوم
 الالهية واجتهدوا في طلبها والوصول الى حقايقها بالانظار الدقيقة والافكار
 العميقة فحصل لهم سوق شديد والحذاب نام الى الجانب الاعلى ففهم حب
 الاستمال في ذلك على الرياضة وباسرها النفوس التي مالت باصل فطرتهما
 وعزيرة جوهرها الى ذلك الجانب من غير ان يعلموا او مارسوا الختار ونظرا
 حتى كانوا في حال ساذجينهم متى سخن لهم الفطاع قليل عن المحسوسات اما
 في سماع او فكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحنين فيهم وغشيتهم
 من احوال النفسانية والسو الخ القدسية ما يذهلهم عن المحسوسات
 وعلائقها وبالتهسا النفوس الموصوفة بالصفين جميعا اعني ان يكون باصل
 فطرتهما حيلت على الحنين الى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالاراض
 بالمعالم الالهية والمباحث للحقيقة ورابعها النفوس الخالية عن الصفين

حقايق

الا انها لكثرة سماع لال هذه الطريقة وان تضارى السعادة الشريفة وملاك
البرهه براسانيه مرتبط بها مالت اليها واعتمدت فيها هذه اقسام براربعه
لطالبي هذه الطريقه لا تزد عليها والرياضه اللاتقه بل واحدتها غير اللاتقه
بالاخرى ونحن نشير الى معاودتها ولكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمه
الاولى ان النجات الالهيه دائمة مستمره وان كل من وصل اليها وصل اليها
على ما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المقدمة الثانيه انا
بيننا في كتابنا انه ما قامت دلالة على الحاد النفوس البشريه في النوع بل
الظن الغالب انها قد يكون مختلفه واذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس
متعددا استعدادا استعدادا لهذا المطلوب وربما لم يكن مستعدا له البتة
وبين طرفي الكمال والعدم اوساط مختلفه بالقوه والضعف واذا عرفت ذلك
فنقول اما العثمان بر اولان اعني التي حصل الشوق لها بالعلم دون
الفطره والتي حصل الشوق لها بالفطره دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس للآخر
فلا جرم يخالف كل واحد منهما لآخره الكسب والمكسب اما الكسب فلا يصلح
العلم الاولي في الاكثر العزلة والرافطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير اجل
ان يكون له من يقوده وعن الصلوات يقية ولا مرشد فوق العلم واما صاحب
الفطره بر اصلية اذالم يكن عالما احتاج الى المعلم المرشد لئلا يضل عن
سواء السبيل والابع في المنال والمعاطب واما المكسب فلان صاحب العلم
اذا استغل بالرياضه كانت مشاهداته ومكاشفاته اكثر كميته وافل كفيته
فما صاحب الفطره بر اصلية اما انها التركيبه فلان القوه الطريه معينه عليه
واما اذا اقل كفيته فلان القوه النفسانيه موزع على تلك اللشقه وكالات
الكثرة الكثر كان توزع القوه على اقسام الكثر وكان كل واحد منها اصعب مما
عرفت

لما عرفت ان الجن بالاكبر من القوه اقوى فاذا وفقت على ذلك عرفت ان الامر في
جانب الفطره بالصد من ذلك واما القسم الثالث وهو النفس المتجمعة
للقوه الفطريه والمعارف من القساويه من النفس الشريفه الاطلة المقدسه
التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وهذه اقسام الثلثه مشتركة في ان
رياضتها القليله يجب ان يكون رايه في الكم والكيف على رياضتها المدينه لكن
المقصود من الرياضه المدينه حصول الرياضه القليله واذ حصل المفضول
لان بر اشغال بالوسيل عشا بل در عملان عايقا بل لا بد من المحافظه على وضائف
العرايض لئلا يتعود النفس المنسل فيصير عدم الرياضه المدينه سببا لزدوال
الرياضه القليله واما القسم الرابع وهو النفس الخاليه عن الصغيره معاً
هذه النفس لا ينبغي ان يشغل اولاً الا بهذيب الظاهر من الاعمال التي اشتمل
على شرحها كتب مراحل حتى اذا نمت وانت واستيقظت من سبه العفلة
ورقدت اجماله استعدت للنجات الالهيه والهورق الربانيه فاذا ذات
تلك اللذه انجذبت اليها واقتلت بالكلم عليها اشارة يم انه يحتاج الى الرياضه
والرياضه متوجهه الى ثلثه اغراض النفس الامور المحتاج لبلون الرياضه
نافعه منها امور غير مكسبيه ومنها مكسبيه اولها ان يكون نفسه منعده
لهذا الحديث طامه له اذ لو لم يكن لذلك ما نجحت الرياضه فيه اصلاً لان تأثير
الرياضه ليس في ازالة العوارض ورفع الحجب والاستار وذاك العائق لا يلقى
لاكتف في حصول المطلوب بل لا بد له من العايل المنعد فاذا لم يكن النفس منعده
لم يفد الرياضه سعادة اصلاً لكنها يفيد السلامة لان العايق المدينه متى قلت
وصغفت لم يعذب النفس بعد المفارقة شوقاً منها الى البدن وبانها ان المريد
اذالم يكن عالماً فلا بد له من شيخ محقق بحق سالك اما المحقق ولانه لو كان من المغرورين

الذين اخذوا دينهم هتوا اولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا حتى باعوا اديانهم بتمن
 نخس دراهم معدودة وانعاس محذورة وكانوا من الضالين الهالكين واذ كان
 لم يصل لذلك فالفرع اول ان يكون اهورج وكيف استوى الطل والعود اعوج
 واما الحق ولانه لو كان صادقا في الطلب ولكن زاع عن الجادة والخرف عنها
 يقع لبعض اصحاب الرياضه من توهم الحول والرجحان فساد حال
 المقنذى به اتم واما السالك فلان الوصول نارة بالجدية علم ما قال عليه السلام
 حذبه من جذبات الحق بوارن عمل الثقلين والاخرى بالسلوك وبراو
 الاصلح لان يقنذى به لانه مثل من وجد كنزا فصار غنيا وان كان ذامال
 لكنه عرف عالم بليفيه الكسب المال ولا يفسح به التلميذ الطالب لتعلم كيفية
 بركتساب واما الساني فهو الذي يصلح لتربيته المرشد لان من شكك الطريق وعرف
 من احلها ومنازلها واطلع على معارفها ومعاطبها امكنه ارسال الغير الى سوا السبيل
 والاحبار عن بليفيه تلك الاحوال على التفصيل الثالث ان لا يفتق له من الرفقاء
 والخلطاء والاحوال الدينيم والنفسانيم الامن يفسره عن الدنيا ويرعبه في الاخرة
 واما الامور المكتسبه هي لها بدنية فالقول او نفساسه اما البدنية فالقول
 فالقول الضابط فيه على سبيل براجال قوله تعال ونهى النفس عن الهوى فان
 الخنة هي الماوي واما على سبيل التفصيل فهو ان المرزك من ترك الفضول واصلاح
 الضروريات اما الفضول فتجوز الاستكثار من المشتهيات سوا كان المشتهى مالا
 او جانها او صينا واستعلاء على الغير واستكثار من العلوم التي لا يكون مقربه
 الى الله تعال وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذات العقلية غايبة وايضا
 فان هذه اللذات مالموفه واللذات العقلية عن مالموفه وبرايعظام عن اللذات الحاضرة
 المالموفه رغبة في العافية عبر المالموفه لاشكانه شديدا جدا واما الضروريات

الذم

او اما اصلاح
 الضروريات والضروريات
 الفقه

من المحسوسات اولها المذوفات والاشرفا دل على ان البطنه يذهب
 الفطنه ويريل الرقة ويورث الفسوة والقباس دل عليه ان كثرة المزاولة بسبب
 حصول الملكات فاشغال النفس بتدبير العدا من الخارج والدخل شغل شاغل
 وامر عايق عن برانصايب الى الجانب الايمن واما الجوع الشديد فهو يورث
 ضعف الاعضاء الكريسته واخذلاها وذلك يوجب تشويش النفس واضطراب
 الفكر واحلال العقل وذلك مانع من المقصود فاذن لا بد من اصلاح امر الغذاء
 وذلك بان يكون قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فليلا عنها اشتغالها
 بالهضم عن التوجه الى القبلة لاصلح واما كثير الكيفية فليتدارك بقوتها التحلل
 الحاصل من قلة كميتها وبحب ان يكون امداه للاعضاء الربيسته شديدا جدا
 فانه ما دامت هذه الاعضاء باقية على حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف ساير
 الاعضاء وثانيها المنصرات واعلم ان الالوان على قسمين مشرقية واخرى
 الناصعة والحمرة الصافية والصفرة الفاقعة والبياض البقيق ومظلمة كالسواد
 والكحلين والعوديه وغيرها والنظر الى الالوان المشرقة بمد الروح ويقرح
 القلب ويبسط النفس لما ان النور محبوب ومعشوق والنظر الى الالوان
 المظلمة يكدد الروح ويعمي القلب فلذلك يجب ان يكون ملبس المرشد ومشكك
 ملونا بالالوان المغايبه لتنفوية الروح ليلون النظر اليها منذاركا ما حصل
 من التحلل تسبب هذه الرياضه ثم ان ذلك لالوان المشرقة لا يبغي ان يكون
 نفوسا مختلطة لان النفس تنقل ثقلها فيزيد بها كلالا ولذا منع لاطبا
 من نظر المبرسمين الى النفوس ومثل هذا كما كان اللون اقرب الى البساطه والاضيا
 لان اولي وهو الساخن البقيق ولهذا ان اجب الثياب الى النبي عليه السلام البيض
 واعلم ان براحسام على قسمين منها ما النظر اليه يشوق صاحبه الى معرفة الله تعال

جاءت الشهوة فان عذر عليه توسل الروح للروح هذه الحالة على شفا جرف هار
لان مغدوان لا يحصل من ملاقات التي هي قوى ملاقات باللم واللف لكن فسر
النفس حال وصول غذائها اليها اصعب من دفعها حال منع للغذاء عنها ومنها
الملبوسات وكب ان لا ينال فيها على ما دفع ضرر الجرب والبرد وان يكون نظيفه
توافق للشرع وهو به الطبع على ما يشهد بها الدوق السلم واما الاجوال
النفسيات في الذي دلرها الشيخ ههنا وحصرها في ملت امور البر وال
تجيه مادون الحق عن مشتت لربنا ووعين علمه الزهد الحقيقي اما انه لا بد
من الزهد فلان الدنيا برفق صدان واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلانه اذا تركه
بالظاهر وان بالقلب ما يلا اليم لم ينفع به لان الله لا ينظر الى صدوركم ولا ينظر
الى اعمالكم ولان ينظر الى قلوبكم اجل لا بد وان يقع من المراد الزهد الظاهري لان الزهد
الحقيقي لا يحصل الا بتقدم الزهد الظاهري فلو منعناه من الزهد الظاهري الا عند
الزهد الحقيقي لوم الدور بل لا بد من الزهد الظاهري اذ لا يحصل الحقيقي باثباتهم
انفقوا على ان الرضا فظرة للاخلاص للسانى بطوع النفس برامان للنفس
المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والوهم
ومن النفس المطمئنة القوى العاقلة طالبة لمعرفة الله تعالى ومحبة ولا بد من البحث
اولا عن ماهية هذا الطوبوع ثم ثانيا عن استباب الوجبة له اما ماهية فاعلم
انه زوى عنه علمه السلام انه قال ما من مولود يولد من بني آدم والا يولد معه قدين
من الشيطان فليل وانت تارسول الله كذلك قال علمه السلام وانا كذلك الا ان الله
تعالى اعانني عليه فاسلم اي فاسلم الشيطان ومنهم من انكر هذه الرواية وقال
الرواية الصحيحة فاسلم معناه ان الله تعالى اعانني حتى اسلم انا من شره قال
لان الشيطان الشتم فقط وللصعود ان العبد اخلص ان كان له رياضة فمنهم من احال

لان

لان قوة الحس طالبة لغايتها المحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشبهات وقوة
الغضب طالبة للانتقام واذا كان المراد كذلك حال انقطاعها عن هذه الحوادث
وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يفتح في عرضهم
لان ليس المقصود من الرياضة ان يبرق قوة الحس والشهوة والغضب طالبة
للأمور المجردة بل ان لا يكون متوليه على القوة العاقلة ولا متغلب عليها فانه متى
لم يكن النفس الناطقة معهون لهذه القوى بوجوه بطبعها الى عالم المحدثات
القدسية واما الخيال والوهم بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان
كان الاستيلاء للحس والشهوة والغضب بتعاطها والاصدارا تابعين للعقل منصرفين
في الامور المناسبة له وان كان الغالب علمه الغضب كان عملها في الامور المناسبة
له وان كان الغالب علمه لا يعطاع عن الدنيا والاقبال على الدنيا فان عملها في الامر
المناسب لذلك حتى لا يركب في النوم الا صور الملايكة والجنه والنار ولا يسمع من
الهائتات الا الكلمات المحذرة عن الدنيا المرغبة في اخره ثم اذا صار الوهم والخيال
لذلك اعانا العقل على عمله واعاها العقل على ذلك ايضا والبرال دل واحد منهما يعين
الآخر حتى يصل الى المقصد لراقصي فلهذا السبب ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع
النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان يجذب قوى التخيل والوهم الى النواتج
المناسبة للامر القدسي منصرفه عن النواتج المناسبة للامر السفلي واما
اسباب هذا الطوبوع فقد ذكر الشيخ امور اثلثة اولها المشفوعة
بالفكرة اما العبادة فلان العسر اول الرياضة فليله بالنفات الى الحان
الاعلى لا بد من سبب مذكر وما ذاك الا العبادة على ما مر تقريره واما كونها
مشفوعة بالفكر فلانه لما كان الغرض من العبادات تذكرك المحدثات وذلك
مما لا يثنى الا بالفكر فلا جرم وجب لكون العبادة مشفوعة بالفكر وثانيتها

العبادة

فانما هو القوم النفسانية مع

للجان وقد تقدم تفسيره وقالت النفس اللام الواعظ من قابل زكي بعبارة
بلغه وبعده رخيمة وسمت رشيد اعلم ان اللام الواعظ هو لواصل واما
القيود والادعة الباقيه في الامور الخارجة المضممة والابد من شرحها اما كون
القابل زكيا فلان من لم يكن فعلة مطابقا لقوله لم يكن له قوله وقع في القلب لان
للوشر ليس القول للشا في بل القوم النفسانية على اصلاح بدنها مع شدة قوتها
اليه فلان الاقوي على اصلاح بدن آخر ان ادب واما لون العبارة بليغه فحجب تقديم
تفسير البلاغة وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارة كنه ما في ضمير ولا بد
مع ذلك من قيد اخر لينتفع في مطلوبنا هذا ببيان انه وهو دلالة الالفاظ لا عز
اما بالمطابقة او بالنظر او بالالتزام ووردنا في كتاب الراجازان الفصاحة لا حمل
الامر دلالة الالتزام وايضا لان النفس كونها من جوهر الملائكة من عليه على جميع
الاجسام والاعراض متحققة لها غير ملتفة اليها بل هي لا ينفعل الا اذا استعرت
جانب الله وتفكرت في عظمته ولاح له شئ من مبادي جلاله وكبريائه فانها
هناك يتلاش ويضمحل كما قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وهذا مشعر
باكبر في لغة العرب واذا عرفت ذلك فنقول اذا عبر الانسان عن كمال
الله وعظمته في صفة من الصفات بعبارات دالة عليها بطريق الالتزام دلالة
غير موضلة الى كنه المعنى بتمامه بل دلالة مكشوفة من وجه وبهمة من وجه
اخر فبالقدر الذي حصل من الالهام حصل للذات والاشعاطام وبالقدر الذي
لم يصل اليه ولم يحط به يبقى مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانية يشب
الفصول والآم نفسانية بسبب الشوق الى ما لم يصل اليه ثم ليتعاقب تلك
الذات والالام بلون الشعور بها اتم ولاختلاطها بحسها كالجباله الواحدة المخرجة
من الالام واللذات يحصل هناك خاله طيبة شبيهة بالذغرة مدهشة مطربة

مع

مع وروع نوع من بلا شعظام والحيرة واللام الواقع على هذا الوجه في اعل طبقات
الفصاحة ومثاله قوله تعالى يا ارض ابلعي ما لي وما لي يا ارض فانا لو فلما ان ما فيم
من الفصاحة لما فيه من الترضيع في قوله ابلعي وافلعي والمطابقة في قوله يا ارض
لان ذلك شتا فليلا والحدس التسليم والذوق المشتمل شاهدان بان الدعوة
التي يجدها الانسان منها اكثر مما يقتصم هذا القدر من اذا فلتشنا وجدنا الشب
فته ما ذكرنا فان لفظة قبل فعل ما لم يسم فاعله مع انه المراد به هو سبحانه وتعالى
وذلك مشعر بانه تعالى في العظمة والكبرياء تحت متى قيل قيل لم يصرف العقل
والفكر والخيال والوهم ليكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعلوم هذه الالام مشوة
بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيل لها حتى لو قلت قال الله يا ارض
ابلعي ما لي لذهب اكثر تلك الدعوة والقحامة ولذلك قوله يا ارض ويا سما
مشعر بنفوذ امره تعالى على هذا الاجسام العظيمة الخليفة ومن نفوذ امره فيها
كان بالعظمة لحدوث هذا مشعر بنوع آخر من العظمة على الراجال لعل التفصيل
لوضوح ذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض
ناشفة للماء سق من من الدعوة واما قوله تعالى خذ العفو وامر بالمعروف
واعرض عن الجاهلين فهو وان كان في غاية الحسن لاشتماله على جميع الخلاق والفاضله
لكونها لكونها مشاولة لحوال النفس لا الامور الالهية لم يكن فيها من الدعوة ما في
الآية الاولي وطهر مما ذكرناه انه كيف ينبغي ان يكون اللام بليغا حتى يكون ملائما
لنفس الفاضله واما كون النغم رخيمة فقال صاحب الصحاح كلام رخييم
اي رقيق وانما يجب ان يكون كذلك لئلا يفرغ الدماغ بقوته ولئلا تشتغل النفس
به عن غيره لان النفس تشتد اشغالها بالمدركات القوية ومذهل عن غيرها
مها هنا تحت وهو ان الملايم لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص

فانه يصير بحيث انه يزول اضطرابه لان النفس اذا فاجها امر عظيم اضطرب **تفككت**
 اما بالرياضة لاذ لقت ذلك الامر العظيم سكنت واطمأنت والاضيقا يصح هذه
 الفضية **اشارة** ثم انه ليبلغ بها الرياضة مبلغا ينقلب له وفيه تكبير فيمير
 المحطوف والوفاء **النفس** الخطف الاستيلاء الشهاب الشعلة الساطعة
 من النار اسف على ما قلناه وناسف اي تلف والمعنى ان تلك الرياضة كانت
 قبل ذلك فالامر يراحتي عنده في حصولها لا يحسب شيئا ثم انها تنقلب والوقوفه
 بحيث يحصل بحسب شئنه وارادته ولكن متى رجع عنها مع الحيرة والتلف
 عما فاته من تلك السعادة العظيمة **اشارة** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه
 طبه **النفس** يرضع اي سار والمعنى انه فان قبل ذلك بحيث لا يكون لحواله البرسيم
 عند العروج من عند الرجوع واما الآن فانه يزول ذلك التفاوت فيكون حالة
 عسى عن الله حاله حال عدم عمدته مما يرجع الى الحضور عند الخلق **اشارة**
 ولعله الى هذا الحد انما تنسى له بقوه المعارف احيانا ثم يندرج الى ان يكون له متى
 شاء **النفس** سنى العقد فستنت اي حلها فانجلى والمعنى طاهر **اشارة**
 ثم انه ليتقدم هذه المرتبة ولا يتوقف امره على شئنه بل كما شاهد شيئا
النفس قال المحققون من اصحاب الطريقة ما رات شيئا الا ورايت الله بعد
 فلما ترقوا فالوا ما رات شيئا الا ورايت الله معه ثم ترقوا فقالوا ما رات شيئا
 الا ورايت الله قبله ثم ترقوا حتى صاروا شيئا سوى الله وهذه برهان الغرض
 منها كالدرجة الاولى من هذه الدرجات **اشارة** فاذا عر الرياضة الى النيل
 صار شئ امرأة مجلوة بحاذيها شطرنج **النفس** دريد دورا العبد
 والمعز انه لصر قلبه بالمرأة المجلوة المجاذيب بجانب القدس فينتفش النقوس المطهرة
 ابدوله بشئ تلك النقوش لذات عقليم ابدوا ولكن بلون في هذه الحالة الى النفس

مبتها

مبتها بدائه لما بها من تلك السعادة الكافية **اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ
 جناب القدس **النفس** هذا المقام آخر مقام الشكول الى الله تعالى واول مقامات
 الوصول النام الى الله تعالى وهو الغنى عما سوى الله تعالى بالحليم والبفايه بكليم
 وهناك حق الوصول **القسم الثالث** في احكام العارفين **نبيه** اللغات
 الى ما تشتهه تتعل وباعتدالها هو طوع **المفت** استغال الراهدين في
 دون الخوف عن متين لا يشاءوا شغلا بغير الله لان الثمنه عن الغير لا يصح الا بعد
 الشعور بذلك الغير والقصد الى اعدامه وانما فيه فكل ذلك الثقات الى ما سوى الله
 وايضا اعتداد العابد بكون النفس لامارة مطيعة للنفس مطمئة غير اولو الخوف
 عن العر لما حصل الاعتداد بطاعته واما اذا صار العارف فاصلا الى الله تعالى فان كان
 مبتها بنفسه من حيث انها واصلة الى الله تعالى منكمه بهذه السعادة فهذا تبه
 فان الفرح بكون النفس مثوينه تقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون للعشوق
 الاول وبالذات احوال نفسه واما الا شغلا باحق والانقطاع عن كل ما عداه على ما
 اخر مقامات السائل الى الله هو اكل الصر المطابق **اشارة** العرمان مبتدى من يرفق
 وبعض يتوك ورفض معني في جميع هو جمع صفات باحق **التف** لعدا المصنف
 في هذا الفصل حتى في هذه الالفاظ القليلة جمع مقامات السالكين الى الله تعالى واعلم
 ان السالكين الى الله تعالى لا بد وان يتكفوا بالاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها
 واليزالون في كلفه وتكلف من ذلك الى ان يردل من قلبهم حرها والميل اليها وهو
 الدرجة الثانية الى ان يترى سعيهم ومراجعتها دمام الى ان ليس الا محو ما سوى الله عن القلب
 ثم اذا شتموا راحة لانس بالله تعالى وانهبوا بالنظر الى كمال الله تعالى وجلاله
 فركوا اللغات الى هذه اللذات الدارة بقوا بهم وقلوبهم وهذا هو الدرجة الثالثة
 ثم الزوال بشئ انهم بالرفق لرا على والحاس بر او في الى ان يصير الاعتداد بما سوى الله

من تحفرا عندهم في جنب تلك السعالات العاليم الرفيعه فنلك اللذات كانت
 متروكة قبل ذلك بصير محفزه مرفوضه وهذا هو الدرجه الرابعة هذه درجات
 الحكيم وهو لسان العلاسفه درجات الرياضات اللببم وفي لسان محققى
 الصوفيه درجات الخلق بنعوت اجمال فاما درجات الرياضات الاجاييه
 المسماة عند المحققين بالترقي في مدارج اجمال من الخلق باخلاق الله بقدر الطاقه
 البشريه والمنه لرايشانيه وذلك بان يصير الانسان عطفو فاروقا شغفا
 رقيقا وهذا هو مقام الجمع وقد يعوق العارفين عن مقامات السالكين الى الله تعالى
 لاخلو عن الفرق والجمع اما الفرق ففما يتوكل للسطوق واما الجمع ففي الله تعالى
 الا ان النفس متى كانت مشغوفه بالكتسار صفات اجمال ونعوت اجمال
 كان في الفرق بوجه ما لان لسان نظره متعلق بنفسه وبذلك الصفات وبكيفية
 اكتسابها فذلك مانع من الاستغراق التام يحكى عن الحسن بن منصور انه لقي الخواص
 بالباديه فسأله عن امره فقال اردت نفسي في مقام التوكل فقال الحسن اذا فني
 عمرك التوكل فتنى بقصلى الى الله تعالى فاما الجمع التام فلا يكون الا بالوقوف على باب احد
 الصمد الحق بحيث لا يبقى نظره الى نفسه ولا الى استغراقه ولا الى استغراقه
 في الله صلواته هنال الال التام **ولسرجع** الى تفسير المثنى **اما قوله** العرفان
 مبندى من يفرق وبعض وتوكل ورفض فاعلم ان هذه الالفاظ الالعه ذالعه على
 المراتب لدرج التي لخصناها **واما قوله** مع صفات هي صفات الحق
 فاعلم ان قوله مع جنس العرفان لانه قال العرفان مبندى من ذلك معن في كذا
 واما جمع صفات الحق فقد فسرناه واما الاشارة الى الواحد لحد الحق فقد عرفت
 المراد منه **اشارة** من اشرف العرفان للعرفان فقد قال بالمانى ومن وحد العرفان
 كانه لا يجد بل يجد **المف** لما ادعى فيما تقدم ان السجح بربنه اللذات من حيث
 هي

ان
تعم

لدى الذات وان كان باحوثيه اعاد هذا الكلام ههنا في معرض آخر وهو ان من كان
 مطلوبه من معرفه الله تعالى لفسر تلك المعرفة فقد قال بالثاني ان له مطلوبها
 بالذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبه من المعرفة المعروف حتى انه لو امكن
 واحدا من المعروف بلا واسطة المعرفة بل لا يطلب المعرفة فقد خاض لجه الوصول
 ووصل الى نعر المحقق وسجل النجاه المطلق **واما قوله** وهناك درجات
 ليست اقل من درجات ما قبله فاعلم ان المحققين قالوا السفر سفران سفر
 الى الله تعالى وهو مشاه لان عبارة عن العبور على ما سوى الله تعالى واذا كان
 ما سوى الله تعالى مشاهيا كان العبور عليه مناهيا وسفره الله وهو غير
 مشاه لان نعوت لاله وجلاله غير مشاهية ولا يزال العبد يترقى من بعضها الى البعض
 والشح انما تكلم فيما تقدم من منازل السفر الى الله تعالى ثم انه نده ههنا
 ان منازل السفر الى الله تعالى ليست اقل مما تقدم **واما قوله** الاعمها الحديث
 ولا تشرجهما للعبارة فالسبب فيه ان الالفاظ لا يوضع الا للمعاني المقصوده ولما لم تكن
 الدرجات مقصوده عند اهل اللغة كثف بمكثهم وضع لمرسما بازيها وايضا فلو امكنهم
 ذلك لكان لرايشان لا يحاطب بذلك الالفاظ الموضوعه لتلك المعاني الا اذا حصلت
 عنده تصورات تلك المعاني ومعلوم ان الجمهور لا يتصورون تلك المعاني واذا كان
 لذلك استحال وصول العباد الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك فكل من ارجب
 ان يدركها فليجتهد ان يصير من الواصلين الى العن لامن السامعين للاثر **فبنيتم**
 العارف هشر هشر مجل الصغر من يواضعه مثل ما يجمل الكبير **النفس** رجل هشر
 بشر اي رجل ليس لهال للجمع ثم سواسيه مثل بما يديه اي اشفا والمعنى ان العارف
 يكون هشا مع كل احد اما كونه هشا فلانه عالم باحو والفرح بالحق ديم بدوام العلم به
 ولا حرم العارف هشر ليداسوار كانت لراحوال العاجله موجبة للفرح او الترح

واما عموم كونه ههنا ولانه لا ينظر الى سوى الله من حيث انه هو حتى يظهر التفاوت
بل وانما ينظر الى الكل من حيث انتسابها الى الله تعالى والكل سواسية في ذلك فلا حرم
لان مواضعهم اللذيقا بالكل محكي ان شخص من اهل هذه الطريقة بنياد بلطن
للتأخرين وحلسا هنالك للخدمة فسال احدهما ليرد عن غرضه فقال ابسط شبكة
لعل اصطاد كركيا وقال ليرد عن لئى الاصطاد الا الكراكي وهذا دليل على ان يراد ان بعد
في مقام الصوف والصعود من الخلق الى الخلق ويرد في مقام الرضى والنزول من الخلق
الى الخلق **فتبين** للعارف له احوال لا تخفى منها الهنس من اخصيف فضلا عن
ساير الشواغل في ادقات انزعاجه **التفسير** الهنس الصوت اخصيف
الفرس دوى جريه ولذا اخصيف جناح الطاهر باح بسر اظهر والمعنى ان العارف
فارة لا تختمل احساس بالامور اكارجه وماره كتمله اما المراد **فعدا** الرهات
الى الله تعالى لان احتساسة بغيره وان قل يشوشه ونصده عن الغرض فيقدار شدة
رغبته في ذلك العوض يكون تعريه عن ذلك ما صد ويهطع واما الثاني فعند الوصول
الى الله ثم للنفوس هناك مرتبتان **المرتب** المراد ان يكون النفس في غاية القوة فيكون
وافيه بلجوانب واسعة لها فلا يكون النفاذ الى الجانب السفلى مانعا عن الجانب العلوى
بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادي العالم بقوى وبسبب وحصل لها من القوة
مالم يكن حاصلها قبل ذلك لان البدن يصير عند النشاط الشديد اقوى واقدر فكذا
هذه النفس بقوى عند الاتصال فوسع الجانبين المرتبة الثانية ان لا تسع
للجانبين لكن عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لها من برا شعراق ما لا خبر لها من الشواغل
اكا وجهه اكاضه معه واما حال الرجوع فالقول فيه كالقول في الاتصال **فتبين**
للعارف لا يعنيه التحسس والتجسس **التفسير** من حسن اسلام المراد ان لا يعنيه
اي بالالهة كحسنت من الشئ اى تجرت خبره حسنت دابتي بحسنت اى تحسنت

عنها

النفوس

عنها اسنوا الشيطان اى سنها انه جسم الشئ اى عظم غيره كذا من التغير والمغز
ان العارف لا يكون له همة في البحث عن احوال الخلق ولا يغضب عند مشاهدته المنكر
لعله بسرا لله تعالى في القدر ولكن يعتربه الرحمة وكذلك فانه اذا امر بالمعروف
هان ذلك بالرفق والالطف لا بالخشونة والعنف واذا اعظم المعروف ووجد
بغيره من عداه لم فرما اعزاه غيره منه للجسد لقوله هب ملا لا ينبغى لحد من
يعري **فتبين** للعارف شجاع وكيف لا وهو معزل عن نقيه الموت وجواد
وكيف لا وهو معزل عن مجبه الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه الكبر من ان
تخرجها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف وذكره مشغول بالحق **التفسير** هذا
الفصل مشتمل على صفات اربع للعارفين **الاشقان** الاولينان منها اضا فين ان
والاحزان **التليينان** اما الاضا فين ان فالاول كونه شجاعا وكيف والشجاعة
فضيله مطلوبة لذاتها انما المانع خوف القتل لكن العارف معزل عن نقيه الموت
والثانيه لونه جوادا وكيف لا والجواد فضيله مطلوبة لذاته انما المانع
منه حب المال والعارف منزله عن حب الباطل اذ دل شئ ما خلا الله بلطل
واما **التليينان** فاحدهما كونه صفا جافا من لا يفعل اقوى واسترف من يفعل
من زلة بشر والاشغال بالانتقام دليل لانفعال واثنيهما كونه نساء
للاحقاد وكيف لا ويرا شعراق التام في محبة الله تعالى يزيل عن قلبه كل اعداه
فتبين للعارف من اختلفون في الهم بحسب ما اختلفت فيهم من الخواطر على حكم
ما اختلف عندهم من دواعي الغير **التفسير** قال صاحب الصحاح رجل قشفت
اذ الوحش الشمس او الصر فتغير ارقبه للنقرة اى اطعته رجل تغل غير منطيف
عقله كل شئ اكرمه ارناد اهتز من النعمة الخطوه والخطوة بالهنر والضم الحظ
والمعنى ان العارف قد يكون محسب يشق عند الجيد والردى من احوال الدنيا وذلك

عندما يكون الخاطر سباله استحقاق ما سوى الله تعالى وقد يكون بحيث يميل من كل شيء
الى احسنه وذلك الامر من احد مآل ان يرا حسن عناية الله به اتم وهما ان كذلك
محب ان يكون عناية الله لسان به اتم لا من حيث انه هو بل من حيث انه خلق في
ذلك باخلاق الله تعالى وثانيهما ان العارف اذا استأنس باجمال للعقلي
اكفئ ثم رجع الى عالم الحسن فكلا كان اكمل كان الى العفليات اقرب فان محبوبا
من هذا واعلم ان هذه الاحوال قد تختلف بحسب عارفين وقد تختلف بحسب
عارف ويجدني وفتن **فتيبه** ودرما ظهر فما يصار اليه الى آخره شرحه
ظاهر **اشارة** جل جناب الحق ان يكون **التفسير** اشمان الرجل انقبض والمفهوم
ان المتأهلين لهذه الطريقة فليكون حذا فلا جرم المباحث التي تامل علمه هذا
الفن فحكه للعقل وان كانت عبارة للمحصل من وجد في نفسه نفرة عنها فلنعتقد
ان ذلك لنقصانه بالنقصان ذلك الامر ونعم ما قال ارسطو احيث قال من اراد الشروع
في هذه الصناعة فليست يحدث لنفسه فطرة اخرى **النمط العاشر** اسرار
الآيات وبه يتم الكتاب الغرض من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق في امور
البعث **قآ** في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة **ب** في سبب التمكن من افعال
الشاقة **ح** في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب **د** في سبب النصف في العناصر
المسئلة الاولى في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة **التفسير** القوت
المرزوم المنفوس فالصالح الصالح ما زرات ماله اي انقصته وارث الشئ
اي انقصه يقال اذا سالت فاسح اي سهل الفاظل وارفق والمعنى ان العارف
لا بد وان يكون قوته منقوصا واذا قيل انه امسك عن ذلك القدر المنفوس
ايضا فلا تتبع ذلك لان لذلك اسبابا معلومة مشهورة في الطبيعات
فتيبه بذكر ان القوى الطبيعية **التفسير** للعرض من هذا الفصل ذكر

مثال

اشارة اذا بلغك عن عارفا الى اخره

مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قد سقى في المرض الحادة
من غير ساول الغذاء واذا عقل ذلك هناك فليعقل مثله في هذه المسئلة لا يقال
بينهما فرق لان الحرارة الغريزية مشغولة بحلل الاخلاط الفلصلة فلا جرم لا يصرع
لحليل الرطوبات الاصلية بخلاف هاهنا اذ ليس ههنا رطوبات فضلية
تثقل الحرارة في تحليلها لاننا نقول **ب** باثر الحرارة في تحليل الرطوبات
الفاسدة لا يمنع من تأثيرها في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية
قابلة للتحويل في الجملة والحرارة محلاة والحرارة الغريبة مما يعين الحرارة الغريبة
عل التحليل بان الحرارة الغريبة اول بالحفظ والعربة اول بالتحويل واذا كان
لذلك فالرطوبات التي يحلل بالرطوبات للحرارة الغريبة اول بان يحلل
عند حصول الحرارة الغريبة معها مسبب ضعف العذر المذكور **فتيبه** اليس
قد بان ان الهيات السابقة **التفسير** لما فرغ عن رفع الاستبعاد بالمثال
المذكور شرع في ذكر السبب على سبيل الجملة بنا على الاصول الممهدة في النمط
الثالث فانه ثبت هناك انه رما وقعت هبة اول في النفس ثم هبطت الى القوة
البدنية ودرما بان بالعكس حصلت هبة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس
واذا كان كذلك فلا امتناع في ان يكون نفس العارف محبة الله تعالى وانصرافها
عن العلايق الجسمانية بالكلية سببا لان ينزل منها الى القوى الطبيعية هيات
مناسبة لتلك الهيات حتى اذا اثبت ثقل بحلل الاجزاء الاصلية فلا يحصل الخوج ولف
سعد ذلك نحن نعلم ان الخوف الشديد رما اوجب سقوط الشهوة ونشاد
الضم واحلاف افعال القوى الطبيعية فاذا جان ذلك هناك فلم لا يجوز ان يكون
هاهنا كذلك بل هذا اول لان هاهنا منكمه فلا استبعاد ان يقوى عند
استكالمها على حفظ المزاج الاصلية عن التحلل للاصلية وهذا الفصل مقبوس من

ب

قوله عليه السلام ايبت عند ربي فيطعمني ويتقيني **اشارة** اذا راقت
النفس المطمئنة قوى البدن ان جذب خلف النفس في مهماتها **التفسير**
لما ذكر السبب لاجال شرع لراكن في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس
المطمئنة **يقول** النفس الناطقة القوى البدنية صارت موافقة
لها من جذبها خلفها سواء اختلفت الى تلك الموافقة او لم تحجج **تفهم** ان اشند
الجذب اشند الاجذاب واخذبت هذه القوى البدنية الى متابعتها النفس
الناطقية لم يصرغ لاجوالها التنفس فلا جرم وفقت هذه لاجوال الطبيعية
في حق العارفين مثاله ما ذكرنا من حال المريض بل الامر ههنا اول من يلثم اوجه
احدا انها حصلت في المرض الحار حارة غريبة محلبة وهي غير حاصلهاها
وتاتتها ان القوة الطبعية هناك ضعفت بسبب مجاوره لاخلط الفاسترة
وليس الامر ههنا كذلك **والثب** انه ربما حصل في المرض الحار حر كانت
كثيرة بدنية وهي محلبة وليس الامر ههنا كذلك **ولذلك** ههنا حصل اعراض
نفسانية مفسدة لاجوال البدنية والامر ههنا بالضد واذا ثبت ذلك **يقول**
انا اذا رايت الحياة والقوة في المريض محفوظة ههنا مع وجود هذه الاسباب
الضعفة فلا ينبغي في العارفين محفوظه مع عدم هذه الاسباب لان هذا الفرق
في الكتاب والعاقل ان يقول **تأثير** الحرارة الغريزية في القوة الهاضمة
في الصبح اما ان يكون بالاختيار او لا بالاختيار والاول باطل والا لان جوع الانسان
وشبعه بالاختيار والساني يبطل ما ذكرتم لانه اذا كان تأثير الحرارة في تحليل الرطوبة
لذاتها فتمت حصلت ذاتها استحالة ان لا تحصل الاثر وحديثك ما ذكرتم من حديث
الجذب والاجذاب فايذة **ويمكن** ان يحاسب عنه مفعال قد ثبت في اللين النشطة
ان الحرارة الغريزية مخالفة لحرارة الغريبة في النوع والمهية واذا كان كذلك فلم الجوز

ان

ان يقال الحرارة الغريبة توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس
حالة مغرقة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما
يلون ليله الجوان واذا كان ذلك محتملا لم يتبعلان يكون استغراق نفوس
اوليا الله تعالى **مجنه** ما نفا للحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه ليس العوض
من هذه المطالب ان تقطع بصحة هذه الاسباب بل ان سطل قطع المنابر بالمشاعها
وفيما ذكرناه حصل هذا المطلوب **المسئلة الثانية** في سبب الهمل من افعال
الشاقة **اشارة** ان عارفا طاق بقوته فعلا او حركة الى آخرة هذا الفصل عن
عن النفس **تفسير** فذلكون للالسان وماوعل اعندال من اجواله حل من
المنة محصور المنهي فيما تصرف وحركة **النفس** المننة بالضم القوة الهزة
بالمكر البساط السلاطه من القوة والقدرة ثم قد تعرض له ما يصير عنده
ملك القوة ضعيفه حتى انه ربما عجز عن عشر ما قدر عليه اولا وذلك للخوف
والحزن وقد تعرض له ما يصير عنده القوة اقوي مما كانت حتى ينقل الى ذلك
لكالة باضعاف ما كانت يتنقل به حال اعنداله وذلك بالغضب والمنافسه
والانشاء المعندل والفرح المعندل واذا راينا القدرة الحاصلة من القدرة عند
الاعندال بما يختلف حاله بالشدة والضعف باختلاف لاجوال النفسانية فلا عجب
لو صار الامر في حق العارفين لذلك فاذا اعنت له ههنا كما تعرض عند الفرح
اورزت القوة سلاطه وان عثينه بتمزة كما عند المنافسه افادة القوة
حمه ثم يكون ذلك اعظم مما حصل عند الطرب والغضب لان ذلك يصرح العقل
ومبدأ القوة واصل الرحمة وحاصل اللام انا لما راينا القوة مختلفه بالشدة
والضعف بسبب اختلاف لاجوال النفسانية فلا استحالة في ان يكون المعارف
حاله نفسانية يكون سببا لا شنداد قوته الى حذرق العاده وهذا اللام ههنا

مثل ما نقولونه في اثبات الهوه القدسيه وهو اننا لما راينا حال الناس مختلفه
في الفهم منهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون
الوسط ولما راينا في جانب النفسان منتهيا الى من لا يفهم الاشيا قليلا فاستبعد
لو وصل الى المال الى من نعم الثروات في استرع وقت فذلك هو هنا لما راينا
العوى مختلفة بالشده والضعف فلا يستبعد لو وصلت في طرف الزيادة الى حد
خارق العاده **المسئلة الثالثه** في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب
اشارة اذ ابلغك عار فاحدث عن غيب فاصاب الى اخره هذا الفصل عني
عن التفسير **اشارة** التجربة والقياس منطابقان **التفسير** الغرض من هذا
الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة
المغيبات في النوم ممكنة فوجب ان يكون في اليقظة ممكنة بيان المقدمة الاولى
بالتجربة والتسامع اما التجربة فهو ان ينفق انه يري شيئا في المنام ثم يقع اما صريح
ذلك الرويا او تعبيره وذلك على ما قلناه واما التسامع فهو ان من لم ينفق له
ذلك فلا شك انه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لحلق عظيم من الموجودين
في الوقت والماضي بيان المقدمة الثانية هو انه لما صح ذلك حال النوم لم يمكن
القطع بامتناعه حال اليقظة بل لو قدرنا ان لا نشان لم يعلم وقوع ذلك في
النوم لكان استبعادهم حصول هذا المعنى اشده من استبعادهم حال اليقظة
فانه لو قيل لو احد ان حواسه براد كيا مع سلامة عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء
قوتهم وقوة افكارهم اجنالوا بكل حيلة لتحصيل بعض المغيبات فبحر وان ثم ان
تم ان واحد منهم صار كالميت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك المغيب لقتل
بان ذلك محال واحجوا عليه بان ما عجز عنه القوى الكاملة فالناقص الضعيف اول
ان يعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر مرارا لمسه حاله النوم اراد الاستبعاد والقياس

فثبت

فثبت ما قررناه ان حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم فبان كان ممكنا
حال اليقظة اولى واعلم انه لا يستدل بصحة احدي الخالين على القطع بصحة الاخرى
بل على رفع استبعاد المنكر وحصول الرأى اللاحق والحرى **تلييه** قد علمت
ما سلف ان الجزيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي **التفسير**
لما ذكر السبب الاجمالي **شيع** الآن في ذكر سببه على سبيل التفصيل لكن بيان ذلك
مبنى على مقدمتين احديهما ان العقول والنفوس السماوية عالم بالجزئية
اما العقول فغالبة بها على وجه كلي واما النفوس فعلى وجه جزوي وثانيهما ان النفوس
الناطقه لا تمنع عليها اسفاده العلم مثلك الجزويات من تلك العقول والنفوس
والمقدمة الاولى هي التي يشتمل عليها هذا الفصل واعلم اننا قد دللنا على ان العقول
المجردة عالمه بجميع الجزيات على وجه كلي لان جميع الجزيات منتهية اليها في سلسلة الاحكام
والعلم بالعلم بحسب العلم بالمعلول ودللنا ايضا على ان للفلك قوه جسمانية وهي مدركة
لجزويات ودللنا ايضا على ان حوادث هذا العالم منتهية الى الجزيات العلميه
ودللنا على ان الالهة القريبة لتلك الجزيات هي النفس وعرفت ان العلم بالعلم بوجوب
العلم بالمعلول فيلزم من مجموع هذه المقولات كون النفس الفلكيه عالمه بجميع ما يحصل
في هذا العالم من الجزيات وهذا ان لا يصلح ان يدرى تقريرها لكانا اعدنا بها للتذكير ثم
هنا امر اخر وهو ان للفلك مع العقل المفارق والنفس الجسمانية شيئا وهو النفس
الناطقه مع انه ليس بجسم ولا جسماني ولكن له علاقة مع الفلك بتفيد كالات
متجردة كما ان النفس الناطقه التي لنا وان لم يكن جسما ولا جسمانيا لكن لها تعلق بابداننا
والجل ذلك التعلق بقدر على الكنهيات اللاهات العقلية وقد سبق تقرير هذا المعنى
في النظم الثالث والسادس وعلى هذا النحو والاضاحية للجزيات التي تجرد في العالم
معلومة للعقل المفارق والنفس الناطقه والنفس الجسمانية **والشرح** التفسير

المنز **اما قوله** فدعلت فيما سلف ان الجزيات منقوشة في العالم العقلي نفسا كلياً
اي الجزيات معلومة للعقل المفارق علماً كلياً **واما قوله** ثم قد تبين ان اجسام السماء
القول في العالم للعنصري فالمراد ان الافلاك لها نقوش جسمانية ولها اذات جزية
صادرة عن تلك الاذات الجزية وانه عالم جميع اللوانم الجزية الصادرة عن حركاتها
الجزية في هذا العالم للعنصري **واما قوله** ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله
زيادة معنى فاعلم ان عمله هذا الالام فضيه شرطيه متصله وتفسيره ان كان ما يلوح
ضرب من النظر متورا وهو كذا وكذا جفا صارت اجسام السماء فيه زيادة معنى
وقوله متورا نصب احوال الى ان ما يلوحه ضرب من النظر حال لونه متورا
وهو كذا وكذا ان حينئذ كذا وكذا **واما قوله** لنظامه راي جزوي واخر دل فاعلم ان المراد
منه بيان اذاعاه من ان الفلك لو كان له نفس باطنه لحصل له زيادة معنى وذلك
لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزيات ونفس اخرى مدركة للكليات ويلون هذه
النفس الناطقة متغيرة منتقلة من معقول الى معقول كانت الجزيات الفلكية صادرة
عن مجموع زائين احدهما الراي الكلي للنفس الناطقة والثاني الراي الجزوي الفلكي
ويكون تلك الجزيات حادثة جارية مجرى الافعال الانسانية فان لم يكن مبدءها العقل
ثم التخيل اشرف من التي يكون مبدءها مجرد التخيل **واما قوله** ومجتمع لك مما يتبع اعليه
ان الجزيات في العالم العقلي نفسا على هيئة كليم وفي العالم النفساني نفسا على هيئة
جزية شاعرة بالوقت فالمراد منه ان الجزيات التي في عالمنا معلومة للعقول
على وجه كلي وللنفوس الجسمانية على الوجه الجزوي لحصل منه الشعور بالوقت اي يعلم
انه الآن حاضر او غايب **واما قوله** والنفسان معا فاعلم انه لما بين ان هذه الجزيات
معلومة للعقول والنفوس وكان ربما خطر بال احد ان النفوس لا تدرك هذه
الا عند حصولها واما العقول فان علمها هذه الجزيات حاضر ابدا فالشيخ رفع

هذا

هذا الوهم بقوله والنفسان معا يعني ان علم العقول هذه الجزيات كما انه حاصل ابدا
فلذا علم النفوس حاصل ابدا لانها على هذه الجزيات وهي عالمة بذواتها ابدا في عالمة
هذه الجزيات ابدا فالعلمان موجودان معا لا يقدم احدهما على الاخر وانما احاج الى ذلك
لان بعضه ان يقول النفس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادي فاذا كانت تلك
المبادي عالمة بجميع هذه الجزيات امكن انتفاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى
يدرك ما سنع قبل وقوعه فحينئذ يحصل بمكن من اخبار عن الغيوب **اشارة** ولنفسك
ان ينتفش **النفساني** لما فرغ من المقدمة الاولى شرع لران في تقدير المقدمة الثانية
وهي ان نفسنا الناطقة متمكنة من استنفادة العلوم من تلك المبادي ثم بين المقدمة
الثانية في هذا على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما اليك
الاجمال فهو ان النفس الناطقة متمكنة من الاتصال بتلك المبادي استنفاد العلوم
منها واذا كان الاتصال بها ممكنا واستنفاده العلوم عند ذلك الاتصال حاصل كانت
هذه الاستنفادة ممكنة فان لا اطلاع على الغيب ممكنا **فليب** القوي النفسانية
تجاذبه متنازعه فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة **التفسير** شرع
الآن في بيان تفصيل الالام فيمكن النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك
ونفوسها واعلم ان الالام في ذلك بتدعي مقدمات فمن تلك المقدمات ما ذكره
في هذا الفصل وهو ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة والنفس حال استفعالها
بتدبير القوة العصبية لا يمكنها الا للغات الى القوة الشهوانية وبالعكس اذا اشتغل
الجسم الباطن بالجسم الظاهر لم يملن العقل من استعمال الحسن الباطن فان
اشتغال النفس عما هي متشبه به بمنعها من اعانه سائر القوى على افعالها ولا جرم
من احاج البدن الى عقل قوى صادرة عن القوى الجسمانية بركت النفس الاستفعال
باعتبارها التي لها الاستعداد الى معاريف تلك القوى على ذلك ايضا فالعقل اذا استحدث

الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت ولذلك فان الانسان ما يكون
متعزفا في تخيل او تفكر وما حضر عنده المبصرى العوى والمسموع القوي ثم انه مع سلامة
الحس البشع بشئ من ذلك **فليبين** الحس المشترك هو لوح النفس الذى اذا تمكن
منه صارت النفس في حكم المشاهدة ودرع ازال الناقد الحس عن الحس **التفسير** هذه
مقدمة ثانية للمقصود وعررها انا بينا ماهية الحس المشترك فيما تقدم وبنينا انه كحل
فيه صور الامور التى تحس بالحواس الخمسة فان هذه المحسوسات متى ارتفعت فم صارت
محسوسة مشاهدة وان لم يتوحيها كارج ويبدأ ذلك بان يرى القطعة الدائرة خطا
مسندرا والقطعة النازلة خطا متوقفا واعلم ان للصور المرتسمة في الحس
المشترك اربع درجات في الاحساس بها احدها ان يصير مشاهدا في اجزاء اتساها
فيه من المحسوسات اكارجة وثانيها ان يبقى الاحساس بعد بقاء المحسوسات
في الخارج وثالثها ان الاحساس بعد زوال المحسوس الخارجى ورابعها حصول
الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج البتة واذا عرفت فقول امر
القطعة النازلة والنقطة الدائرة ذلك على اقسام السليم الاول واما القسم الرابع
فلا بد فيه من دليل اخر **فليبين** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صور محسوسة
ظاهرة حاضرة **التفسير** لما كان الاستدلال بالقطعة والنقطة لا يدل على
احساس الحس المشترك بما لا وجود له في الخارج البتة وكانت هذه المقدمة لابد
من اثباتها في المطالب الذى نحن بصدده لاجرم اختلف ال ذكر دلالة اخرى وثقيرها
ان المرضى والممرورين يشاهدون صور محسوسة مع انه لا يراها غيرهم فذلك الصور
اما ان يكون معدومة او موجودة **لجانب** ان يكون معدومة لان العدم نفى محض
والنفى المحض لا يكون مشاهدا فهو اذن موجوده فاما ان يكون موجوده في الخارج
اولا في الخارج واولا باطل والا لولاها لكان من شأن الحس من اذن غير موجود

في الخارج

في الخارج فاما ان يكون موجوده في النفس الناطقة او في قوه جسمانية واولا
باطل لان النفس الناطقة لا تدرك الحركات ولا ترسم فيها الصور الجسمانية فهو اذن
مرتسمه في قوه جسمانية تبصر المبصرات وهي اما بالقوه الباصرة وهو محال باطل
لان هذا الانسان ربما كان اعشى ولانه ربما شاهد ذلك بالليل ولان البصر يدرك الاشياء
في الخارج فعلمنا ان في البدن قوه جسمانية هي القوه الباصرة وهي التى ادركت هذه
الصور فثبت بما ذكرنا ان الحس المشترك قد يشاهد صور لا وجود لها في الخارج البتة
واذا علم ان هذه الصور ما وردت عليه من الخارج وجب ان يكون درودها من الداخل
او من خارج وذلك اذا كان في جزائه الخيال صور محسوسة فاذا انتقلت الى الحس
المشترك صارت محسوسة ادرب لب القوه المخيلة صوراً فيرسم تلك الصور في الحس
المشترك واعلم انه كما يجوز ان يرسم الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس
المشترك ثم ينقل الى الخرافة الخيال فكذلك لا بأس ان ينقل الصور الموجودة في خزانة
الخيال الى الصور التى ترسمها المخيلة الى الحس المشترك لان الخيال فيها قريب من الحال
بين المرآيا المتقابله ولغايل ان يقول **فديينا** في ما مضى انكم اذا جردتم في الشئ
المبصر او المسموع ان الالوان موجودة في الخارج ثابتة السفسطة لازمة بحيث لا يكون
لكم عنها محيص **فليبين** ثم ان الصارف عن هذا الانتفاش **التفسير** لما بين
ان الصور المرتسمة في الخيال قد تنتقل الى الحس المشترك حتى يصير مشاهدا محسوسة
وان لم يكن موجوده في الخارج كان لغايل ان يقول **لوجان** ان يكون الامر كذلك
لوجب ان يصير جميع الصور المخيلة محسوسة والا فما الفرق بين وقت وجوده ووقت حال
وحال فذكر في هذا الفصل بالون ما لغايل هذا الامر من وجهين احدهما عايد
الى الغايل الذى هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من
الحواس الظاهرة لم يتسع لصور الغايل لان اللوح اذا امتلأ من بعض النفوس لم يتسع

لغيره

لساير النفوس فحسب لمسمع ان يرتسم فيها الصور المحرونة في الجمال والفاصل ان يقول
الصعرا ما ان يعمل الصور للكبير من غير وقوع التشويش فيها او لا يقبل فان كان يراد لم يلزم
من قول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة او لا يتشعب للصور
الصاعدة اليه من الجمال والتخييل وان كان الثاني سخيا ان يلزم محل التباس في القوة
المرسمة في البطن المعدم من الدماغ مع صفره **ونسرج** الى المقصود واما المانع
للتاني هو عايد الى الفاعل فان العقل والوهم اذا استخدمت القوة المفكرة وصارت
القوة المفكرة مشغولة بحده احدى لم ينفرغ لافعال نفسها خاصة فلم يتمكن من
تركيب الصور وحكمتها وتسميتها ومتى لم يوجد تلك الصور لسخا لاجذابها الى الحس
المشترك فمدان المانعان اذا لم يحصل الامر المذكور واما اذا زال احدهما وبقي الاخر
فربما عجز عن الضبط وحسب ان يتولى التخييل على الحس المشترك ولو لم يبق في الصور
المحسوسة مشاهدة **اشارة** النوم شاغل الحس الظاهر مشغولا بظواهر **النفس**
لما بين انه كيف ينبغي ان يكون الامر حتى يصر الصور للخالي محسوسة وكان هذا الامر
ما يعرض في النوم اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها في النوم واعلم انه
لا شك ان النوم مانع للحواس الظاهرة عن افعالها وذلك اذا اشغلت النفس الناطقة
باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء ولا ما فد للنا على ان النفس متى اشغلت بافعالها
واعمالها التي هي مستنبذة بها اشغلت ساير القوى عن الاشتغال باعمالها فاذا اشغلت
النفس النفس باعمالها التي لها بالاستعداد عند اسعال الطبيعة بالهضم لما تم الهضم
ولما اكمل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك ان من الصواب ان يكون للنفس الناطقة
اجذاب الى مقارنته الطبيعة حال اسعال الطبيعة بالهضم وايضا فالنوم اشبه
بالمريض منه بالصحة واذ عرفت ذلك فنقول ان عند النوم حصل الفاعل لهذه
الاشياح والفاعل لها اما الفاعل فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة

الهاضمة

الهاضمة فلا ينفرغ لتدبير القوة المتخييلة لانها مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيح
والتلويح كيف شئت وادارت من غير مانع واما الفاعل فلان لوح الحس المشترك
خال عن النفوس الواردة عليها من الحواس الظاهرة ومتى حصل الفاعل والفاعل
بالكمال والتمام حصل الفعل لا محالة فلا جرم ظهرت هذه الصور في المنام وصارت كالامور
المشاهدة **اشارة** اذا استولى على الاعضاء الربيشه مرض **النفس** اما في حال
المرض والسبب في مشاهدته هذه الصور شي واحد وهو ان النفس اشغلتها باصلاح
البدن ضعفت عن تدبير المتخييلة فاستولت المتخييلة وقويت على التشبيح فلا جرت تلك
الاشياح في لوح الحس المشترك **فتبين** انه كلما كانت النفس اقوى قوة **النفس**
المقصود من هذا الفصل بيان امرين يراد **ان** النفس اذا كانت قوية على حفظ عين
ما دركته ولم تنتقل منه الى ما يحاكبه واما اذا كانت ضعيفة فضعفت عن حفظ الدركات
فرما ينقل عن الشيء الى ما يحاكبه وتشابهه من بعض الوجوه من ذلك المحاكى الى
ما يحاكبه مرة اخرى ولا يزال ينتقل من الشيء الى ما يحاكبه الى ان يصل الى امر لا يناسب
المدرک يراد بوجه من الوجوه وهذا المعنى ان يكون لاسنيلا القوة المتخييلة وضعف
النفس عن اصلاحها وتثقيفها **الثاني** ان النفس اذا قويت جدا لم يكن لتشتغالها
بتدبير البدن عايقا لها من اشتغالها بالعالم العقلي واستفادتها مما هناك وباجمله
فالنفس القوية يكون وافية بل الجانبين اعني الجانب العقلي والجانب البدني ولا يكون
التفانها الى احد الجانبين عايقا لها عن الالتفات الى الجانب الاخر من هذه النفس اذا كانت
مع فوزها حراضة كانت كحفظها عن مضادات الرياضة ونصرها فيما يناسب تلك
الرياضة اقوى **فتبين** اذا قلت الشواغل الجسدية وبقيت سواها اقل
النفس لما فرغ عن بيان هذه المقدمة شرع لبيان في المقصود وهو بيان سبب
مساهمة الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه متى مكنت النفس من

الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت المتخيلة صوراً حزوية مناسبة لتلك
المعقولات فاحدوت تلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة وت
عرض للعوم المتخيلة ضعف اما بسبب مرض عرض لها او لخلل الروح الذي هو التسا
بسبب كثرة حركاتها وافعالها مالت هذه القوة الى الالفة والسكون فيجئذ يحصل
للفس الناطقة خلاص عن تدبيرها وسفها وينصل بالعالم العقلي فيحصل فيها
من هناك شئ من النفوس العقلية والجلال الفدسية وعند ذلك ينزع القوة
المخيلة الى تشيخ ذلك المعنى الكلي صورة جزية وسبب هذا النزاع امران
احدهما ان هذه القوة برول عنها اللال والملاال بسبب الاسراحة القليلة
ويعود الى مصطف ذاتها من النلوح والتشيخ الثاني ان النفس الناطقة تستخدمها
ويستعين بها فلهذين السببين تنزع القوة المخيلة وتركب صورة جزية مناسبة
لذلك المعنى الكلي النفساني فاذا تجذبت تلك الصور الى لوح الحس المشترك صارت
مناسبة مشاهدة **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر سبغ **التفسير**
وكما ان النفس ينصل عند النوم بالعقول المفارقة بعقل من هناك اموات ثم يركب
القوة المخيلة صوراً مناسبة لها ثم يرسم تلك الصور في الحس المشترك فحصل
مثل هذه الحالة في النقطة اذا كانت النفس قوية وافيه بتدبير الجنتين واسعة
لما حتى ان يره نشان حال النقطة ينصل نفسه بالعقول المفارقة فادركت من هناك
امورا ثم ركب المتخيلة صوراً مناسبة لتلك المعقولات ثم انحدت تلك الصور الى لوح
الحس المشترك فصارت هذه الصور محسوسة فحصل حينئذ ايضا صورة وسماع
بلاد وان لم يكن شئ من ذلك وحوود في الخارج **تنبية** ان القوة المخيلة جبلت
محاكيم **التفسير** لما بين السبب مساهدة الصور وسماع الاصوات التي لا وجود
لها في الخارج حالي النوم واليقظة اراد ان يكلم في اسماها واحكامها فانها ما يكون

صواباً

صواباً عنياً عن التغير والناويل ومنها ما يحتاج اليها ومنها ما يكون باطلا بالكلية
فقدم لتلك هذه المقدمة وهي ان من سان القوة المخيلة لا انتقال من المعنى الى ماله
لعلقها اما الى شبهة او الى ضد وسبب الانتقال ناره الى التبه واخري الى الضد
امور حزوية ولا و فوف لنا عليها ثم ان الحكمة الالهية تفضي ان يكون خلفه هذه
القوة على هذا الوجه فانها لو لم يكن كذلك لما انتفعنا بها عند التفكير لان التفكير لا يتم
الا بالانتقالات من الامور احاصله الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة
مساها وقريرتها هذا الانتقال فهو لا يحلوا عن هذا الانتقال الا اذا امنعها من ذلك
مانع وما ذاك الاحكام من احد ما اسلا النفس الناطقة عليها فانها عنعها
عن هذه الانتقالات وسفها بلون الصورة المنقشة فها قوية حلية هي لجلالها
منعها عن الانتقال منها الى غيرها ولما عرفت فيما سبق ان من نشان القوى الجسمانية
ان لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية ن
اشارة والاشارة الروحاني السامح للنفس **التفسير** لما فرغ من بيان تلك
المقدمة رجع الى المفصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة
فلا اثر احاصل منها في النفس على اقسام **الاشارة** ان يكون ضعفاً جاداً فلا
لخيال والذكر ولا يبقى منه اثر فيها البتة والثاني ان يكون اقوى من ذلك فحرك الخيال
الا ان الخيال لمعين في الانتقال **الثالث** ان يكون قويا جداً فيرسم الصورة
في الخيال ارتساماً جلياً تاماً **قال** وليست هذه الالفة المحصنة لخال النوم فقط
بل هي حاصلة ايضا عند النقطة فانك اذا تفكرت في امور قريماً تضبط في كل ذكر
درعاً انتقلت عن مطلوبك الى امور اخرى بحيث تنسى مهملاً فحتاج في ذكر ذلك المطلوب
لان كل بالعلس وذلك لتجليل فديوديك الى وجدان ذلك المطلوب **تدبير**
فكان من يراد الذي فيه الحلام مقبوطاً **اشارة** انه قد ينعني بعض الطبايع

بافعال بعض منها للحس حيره ولخيال وفقة **فنبية** اعلم ان هذه الاشياء
ليس سبل القول فيها والشهادة عليها انما هي ظنون مكائيم صيرها بها وهذه القصور
البنية عن الشرح لجلالها **المشكلة الرابعة** لمية خوارق العادات
فنبية اولئك ببلغك عن العارفين **التفسير** عد في هذا الفصل امورا
كثيرة من خوارق العادات لكنها باسرها منغلقة بل العالم العنصري وذكر ان لها اجابا
معلومة ولم يكرر البتة سببا سعلق بالاجرام الفلكية فانها بالنعير عن مجاريها
عنده محال **فكرة ونبية** الس قد بان ان النفس الناطقة ليست
علاقتها مع البدن علاقه انطباع **التفسير** بني هذا الباب على مقدمته لعدتها
ان النفس الناطقة ليست حسما ولا جسمانية وقد مر ان ذلك وثانتهما ان
الميات النفسانية قد يكون مبادئ لحدوث الحوادث في البدن مع كون النفوس
مباينة لها وبين ذلك بامور ثلثة اولها ان الانسان قد يمكن المشي على خشب
موصوعه على الارض ولو وضعت تلك الخشب على طرف جدار لما يمكن من المشي عليها
وما ذاك الا لان بوهم السقوط بوجبه وثانيتها ان امرجه الانسان يتغير بحسب
احواله النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة
وثالثها ان الوباء السديد للمرض او للصحة ربما اوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار
والاستفرا ورابعها ان لس كل سخن لخار فان الحركة سخن وهي عرجان والادل مبرد
بيارد فان القوة التي في الايون تبرد فوق تبريد الماء مع ان الايون مركب والماء
بسيط وفوق الكيفية في البسيط اقوى منها في المركب واذا ثبت ذلك فلا يتبعه ان
يكون لبعض النفوس خاصية اجلا يتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم فيكون تلك
النفس لطلبه عنصر هذا العالم كنفوسنا بالنسبة الى بدننا ولا يتبعه ايضا ان يتعدى
ناثر تلك النفوس الى ساير النفوس حتى يساير النفوس لاتصالها بها فونه على مثل ذلك

التصرف

التصرف او ما يقرب منه واذا ثبت ان هذا المعنى يحمل فجوهر النفس فاذا انضمت
الرياضة اليه اعجز كسرى الشهوة والغضب فلا تشك انها تصير جيندا قوي هذا حاصل
هذا الفصل ولما ان هول هذه الوجوه التي ذكرتموها لا يفيد القطع بعجم وجود
هذه التي يذكرونها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجبا له وتوهم المرض والصحة قد يكون
موجبا لهما وسائر الافعال النفسانية موجبة انواعا مخصوصة من تغير المزاج
لزم من ذلك القطع بوجود نفس ناطقة يقوى على التصرف في كل العالم العنصري كما ان
الناطقية مخالفة بالماهية لهذه القوي الاخرى ولا يلزم من ثبوت حكم لشيء ثبوت حكم اجل
واقوى من الحكم الاول لشيء آخر مخالف للشيء الاول فليس غرضا من ذكر هذه
الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد
وبيان انه ليس العقل ما ينافيه فلما فاد ان يرجع الالام ما ذكرتموها هنا انه
لا دليل على صحتها الاضناعه وذلك بوجوب التوقف لا للقطع بالصحة وايضا قد بينتم
هذا المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك فان التوهم الموجب للسقوط
قوة جسمانية والتجليات التي لاجلها يختلف حال المزاج وهي الغضب والفرح والغم جسمانية
واذا ان الامر كذلك فالاستدلال يكون هذه القوة الجسمانية موجه لهذه التغييرات
على تجزئتها ان يكون للبدن المخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان من التصرف
في هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على جوبه ان يكون في النفوس الناطقة نفس تقوية
على ذلك اللهم الا اذا دلت دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست حسما ولا جسمانية
فعلما انه لا يعلق الاثبات هذا الاحمال الذي ذكرتموه باثبات تجرد النفس وعدم تجردها
البنية واصلا فقد تلخص بما ذكرنا انه لا حاصل لهذا الفصل بعد الامور الخارجية وحصيل
الامور البهية الا ان يقال كون الانسان موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرفات
في هذا العالم العنصري اما في نفسه الناطقة او في بدنه جازيا لا بمعنى القطع بصحة

بل معنى انه ليس عندنا ما يدل على امتناعه اصلا و معلوم ان هذا الفقد من الجواب
لا يدعى الطويل المذلول **اشارة** هذه القوي دعامات للنفس كمشيخ المراج
الاصلي **التفسير** لما ذكره عن براسن الحوارق العادات لاخصاص نفسه بخاصيه
معينم بان من مذهبه ان النفوس الماطفه البشرية متساويه في النوع ان يتساوي
في عام الماهيه وان كان لم يذكره شي من كتبه على هذا المطلوب شربه فضلا عن غيره فحينئذ
وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس عن سائر النفوس هذه القوي ليس امتيازها
دائمي بل لا بد وان يكون بامر عرضي واما ان يكون ذلك الا لاحد وجوه بلثم احدها
المراج الاصلي وسانه ان النوع الذي يوجد في اشخاص كثيرة فان شخصيات تلك الاشخاص
لا بد وان يكون معلله بالقوا بل على ما مر بيان هذه المعده في النقط الرابع واذ كانت
النفوس البشرية اشخاص نوع واجدات فخصاها معلله بالقوا بل وقواها
الاهيات الموصوفه بالامرجه المحلله فاذن تلك الامرجه على شخصيات تلك النفوس
واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان يكون تلك الامرجه لانها تكون عللا لشخصيات
تلك النفوس بلون عللا لاجوال وصفات لازمه لتلك الاشخاص واذ كان كذلك
حاز ان يكون نفس محصه بقوه مدركه لاجل المراج المتشخص فتكون ذلك وصفه عصبيا
وان كان لا رما من اول الوجود الفوه وثانيتها ان يحصل تلك الحاصيه للنفس لاجل
سراج طاري غير مكتسب وثالثها ان يحصل تلك القوه بالكسب والواجب ان في الرياضه
وتصفية النفس كما حصل اوليا الله الابرار **اشارة** والذي يقع له هذه في حيله
النفس ثم يكون حيله **التفسير** لما بين مكان وجود نفس قويه قويه على النفس
في عنبر هذا العالم شرع الآن في ذكر اقسام هذه النفوس فقال **التفسير** الى تكون
لهما مثل هذه الحاصيه اما ان تكون خيره او شريره فان كان خيره فهو الذي
يكون صاحب المعجزة من الانبياء وصاحب الكرامه من الاولياء ثم هذا النفس اذا انضمت
الرياضه

الرياضه والاجتهاد الى ما لها من الخاصية قويت في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه
واما ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال
حتى لا يبلغ في الالفوه مبلغ الانبياء والاولياء **اشارة** لاصابه بالعين يكاد ان يكون
من هذا القبيل **التفسير** لما تكلم في النفوس البشرية الموشه في عنبر هذا
العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكد القول به وهو لاصابه بالعين فانه لا معنى لها الا للحاله النفسانيه
التي في نفس المتعجب التي افادت بها وضعف في المعجب منه واذ اجاز ذلك فلم يجوز
مثله في السج ولغايل ان يقول هذه الصور ايضا عرضة لان يستدل بها على القطع
بصحة هذا المطلوب بل لا فائدة في الرفع لراستبعاد المنكر لم لا يرفع الا التوقف
في الامتناع والصحة ال ظهور البرهان او ساهده في العيان **واما قوله** ولما استبعد
هذا الاخر فاعلم ان من الناس من انكر التأثيرات النفسانيه اصلا وقصر الامر على
التاثيرات اجساميه ودم ان التأثير لا يحصل الا بالملافاة ثم انهم تكلفوا في اجواب عن لاصابه
بالعين امورا ركيكة جدا مثل ان بعضهم قال انه خرج من الغين نفس وهو يصل الى ذلك
الشيء وبلون جاريا مجرى السم له ومنهم من ذكره في جذب المغناطيس والعرب منه فزع انه
يخرج خيوط رقيقه وسعات بالحديد وحسد يجذب الحديد اليه فهذا هو المعنى بارسال
الجزء واما ارسال الليفية وهو ان النار اذا سخنت جسما بعيدا عنها فانما سخنه لاجل
انها تسخن به قريبا فلا قرب فكانها بعثت كيفيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفيه سخنت
الجسم البعيد والشح قال ومن تأمل ما اصلناه استيقظ هذا الشح عن درجة
الاعتبار يعني مثل نيل ما دلرناه في اول الباب من تاثير النور في السقوف وبيان الخيالات
في تغير المراج علم فتشوا الشرطيه **فتنبه** ان الامور التي تنبعث في عالم
الطبيعة **التفسير** لما بين ان ظهور الحوارق يجوز ان يكون خاصية النفس بين ان
ذلك قد يكون بعرض هذه العلل بل لعل لغيره جعلها على بلثه اقسام وذلك لان المنقضى

قوله

لهذه الخوارق اما ان يكون قوة نفسانية او جسمانية فان كانت جسمانية فاما ان يكون
قوة جسمانية عنصريه او قوة جسمانية فلكيه فاما الخوارق الحاصلة من التأثيرات
النفسانية فهي المعجزات والكرامات والسحر واما الحاصلة من القوى العنصرية كحزب
المغناطيس فهي التبرجيات واما الحاصلة من القوى الفلكية فهي المسماة بالطلسمات
واعلم ان القوى العلكية لا تؤثر في الخوارق الا عند انضمام القوى العنصرية الفاعلة
او القوى النفسانية الفاعلية وهذا ما اوردته ههنا وشرحناهم ارجع الى السر المكتوم ان
كنت راغباً في الحق فقد ظهر ايمان وقوع الخوارق على هذه الوحوه اللثمة **نصيحة**
انما ان يكون بكسك وتبرؤك عن العامة **التفسير** الظاهريون من العلاسفة
الذين لم يمارسوا حقيق العلوم قد جرت عادتهم بانوار الكرامات والمعجزات بل كان
على خلاف العادة المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك تمييز واعمال العامة
والاغترار في عدم الاعترار بكل ما يقال والسخر نعم ما استهجن طريقهم وزيف مذاهبهم
وسيرتهم ومن ان الحق في انكار ما لا يعرف امتناعه بالبرهان ليس ادون من الحق
في الاغترار بما لا يعرف ثبوته بالبرهان وذلك لان الجزم بالفضية المحتملة من غير
دلالة سواء كان ذلك الجزم بالثبوت او النفي حق فالعوام حمق لجزمهم بالثبوت لا لدلالة
وهو لا المنفلسفه حمق ايضا لجزمهم بالنفي لا لدلالة بل الحق ليراد اقرب الى السلامة
من الحق الثاني لان الاول يوجب الانقياد للاوليا والشرائع وذلك سبب للنظام
في الدنيا والسعادة بوجه ما في الاخره على ما مر في تقريره في النقط الثامن واما الحق الثاني
هو سبب للفساد والخلاعة والشر في الدنيا والشفافة الكبرى في الاخره فالحق
الاول جاهل سليم والحق الثاني شيطان رجيم واما المحقق فان لاح له برهان في
النفي والاثبات قال به والايوقف منه ويسرحه الى لفعه لا يمكن ولا احتمال
وعدم الجزم بصحة ولا بامتناعه واما قوله واعلم ان الطسعة عجائب وللقوى **الفعالة**

ما
كان

الفعالة الى اخره فعنه ظاهر **خاتمة وصية** انها الاخ اني قد منحت لك
في هذه الاشارات عن زبد الحق والقمندك قفي الحكم في لطايف الكلم **التفسير**
المحصن تحريك اللس ليؤخذ زبدته والفقهي الشئ الذي يوشربه في الصنف الغرض من
هذا الفصل منع القاهذا الكتاب وما يجري مجراه من العلوم النفيسة في ايدى قولم محصور
فالاول اكل اهل المنبدل المستخف بالعلم كاقيلك فمن منح الجهال علماً اصناعه
ومن منع المشوجين فقد ظلم **الساني** البلبل الذي لا يفهم فانه لا يعرف على الحقيقة
ونما صار سبباً للخروجه عن ريقه السرايع وصار اشقى الاشقياء المالك المفلدة
فاهم لا ينفقون بشئ من العلوم وان كانوا في غاية الذكاء لان جهنم المفرط لما عندهم من
المذاهب يعميهم ويصمهم واختص الناس وارذالهم مقلدة هؤلاء المنفلسفه قائم ينظرون
الى اصحاب الشرايع بعين الاستحقاق مع كونهم اختار الناس درجة وانزلهم مرتبة واستخفاهم
اللغة في الدنيا والعذاب في الاخرة **فالك** مصنف الكتاب رحمه الله وانا ايضا اوصيك
يا اخي في الدين وصاحبي في طلب اليقين ان تعلم بهذا الشرح ما امرك الشيخ به وان لا
تعلم عن قانون قوله فانك بعد اطلاعه على ما فيه ووقوفك على حقايقه ومعانيه
تعلم ان الصنة لن حنت بالمشروح هي واجبه هذا السج لكثرة مافه من الحقايق
الدقيقة والمباحث العميقة ونسال الله تعالى ان يجعلها لتينا به حجة لنا لا علينا
وان ينفعنا وجميع طالبى الحق به انه خير معين **م** الكتاب والحمد لله وحده والصلوة
على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم على ايدى افعال العباد الى رحمة
ربه على ابرهيم عثمان الفارسى الصوفى
عقله لهم ولجميع المسلمين
سلكس عشر شهر رمضان
سنة ١١٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه في المواسم
مجاهد عويين الصدوق
بن عبد الله



ذكروا ان جين بن اسحق المزيه كان اول من فسر اللغة اليونانية ونقلها الى العربية وكان في
عهد المأمون والمعتصم وكان بغدادى المولد ونشأ بالكوفة وكان نصرانياً وفسر كتب ارسطو وافلاطون
وكان ولده اسحق بن عديم الملقب بالمتقى لا مرسه وكان لاسحق تصانيف كثيرة في الاحكام والطب واسلم وحسن
اسلامه **ع** جيبش كان من اطباء المتقدمين والمهندسين **ع** ثابت بن قزوه الحاراني كان
حكيماً ملائقاً له كان من الصابيين كان في زمن المعتضد وكان يكرمه **ع** محمد بن زكريا الرازي
كان طبيباً حاذقاً قال فيه ابو علي بن سينا هو مكلف فصولي شأنه النظر في الابواب **ع** ابو الخير الحسن
كان في ايام خوارزمشاه واسلم ابو الخير على يد النبي عليه السلام في المنام وقال ابن سينا له لعل الله يرزقنا لقاءه
ع متى بن مونس كان نصرانياً شرح كتب ارسطو **ع** يحيى بن منصور صاحب الرصد في ايام المأمون
ع محمد بن جابر التتائي صاحب الرصد المشهور بعد المأمون وكان عالماً بالحساب محمد بن محمد بن طرخان
من فارس ابواب تركستان وهو الملقب بالعلم الثاني ولم يكن افضل منه من حكم الاستدلال قبله وقبل الحكم اربعة
اشان قبل الاسلام وهما ارسطو والاسكندر واثان في الاسلام وهما ابو نصر وابو علي بن سينا وكان
بين وفاته ابو نصر وولاده ابو علي بلثون سنة وكان ابو علي تلميذ التصانيفه وقال ابو علي بيئت من معرفه
عرض ما بعد الطبيعه حتى ظفرت بكتاب لابي نصر في هذا المعنى فتجدت شكر الله على ذلك وبصددت بصدقته
على الفقرا وصمت وله تصانيف كثيرة موجودة بالكوفة وخراسان والري وغيرهم وكان اثنى عشر قصيراً
على هبة الانراك وقبل انه كان عفيفاً يعان بالشرائح وحفظ القرآن ارتحل من دمشق طالبا مستقلاً فقتل
هناك قتله اللصوص **ع** واما مصنفي رسائل اخوان الصفا فهم جماعة حكام اجتمعوا ووصفوها
منهم ابو سليمان محمد بن مشعر البستي ويعرف بالمقدسي وابو الحسن علي بن هرون النجاشي وابو احمد
التهجدوري والعمري وزيد بن رفاعه نقل هذا الشيخ ظهير الدين بن الحسن بن ابي القاسم البيهقي
ع ابو عبد الله الناطلي كان حاكماً بالمدائن وهو مشايخ ابن سينا **ع** يحيى النحوي الملقب بالطريق الديلمي
كان نصرانياً كان في زرع على ابن ابي طالب وكتب له على كتاب بامانه في دينه وكان حكيماً فيلسوفاً عالماً
ع يعقوب بن اسحق الكندي حواري المشوع واصول المعقولات قيل انه كان يهودياً وقيل نصرانياً
كان في زمن المعتصم **ع** ابو زيد البلخي كان من حكم الاسلام وله تصانيف كثيرة في كل فن وكان يقول الشريعة
الفلسفة الكبرى **ع** ابو الفرج ابن الطبيب الجاثليق كان من حكم بغداد عالماً بالطب والحكمة ويقال انه
من اولاد قلو فلولوس ابن اخ جالينوس ولما بعث عيسى كان جالينوس قد صار شيخاً عاجزاً بعث اليه
ابن اخيه واعتذر اليه وقال انا محبوس الهرم ولكني بعثت اليك بعض اطبيب النفوس وبنى الله لتعالج
نفسه بالاداب النبويه والسلام فلما صار فلولوس الى عيني اكرمه وصار من الخواريين وادعت النصارى
ان فلولوس صار بعد شهور نبياً وكان ابن سينا مؤذياً من هذا ابو الفرج يطعن عليه وذلك لان
يكون بين اصل العصر ولقد بحث ابو الريحان الجوزي في رسائله الى ابن سينا فاجاب عنها

سينا واعترض ابو الريحان على اجوبه بن سينا وحين كلامه وادافه مراره التلمحين وخاطبه بما
يخاطب به العوام **ع** ابو القاسم الكرماني حكيماً عالماً اجرت بينه وبين ابن سينا مناظرة فنسبه الي
الصناعة فقال له ابو القاسم انت مغالط لا تقدر ما عندك تلمحين ما عند غيرك **ع**
على الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري ابو اهل بلخ من الكفاه والعمال كان في ايام ملك المشرق
يحيى بن منصور تولى القلبيقيه يقال لها خرمين من ضياع بخارا وتزوج منها امرأه يقال لها ستاره
ولدت ابا علي الحسين في صفر سنة سبعين وثلاثمائة والطالع السرطان درج شرف المشرق والشمس على
درج شرفه والشمس على درج شرفها والزهرة في شرفها وانتقلوا الى بخارا وحضر ابو علي معلم
القران والادب وكان ابو يظالم رسائل اخوان الصفا وقرأ ابو علي الحكمة والمنطق على ابو عبد الله
الناتلي وقرأ الفقه على اسمعيل الزاهد واشتغل بتحصيل العلوم وكان عمره اثنى عشر سنة وهو
مؤخرى علوم كيتبه حتى ما كان نيام ليله بطولها ولا تشغل بالنهار شي غير العلوم وقال ولما بلغ
سبع ثمان عشرة سنة فرغ من العلوم كلها ولم يجد له بعد هاشي وكان في ذلك الزمان ملك
المشرق قزح ابن منصور فعرض له مرض اعجز الاطباء وكان ابو علي قد اشهر فسالوه احضاره معهم
فحضر وشاورهم في علاجه فتوسم خدمته فصار اول حكيم توسم خدمه الملوك وكان للحكماء قبل
ذلك يترفعون عن ذلك ولا يقربون ابواب السلاطين وكانوا زهاداً اعياداً افاضاً افاضاً افاضاً افاضاً
وغيرهم فسلك ابن سينا غير طريقهم وسنتهم وكان مشغولاً بشرب الخمر واستفراغ القوة الشهوانية
ثم اتقى به في الفسق وكان بعد **ع** ثم انه طلب من الامير نوح الدخول الى خزائن الكتب والعلوم
فطالع كتب الاوائل ودرى من الكتب ما لا يقع سماع احد من كتب الفارابي وغيره من الحكماء والعلماء
لتقدمه ونال ثوابها ثم لن تلك الدار احترقت باقيا من الكتب وقال بعض خصا ابن سينا انه هو
احرقها لتصفية تلك العلوم الى نفسه وكان على زى الفقهاء والطبلسان وصار وزيراً
فقتل الدولة فقتلوا العسكر بشبهه وخافوا منه على انفسهم فاحاروا على داره واخذوه وجسوه
وسالوا الامير قتله فاني ثم اطلق وقراري عنهم ثم عاود الامير القويح فطلبه واعتذر اليه والكرمه
فطلبه فمضى في دوده الى الوزارة ولما مات الامير شمس الدولة وتولى ولده طلبوا ابو علي الوزارة
فاني وقراري عن اعينهم محتبياً وصدقته خفيته الشفا ثم نقل وحبس في قلعه همدان وصنف
فلم يمض ثم خرج متنكراً هو واخوه محمود وجماعة الى اصفهان في زى الصوفيه فاقتل عليه علا الدولة
وقربه واعطاه ثم انه وضع الات رصد ما سبقه اليها احد واشتغل بالرصد ثمان سنين
وصنف كتب كثيرة وصنف كتاب الانصاف ثم بعد هذا كله ان العميد ابو سهل الجردوني وجعله
من الاكراد فهو امتعه ابن سينا وكتبه وكان ابن سينا قوي المزاج وقوة الجماع غالب عليه وكان
لا يباح شخصه حتى يصفه فعرض له في القويح فمضى في يوم واحد ثمان مرات فخرج

بعض امعايه وظهر له سحر وظهر به الصرع الذي يبيع عليه القولنج وكان قد خان عليا في مسان
فكانوا يحبونه انه لا يتخلص من مرضه وكان يتناول كثيرا من ديطوس لاجل الصرع وكانوا الغلمان يدسوا
فيه كثيرا من الايون ثم انه عوفي قليلا من مرضه وقدر على القيام والجلوس ولكنه مع ذلك لا يجتمى ولا
يتحفظ وبكثر المجامع وكان ييرا استبوعا ويمرض استبوعا ثم انه عاوده القولنج وعلم ان قوته قد سقطت
فاهل مداواه فته وقال المدبر الذي في بدني عجز عن تدبيره فلا ينفعني المعالج ثم اعتزل وقاب
وتصدق بما بقي معه على الفقرا وورد المظالم واعتق علمانه وكان يحتم القرآن في كل ليلة ايام ثم مات في يوم
الجمعة الاولى من رمضان سنة ثمان وعشرين واربعماية ودفن بهمدان وعمره حينئذ ثمانين سنة
سنة ثمان مائة كسور ابو الريحان البروني كان مهندسا ولم يكن له خوض في بحار المعقولات
وكان تصانيفه حمل بحير **عمر** ارسطو شته وستين سنة وصنف في العلوم ما يه كتاب
وكلمين وكان يظن وكان يروى في واسم مدينته استطاغبرا وهي من البلاد المسماة حلقيد في مايل بلاد
تراقية بالقرب من اوليس وما توني وكان ابن بيقوما ختم مقطب اميطس ابا قليس وهو الانكدر
ولمات والدارسطو وكل امره الى افلاطن وهو جيد جدا وكان افلاطن صدق والدارسطو قريباه
وعلم وجعله خليفة على دار التعليم ولما غاب افلاطن الى سقلية ثم رجع انتقل ارسطو الى لوسيون فاجل
هناك دار التعليم المنسوبة الى الفلاسفة الثابطين وارسل اليه اقليس الانكدر فصار اليه الى ما قاذون
فلبت بها الى ان حاز الانكدر بلاد اسيا ورجع الى اسبس ثم ان رجلا من الكهنه الذين يسمون الكورس سفا
بارسطو ونسبه الى الكفر وانه لا يعظم الاصنام بسبب ضعفه كان في نكته عليه فرجع ارسطو عن انسه
الى بلاده وخاف ان يقتل بما اتى به عندهم شترا حتى قتلوه ثم ان ارسطو اقام في بلاده حتى توفي وهو
ابن ستة وستين سنة وكان رجلا فاضلا عالما بالحكمة بارعا محسنا كريما سخيا زاهدا يقرب الصغفا والفقرا
والمساكين والايام وصدق بهم ويقوم بحالهم وكان ملوك عصره مقبلين عليه محبين فيه جميعا لا يعظما عندهم
وكان حسن النية والفتح مع كل الناس **ع**

