کتابخانه آستانه مقدسه قم
شماره ثبت: ۷۸۵
تاریخ:

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ قَالَ اللهُ تَعَالَى فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

هُوَ اللهُ

سُبْحَانَهُ بَدْءَ التَّسْبِيحَةِ

هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِشَرْحِ الْهِدَايَةِ الْأَثِيرِيَّةِ

لِمُحْيِي مَرَاسِمِ الْفَلَاسِفَةِ الْأَقْدَمِينَ وَجَامِعِ طَرَائِقِ
الْمَشَّائِينَ وَالْإِشْرَاقِيِّينَ وَمُخْرِجِ الْأَسْرَارِ الْخَفِيَّةِ عَنْ مَكْمَنِ
الْغَيْبِ إِلَى الْعِيَانِ وَالْبَاذِلِ الْجَهْدَ فِي تَطْبِيقِ الْحِكْمَةِ
بِالشَّرِيعَةِ الْحَقَّةِ رَئِيسِ الْحُكَمَاءِ الْإِلَهِيِّينَ
وَصَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الشِّيرَازِيِّ
بِصَدْرِ الدِّينِ الشِّيرَازِيِّ طَابَ ثَرَاهُ وَجَعَلَ الْجَنَّةَ مَثْوَاهُ
الْمُشْتَمِلَةُ عَلَى حَوَاشٍ كَثِيرَةٍ فِي كَمَالِ التَّحْقِيقِ وَالتَّدْقِيقِ وَالتَّوْضِيحِ
مِنْهُ وَمِنْ بَعْضِ الْأَعَاظِمِ وَمِنَ الْحَوَاشِي الْمَأْخُوذَةِ مِنْ كِتَابِ رَئِيسِ
الْحُكَمَاءِ وَالْمُتَأَلِّهِينَ وَحِيدِ الْعَصْرِ وَفَرِيدِ الدَّهْرِ السَّيِّدِ الْأَجَلِّ
الْأَفْخَمِ مِيرْزَا أَبُو الْحَسَنِ أَدَامَ اللهُ أَيَّامَهُ
أَفَادَاتِهِ وَمَعَ بَعْضِ رَسَائِلَ مُخْتَصَرَةٍ
لِلشَّارِحِ وَلِلْفَيْلَسُوفِ الْأَعْظَمِ وَالْبَحْرِ الْمَحْقُوقِ الْمُعَظَّمِ
إِمَامِ الْمَشَّائِينَ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ قَدَّسَ اللهُ وَمَنْ غَيْرِهِمَا عَلَى مَا
فُصِّلَ فِي آخِرِ الْكِتَابِ مَعَ كَمَالِ الْجَهْدِ وَالِاهْتِمَامِ فِي تَصْحِيحِهِ
مِنَ النُّسَخِ الْعَدِيدَةِ الْمُعْتَبَرَةِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِبَانِيهِ
وَكَاتِبِهِ وَلِأَبَوَيْهِمَا بِحَقِّ مُحَمَّدٍ
وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ
الطَّاهِرِينَ

اعلم ان هذا الكتاب المستطاب شرح على هداية

الحكيم
الاقدم
افلاطون قدس سره

وتعليقات استاده

الحكيم الالمعي صدر المتألهين
جناب الحكيم كاشف الانوار على الاطلاق
ورتب بهذا ترجمة الشيخ الاجل
بعون الله وحسن توفيقه وشرح

فصل في صغرى بالعلم المقصور على الله
بامور يتعلق بكيفية عمله ايده الله
اشارة الى انه الكتاب العلمية على الشيخ ثم
منها علم متعلق بالاعمال من حيث انها كيف
يمكن ان تصدر تلك الاعمال في الوجود
او يمنع عن الوجود وقسم آخر منها متعلق
بالاعمال من حيث انها كيف يحصل بها
تيسر حتى يحصر نفسه على الملكة الفاضلة
الخلقية التي هي مبادي الاعمال وغير
الكيفية علما يمتاز عن القسم الاخير من العلم

سنه ١٢٥٦ حسن ره

صفحه ٥ نوشته كه حاشيه وديباچه ماليه
مانند بعضه كتب الصدر بالعدد العاشر من
الجواد مع كونه خلاف الظاهر لما يجيء لفظا
لانه يصدق على هذا العدد البعض الذي من
الامور التي مستغنية الاقسام عن الجواب
عن الاشارة من حيث انه عدد ولما العدد بالعلم
الكلي الا العلم المتعلق بتلك الامور فتدبر

سنه ١٢٥٦ حسن ره

وبكتبه حواشيه في حواشي الاوراق التي
في اواخر الخطبة بها فانتظر وما رقم
في آخر بعض الحواشي هو من
المشرح ميرزا حسن واستلام على ما رقم

الراوي بالعقل الفعال انا معناه الفعلي الى
العقل العاشر الذي عندنا كانت تلك العبارة
عندهم والفظ الاخر اعرف بالمعنى وانكتب
بسبق القلم الشعر عليه وسيجيء شرحه
يكون اكيدا وايضا المعنى غير شامل لسائر
اللهم الا ان يتكلف بان المراد بالسبق
الزمان لما يلزم السبق الذاتي والعقول
سابقة عليه سبقا زمانيا لا زمانيا واو
معناه المعنوي الشامل للعقول كلها فتدبر
اطلاق لفظ الاخر على غير مكلف لان
بعض انواعها هو العقل العاشر اول
التصور بعين الواجب عندهم و
كون بعض الانواع كذلك
يجوز اطلاق لفظ

بانظار الاكبر فالكل يحفظ عليه الدهر

ادخله الله في كتابه المسمى

هو الله تعالى شانه

هذا هو شرح الهداية الاثيرية لصدر الحكماء والمناظير الشهير بصدر الدين الشيرازي قدس الله سره

بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

الحمد لله مخترع العقل الفعال ومبدع النفس الكامل معلق الصور بالمواد ومؤلف النسب بين الاشياء والابعاد ومحرك الفلك من المركز والبه بل عليه ومكون الكائنات من تعاثر الامهات له الحمد والبقاء في البدو والرجعى ومنه الجود والعطاء في الاخرة والاولى والسلام ان يصلى على اشرف من خص بانباء الرسالة وساس الامة بصنوف السياسة محمد واله المتخلقين بالاخلاق المرضية المتحلين عن الادناس البشرية عليهم الصلوة والثناء ولهم الحمد والدعاء اما بعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن ابرهيم الشهير بالصدر الشيرازي عفى عنهما لما تطايفت الفوائد من الحكمة والاصول الدينية على ان اجل الذخاير والمعادات وافضل الوسايل الى الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتقنين القواعد البينة اذ هي انفس ما تشتاق اليه النفوس الانسانية وتقشع به العقول الهيولانية وبها يصير الانسان فايقا على الاشباه والاقران سالكا سبيل العرفان حيز بعد حين في سنين الحدثان وظلمات العمى والحرمان صرفت شطرا من عمري في تحصيلها وبرهة من دهري في البحث عن اجمالها وتفصيلها وكنت شديد الاشتغال من سالف الاوان بتدريسها كثير التوجه من اوائل الريعان الى تلخيصها حتى ظهر لي مساعي من تقدمني من علماء الاعصار وصلت الى غاية افكار من سبقني من حكماء الادوار فرقمت هذا الكتاب الشريف الفريد بحيث اشتمل على اكثر مطالبها من الاصول والاحكام وجادت به فكرتي الجرية حين التقاعها من النفس والارحام اذ ما امنت في اوراق متفرقة ولم تنتشر الطرز والترصيع والجمع والتاليف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم استقامة

الزمان ومعاندة اهل الدون والمكر الناس بعض المتردين الى المتسفلين بقرائن الهداية الحكيم الكامل والمحرر الفاضل اثير الدين مفصل الابهري سلمه الله تعالى راكبا شرجا جامعا لشتات ما استفدته من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطت من ايماءات الفارابي وتلويحاتهم مضيفا الى ذلك ما تحدثت به والهمت اليها ماوايدا من الله وملكوته فشرعت فيه جاعلا اياه لله وقائما لتقنينه محتهدا في كشف المطالب والمعاني جاهدا بتوضيح المقاصد والمباني حايدا عن طريقة الملحدين الذين يجحدون بظواهر الالفاظ ولا يرسون بواطن المعاني ومن استفتح عين عقله من رقدة الغفلات وسنة التقليدات يهتدي بالتتبع في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ومنزل الصواب ويرى لطايف افكار ولا انكار وتوجد في مطاوي الكتب الكبار ودقايق اسرار لا يشير اليها الحكيم في الامصار والمسئول من جبلات سريرته على العدالة والانصاف والمامول من تجنب بحسب الغريزة من الجور والاعتساف ان يصحح مواضع الخطاء والخلل ويصلح مواقع القصور والزلل بشريطة التهارة والتفطن الفايق مع الامعان والتفحص اللايق وينبغي قبل ان نشرع في المقصود بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينين بواهب العقل ومفيض الجود فاعلم ان الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث الكمال النظري والقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود فيستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب القوة النظرية التي تنقسم على قسمين الاول هو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان له صانعا قديما قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس ناطقة والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة وكل واحد من هذين علم لا ان علم ليتبين لنا التبين المقصود من معرفة نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم ليتبين المطلوب من تحصيل ايجاد ما ليس في الوجود او مغير من الوجود والحكمة النظرية تسمى الحكمة العلمية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون دون مرتبة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال دون مرتبة من المعارف الالهية والملايا القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية دون مرتبة من الحكمة النظرية بكثير وايضا

فان ما يستكمل به القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف من ما يستكمل به القوة العملية
وهو الحكمة العملية لانها هي الجبلة العالية من النفس وهذه هي الجبلة السافلة منها والدلالة على الاول
بدوامها بخلاف الثانية فانها تزول عنها بالكلية والكلام الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هذين
المرتبتين ثم لما فصلت الامور التي ما لا يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق بالحكمة النظرية التي غايتها
استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست متعلقة بكيفية عمل
كيفية صدر عمل من حيث هو مبدء عمل لحصول العقل بالفعل والى ما يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق
بالحكمة العملية التي غايتها استكمال القوة العلمية بالاخلاق فعليها تستكمل القوة النظرية بالعلم
والتصديقي بامور تتعلق بكيفية عمل وكيفية مبدء عمل من حيث هو كذلك فسموا الحكمة النظرية بذلك
اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني عن اشتراط المادة
كالالهية المحضة والعقول الفعالة والاقسام الاولية للوجود كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول
والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيء منها الوجود الجسماني فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب وهو
هذا القسم العلم الاعلى فانه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الولى التشبه بالاله
علما وعملا ولما كان الانصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة وجعل كونه اولى تقدما
على سائر العلوم وبينه الالهي الذي هو وقف المفارقات المسمى باثولوجيا اي معرفة الربوبية وموضوع هذا
القسم اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان الوجود
مجردها تجريدا تاما ولا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد ويسمى الحكمة الوسطى والعلم
الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكرية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور
تفتقر الى المادة في وجودها الا في حدودها وانما سمي بالرياضي والحكمة الوسطى لان النفس تترقى
من حيث تنتقل عما يدركه الحس الى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة الى ما
محسوس اصلا وهو العلم الالهي وعلوم التعاليم ابعد لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل
والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له
نسبة بالقياس او لا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب وعنها ما يتعلق بامور مادية
لا تنفك عن المادة ومع عدم تجردها الا تستغني في فرض وجودها عن الغير وخصوص الاستعداد

فالانسان مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في لحم وعظم وفطوسة الا في لا تفخلوا التقعير و
هذا هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث ان له مبدأ حركة او سكون هذا هو القسم المتوسط
وقد فرق الشيخ الالهي صاحب الاشراق قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب
العدد وهو من الاقسام الاولية للموجود لان الوجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة
او كثرة من غير ان يصير بها منتا او طبيعيا فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج الى مادة من حيث هو هو
لا في الوهم ولا في العين فان للمقادير قوة وان عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا بقع في الاعيان
الا في مادة فعلى هذا فارق الحساب الهندسة بما ذكره فوجب بناء على التقسيم المشهور دخول فن
العلم الكلي مع اقسامه من اقسام الرياضي فلو اشترط في العلم الاعلى عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من
تقاسيم الوجود وان ترك على حجة التجرد دخل موضوع الحساب فيه فانه التقسيم المشهور فالوجود
ان يضبط العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الاعلى
والثاني ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة مخصصة الاستعداد
او لا الاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي و
اما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية من حيث تتصف بالاخلاق والملكات فهي ايضا
ثلاثة اقسام لان الدلايل العشرية والسياسات الانسية لا يجلو اما ان يختص شخص واحد فقط اولا
الاول هي الحكمة التي بها تكون الانسان معيشة الدنيوية فاضلة وجوته الاخروية كاملة ويسمى علم الاخلاق
والثاني لا يختص بشخص واحد بل لا بد فيها من شركة بينهم لاجتماع فذلك لاجتماع اما ان يكون بحسب مدينة
او بحسب مدينة فالاول يسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثاني
قسمين لان المدينة تنقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة وانما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول
علم السياسة والثاني علم النواميس وقد وضع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا تناقض فيه لان الحمل احد
القسمين في الاخر عند من ثلث القسمة ولا فلاطون كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة
والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملك وقد
صنف المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه كتابا جيدا
فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه الحقق الطوسي قدس سره فهذه هي اقسام الحكمة الاصلية والحق دخل

المطلق في الحكمة وجعلها من اقسام النظرية كما فعله الشيخ الرئيس كيف ولو اخص موضوع الحكمة بالموجود
العيني لخرج منها العلم بقسايم الوجود من الامور العامة وما يجب عنه من ان الامور العامة
هنالك ليست موضوعات بل محمولات تثبت للاعيان فلا يخرج من تكلف مستغنى عنه وكذا في جعلها
مشتقات دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن بما هو ممكن والامكان
كما نص عليه الشيخ في الشفا وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبيعي والالهي تقديم الاول
لكونه عليا واخر الثالث لكونه علميا وراء الحسوسات وادب المتعلم التدرج من الحسوسات الى المعقولات
ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد فقياء بالمعلم الاول قيل اعرض الخص عن الحكمة الرياضية لابتنائها
في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوث عنها في الهيئة وعن اقسام الحكمة العلمية بادرها
لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على اكمل وجه وانعم تفصيل ورد ذلك بان كون الاصل الذي
تبنى عليه مسائل علم الهيئة موهوما صرفا غير متحققة الوقوع في نفس الامر يهدم سيما الدوائر والخطوط
والنقاط التي تتعين الحركة كالمناطق والمحاور والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتبه
صريح في ان هذه الامور كما توجد في الجسم بسبب القطع كذلك يوجد بالحركة ايضا وكون ادراكها مما يتعلق
الالوهم وليس معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة في نفس الامر ولا ايضا يقتضي نقص العلم
الذي يبتنى عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على عبرة من العلوم كالالهي والطبيعي
والخلق على ما ذكره بطليوس في صدر كتاب المجسطي بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي يطلع
به الانسان على نوع صنعة ناظم الوجود ولطائف حكمة خلاق الخير والجود نقص عظيم وآفة شديدة
لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الاخر
في الشرف والفضل بكل قد مال الى طرف بحجج مذكورة في اسفارهم والحق ان الحكم الجزم بفضيلة احدهما
على الاخر غير سديد بل كل واحد افضل من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدأ المذكور
والكون وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر والجوهري
اشرف من العرض والعرضي والثاني ان القوى الحالة في الاجسام لها التاثير والعلية والكيفية وتوابعها
معلولة تابعة للقوى الجسمانية والمتبوع افضل من التابع والثالث ان الطبيعي في الاغلب يعطي اللم و
الرياضي يعطي الان ومعطي اللم افضل والرابع هو ما ذكر من ان الطبيعي موضوعه واحوال موضوعه

امور حقيقية واقعة في الاعيان والحساب والهندسة اكثرها مبني على التوهمات والامر المحقق الذي
لا وجود في نفسه اشرف من الاوهام والخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهي ام الحكمة واصل
الفضايل والنفس هي العادة الماسة الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث بعد اثبات المبدأ الاعلى
ووحدانيته والجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكمة وان اتقن سايل العلوم فالعلم المشتمل على
معرفتها افضل من غيره واما الرياضي فهو اشرف من الطبيعي لوجوه اخر منها انه اقرب الى الامور المجردة
عن المواد بالكلية فهو واسطة الى الالهي فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية والخيالية غير متناهية في
الفصل هناك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الخواص ومنها ان الامور الرياضية صفي
والطف والذ وانعم من الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط في براهينه العددية والهندسية
بخلاف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهي والطبيعي من جهة ما هو اسبة
احرى لا بالبقين اما الاول فلكونه ما وراء مدركات الحواس بالكلية واستعلائه عن احاطتها به وافقا لا
فلتغير حال العنصر وخفاء حال المعقول بالاعشية على العقل لتسلط الحواس على ادراكها ولو ذهبت
احصاء فضايل ذلك العلم وما فيه من العجايب والغرايب لادى ذلك الى تطويل بالغ واما ما ذكره
الاشراقيون من انه كان في الزمان القديم من شان الصبيان الاشتغال بالعلوم الرياضية وفي اخر عمره
لذلك الهجوم الواقعة التي قتل فيها علة لتاخر النظر الى كتب مستعلة افضل العلوم واشرف اصناعا
وهي الفلسفة ولم تفرغ النظر في الرياضيات الشدة استغراقها بهذا فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية
مطلقا الا على العلوم الالهية والدليل عليه قوله ذا الطف الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقة مبادئ
والايجاد المتعلقة بها والاشتغال في افضلية هذه العلوم على الرياضي وعلى سايل العلوم وكون الصبيان كانوا
منظورا فيه في قديم الايام لا تدل على خساسته بل هو علم عقلي شريف والخيال فيه معاون شديد ولكون
الخيال فيه معاونا والمتسولي على الصبيان هو الخيال والوهم فلاجرم كانوا منظورا فيه ليتمرنوا فيهم
وتيذب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق ولتقصر وقاتهم فلنشرع على شرح ما سوى المنطق

القسم الثاني

هو القسم الاخير من هذا الكتاب مشتمل على بعض الحق وبعض الصواب

في الطبيعيات

التي هي احد اقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث انه محل لقوة التغير وعروض بانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوام ومعنى الجوهر الذي

صيرورة جنسا ليس هو الوجود بما هو موجود هو ساوا عنه الموضوع اذ لو كان هذا المعنى جزء
لكان فصلا للقسم مقوما لحقيقته ومعرفا لماهيته من حيث هى هى بيان ذلك ان الفصل المقوم
للجنس فى تقومه من حيث هو هو لانه خاصة الجنس كما ان الجنس عرض عام له بد فى ان يوجد بحمل
بالفعل فانه كالعلة المفيدة لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التى للعقل
فاذا كان ماهية الجنس هو الموجود بما هو موجود مع قيد على هو سلب الموضوع لكان فصله الذى يحمل
وجوده هو هو ماهيته اذ ماهية الوجود لا غير وايضا لزم من انعدام شئ من افراد هذا المعنى انعدام الحقيقة
ولكانت افراد الجواهر كلها واجبة الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا يصح ان الموجود بالفعل
يصلح ان يكون عنوانا لحقيقة الجنسية حتى احتج فى عدم صدقه على الواجب تعالى بالتخصيص الذى يلزم
كما فى الحواشى التجريدية والا لكان كل من علم ان شيئا هو فى نفسه جوهر علم انه موجود ولما امكن تعقل
شئ من انواع الجوهر بتة فان العلم هو المكتسب من صورة شئ مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر
كما ان صورة الاعراض اعراض بناء على الحفظ الماهيات فى انحاء الوجودات وماهية الجوهر ليست فى العقل بالصفة
المذكورة بل هى موجودة فيه لا كجزء منه فاذن معنى الجوهر الذى يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشئ
وله الماهية اذا صارت ماهية موجودة فى الخارج كان وجودها الخارجى لا فى موضوع وهذا المعنى ثابت
لها سواء وجدت فى العقل او فى الاعيان وليس اذا كان فى العقل بقيد بطلان ان يكون ماهية فى الاعيان ليست
فى موضوع بل المعقول من الجوهر جوهر لانه موجود لا فى موضوع بالمعنى المذكور اى ماهية اذا وجدت
فى الخارج يكون لا فى موضوع كالمغناطيس الذى فى الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل فى كونه
جذابا للحديد اذا صادف الحديد بحيث تؤثر جذب الحديد سواء وجد فى الكف او فى خارج الكف وحمل الجوهر
هذا المعنى على الانواع التى مندرجة تحته تكون لذواتها لا لعلة كالحيوانات فان انها لا لعلة
واما كونها موجودة بالفعل الذى هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا فى موضوع عليها فلا محالة يكون
بسبب لان حقايقها الامكانية لا يكون موجودة الا بسبب كيف واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل
على ما تحته من الاجناس العوالى التى هى المقولات العشرة الا بسبب لا يحمل الجنس الذى لا يعلل قيام
اضافة محضة سلبى لم يجز ان يكون شئ الا اضافة معنى ايجابى فى الجملة وهو قولنا فى الموضوع جنسا للاعراض
بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر فى مدارك الحكماء وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر

باعتبار الوجود الذهنى لان الجوهر الذهنى يصدق عليه انه موجود بالفعل فى موضوع ويصدق
عليه ان وجوده الذهنى لا يكون فى موضوع فهو جوهر يجب ماهيته وعرض باعتبار وجوده فى الذهن
ولا منافاة بينهما للمغايرة بين مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر فى صدقها بالذات على
شئ فمفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات فى الذهن ولتسع منها فى الخارج واما ما اورد من ان على
تقدير كون الصورة العقلية جوهرا وعرضا يلزم كونها جوهرا وكيفا فيدرج تحت مقولتين لعدم
اقتضاء القسمة والنسبة عليها فاندفع بانا ان اردنا بالكيف هيئة حقها ان يكون فى حقيقتها بحيث
لو وجدت فى الاعيان كانت فى موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من عوالى
الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق لرجنس عالٍ لهما باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان
على شئ فى شئ من الظروف وهكذا قياس باقى المقولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا
للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف لغيرها فى الذهن على نحو ما مر فى معنى العرض
فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا غير
كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ان الكلى من الجوهر الذى
فى الذهن وله محل مستغن عنه هو الذهن فانه قد يزول عنه صور الجواهر وتعود اليه بكون يجب
تو جذابا فى الخارج لا فى موضوع وتارة فى الذهن فى موضوع كالمغناطيس الذى هو فى الكف فانه
بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان فى خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب
تضييع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلى مكان الجزئى فان الكلى الذى ثابته فى العقل جبل وهو
فى الاعيان واستغناؤها عن موضوع والمغناطيس الذى فى الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد
بل المراد بالكلى الكلى الطبيعى اى الماهية بلا شرط والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده
الذهنى وكونه كليا او كنه جوهر بحسب ماهيته فان ماهيته هيئة شانها ان يكون موجودة فى الاعيان
لا فى موضوع اى انها معقولة عن امر من شرط وجوده فى الاعيان ان لا يكون فى موضوع والمثل
بالمغناطيس انما يكون باعتبار ان ماهيته نصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد
مقارنا لكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا لجمجمة حديد فجذبه لم يلزم ان يقال الامر
مختلف بالحقيقة فى الكف وفى الحديد بل هو فى كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد

فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفا بان فصول الجواهر لابد ان يكون جواهر يجب تحصيلها و
ان صدق عليها الجوهر صدق اللوازم التي لا بد حصل في مرتبة المادة وما حتى لا يلزم ان يكون كل
فصل فصلا الى الا نهاية فاذا لم يصدق تحت مقولة الجوهر فلا تدرج تحتها حتى لا يلزم
التسلسل العرضية مع عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا يناقض قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات
التسع في الخارج قلنا لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر اندراجها
تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليه مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة تحت مقولة
لها ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء هذا للموضوع
لكل شيء على ما يقول البعض حمل كلام المحصلين من المتاخرين هو الذي اذا قيس الى ذلك الشيء لا يكون متقدما
اي من حيث مهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية الشخصية لم يكن موضوعا بل مادة لا تحتاج
في تقومها الى الصورة من حيث مهيتها وتكون موضوعا بالقياس الى الجسم التعليمي وسائر الاعراض
تمانعه بالعدم تقوم بها مطلقا والمراد من الامكان في تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فزيادة
قيد الفرض لاد خال القليل وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق وقتا ما وليس المراد به الفرض
المقدر الذي يتحمل طرده بالجواهر المجردة بل المراد التجوز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات وقال الامام
المراد من الامكان المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادي لئلا يخرج ما يكون
حاصلا فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك المتحركة وما يكون حاصلا لا على طريق الوجوب كالاجسام
المتصلة وقال ان الكرة للحركة تتحقق فيها فطرا بالفعل انتهى اقول الحق المتبع ان الجسم بما هو جسم لما
لم يكن من شرطه ان يتحرك ولا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث التناهي
وحينئذ التناهي ليست عنها هي حقيقة ذات الجسم وحقيقته ولا تحتاج الجسم في ان يكون جسما الى ان يكون
متناهيا بل الحكم عليه بذلك بضرب من البرهان فحينئذ الكرة كما صرح به الشيخ في الشفاء ليست توسطا
الحدود لوحظ الغير وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة ابعاده السطحية والخطية لانها متاخرة عن مهية
الجسم ووجوده بل الجسم بمهيته صالح لان ينتزع منه ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن ان يكون متناهيا
او غير متناه فالابعاد المعتبرة في الرسوم والمأخوذة في الحد هي الابعاد المتقاطعة

المفروضة في نفس الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التي يكون في المكعبات وامثالها كيف ولو كان
كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لا يخرج مثلها من قيد
الجوهر لانا نقول لعل هذا يكفي ان نوخذ في التعريف بعد ما فذكر الابعاد المتقاطعة على النحو
المذكور اما احترازا عما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهري واما ابقاء بتمام الحد
واشعارا بان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا النحو
والثاني اولى واعترض صاحب المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه منقوض
بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابل لغرض الابعاد الثلثة فيها والجواب ان المراد من القابل في
هذا الحد هو الفاعل بالذات وقبول الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية
فيها لان الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد
لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق
الفعلية والحصول فالصورة كيف يتصور ان يكون قابلا او جزء من القابل فاذن القابل للابعاد الثلثة هو
الابعاد والاثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب ان يكون قابليتها للابعاد الثلثة متوقفة على تلبسها بالصورة
لانا نقول القبول عندنا يعني القوة والاستعداد بل مطلق الاضافة وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الحصول
والقبول بالمعنى الاول لا يجامع الفعلية وهو من خواص الهيولى لا المعنى الثاني وتوهم الابعاد وفرضها
في الجسم لا تتوقف على الهيولى بل حدوث الابعاد في الخارج يتوقف على وجودها كما سيعلم والمعتبر في
تحديد الجسم هو فرض ذلك لا هذا وبهذا التحقيق ايضا علم ان تحديد المكعب بست بواسطة الابعاد الحاصلة
فيه في الخارج واعترض ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعريف الامور
العدمية جائز فانما يجوز في المهيات البسيطة التي جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لو فوق تحت
جنس الجوهر ولم يفصل ايضا ولتركبه من الهيولى والصورة والجواب فكثيرا ما يعتبرون في الحدود
الفصول اللوازم كما قيل المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان نفرض فيه اجزاء تلاقي على احد
المشتركة وفي حد الرطب انه القابل للاشكال بسهولة وكقولهم في حد الانسان الحيوان المدرك للكليات
وفي حد الجوهر المستعد فقد عرفت وبهذه الامور العدمية او الاضافية عن مبادئها التي
هي الفصول الحقيقية فليكن القبول او الصحة او الامكان المذكور في تحديد الجسم ايضا من هذا القبيل

وهو مرتب على ثلثة فنون لان الجسم الطبيعي في الفلكي والعنصري فالبحث عنه اما على وجه عام
يعمهما او يختص بواحد منهما والاحوال العامة تنسب بالتقديم لكونها مبادي للاحوال الخاصة و
لانها اعرف وعند العقل اعمومها وموضوعات الفن الثاني اقدم طبعا واكرم من موضوعات الفن
الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا وشرفا اولى من خلافه الفن الاول
يعم الاجسام الطبيعية ويقال له السماع الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول ما يدرس في العلوم وملاحظ
جماعة في سماعها وهو مشتمل على عشرة فصول **فصل** في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم
اما مركب تالف من اجسام او مركب تالف من اجسام متشابهة كالماء او مختلفة كالحيوان والجسم
المفرد قابل للانقسام انفعالا وهو ايضا بالفعل وبالقوة وكل منهما اتم مما دونه وغير متناه وفيها اربعة
مذاهب فذهب الحكماء الى انقسام الجسم وقبوله
للانقسامات الغير المتناهية وابطال التفوق الباقية وهو اتما تأتى بابطال وجود ما لا
يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستدلال الذي يقال له الجوهر الفرد كما صدر الفصل به
وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى ايماء الى ان المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم منه لا
ابطاله في نفسه كما في الحواشي الغيرية ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث الهيولى و
الصورة والملازم بينهما من العلم الاعلى التي ذكرها النص لتحقق هيئة الجسم الذي هو موضوع العلم
الطبيعي وجب ايرادها في صدر هذا الفن فانها من اي علم يكون ففيه صعوبة ومن جعلها من الفنون
اوضحها بان الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان بطلان الجزء في قوة قولنا
الجسم انقسامات لا الى نهاية لما يلزم عليه ان موضوع المسئلة ليس كذلك وان احكامه اخص من
الموجودات في بعض الامور بسبب هو الفرد بخلاف ذلك وان البحث عن نحو وجود الاشياء وعن
انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية لكن يرد عليه شيء آخر وهو ان الانصال بالفعل
مسلم الجسم الطبيعي على ما ذهب اليه المحققون وهو ينافي قول الانقسام لا الى نهاية وهو
العلم وما يجوز عليه ان يكون من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا قولنا الجسم
الانقسامات الغير المتناهية لا يكون من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون من مباحث العلم الالهي فتدبر
الله تعالى في تقدير سبحانه بذكره وابدا الطبيعيا على سبيل المذهبية لا على سبيل الاستدلال

اللهم الا ان يستند به على اتصال الجسم بالسيالات الطبيعية من جهة حركاتها وقواها وانفعالها وقد اورد
النص على ابطال تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى بدليلين احدهما قوله لانا لو فرضنا جزئين
فاما ان يكون الوسط ما نعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت
الاجزاء عند التداخل والتداخل وهو اتحاد الجوهرين كلا او بعضا في الوضع والاشارة محال والا لجاز
وقوع اجزاء العالم في حجم حزدلة وتداخل الوسط في احد الطرفين اما بأسرهما او لا بالتمام على الثاني بعض
ما ينفذ وما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا ينفذ الثالث فيهما اصلا وايضا فلا نكون
وسطا وقد فرضنا الوسط والطرف هف فليست كونه مانعا من تلاقيهما فرض ما به يلاقي الوسط احد الطرفين
غير ما به يلاقي الطرف الاخر فينقسم واعترض هيهنا بان ما به الملاقات هو الطرف الخارج منه فيلزم
التعدد في اطراف لا في ذات فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه
الطرف الاخر والا لكان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو محال بالضرورة فلا بد
ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما وايضا ورد هذا الوجه من الاول ان ربما ان المحل متعددا
بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم فذلك مسلم اما الاول فظاهر واما الثاني فيسلم ان يكون حلول
الاطراف في محالها حلولا سريانيا كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نسلم
ان يفرض فيه شيء دون شيء ولا يجوز ان يكون الاعتبار الذي تعدد بسببه المحل عند العقل
امرا غير مسلوم للامتداد ضرورة ليفرض فيه شيء دون شيء والثاني ان بعضه ليس اولى بان يكون
موضوعا لاحد الطرفين من كله كيف والحلول السرياني ذا لم يجز في ممتد لم يجز في جزئه لان جزئه ايضا
ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بمحلية احد الطرفين وبعض اخر بمحلية الطرف الاخر واذا كان كذلك
الممتد كذلك من عدم الامتياز فحال ما فرض غير ممتد بطريق اولى والاولى في الجواب ان يقال انا
الطرفين في الاشارة مستلزم لجواز فرض شيء دون شيء بديهة والمنع ههنا مكابرة والثاني من
الدليلين قوله لانا لو فرضنا جزء على ملتقى الجزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او يحويهما بالا سر
او من كل واحد منهما شيئا والاول محال والا لم يكن على الملتقى فتغاير احد القسمين الاخرين فيلزم
الانقسام وفي الحواشي الغيرية ان الاحتمالات ههنا يرتقي الى عشرة اشار بعض الشراح الى بعضها
وترك الباقي فعليك باستنباط الجميع او المراجعة اليها ان شئت واعلم ان لاصحاب انصال الجسم محجا

قوية على اثباته سوى ما ذكره للنص لانه اختار منها جنين حقيقتي المؤنث حيث لا يبتنى شئ منها على
اثبات الدايرة والمثلث واشباههما او على حركة الخط او شئ اخر ولا باس بذكر بعض منها تشحيذا للاذهان
الناظرين وتحريكا لخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتنى منها على الاصول الهندسية فالاولى انا
اذا فرضنا مثلثا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بزاوية من الاجزاء كان
الوتر جذرا مابين تشكل العروس من ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو
لمربعي ضلعيها وليس المابين جذرا صحيحا والكسر يوجب الصمم بل التحقيق ان ليس الكسر مجردا او مركبا
مربعا صحيحا اصلا فلا يكون للعدد الاصم الجذر جذر في الواقع فيلزم على اصل الخزان لا يوجد مثلث قائم
قد رفي الواقع برهان ذلك يستفاد من مذهب ثابت الاصول لان مربع كل عدد يساوي مربعي ضعفيه
وضعف ضرب احد القسمين في الاخر اذا تمهد هذا مقول اذا فرضنا ثلثة وكسرا مثلا فمربع الثلثة
عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون مئة الثة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر كان اقل من كل
منهما ثم اذا ضربت الستة في الكسر حصل كسور ستة من نوع كسر الاصل فاذا جمعناها هذه الكلية الستة
مع مربع الكسر الاول اشتمل ان يحصل منها عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر
والبيان في مجرد الكسر واضح فان قيل الحجة يبتنى على امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومثلوا
الخزيكسر ونحو يقولون ان البصر يخطئ في امر الدايرة والمثلث ونظايرهما من الاشكال وانما هي اشكال
مضرسة بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزاوية المساوي الاضلاع
على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفا من مذهبهم فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي
الزاويتين فظرهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثانية ان مربع قطر المربع
بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون القطر الى الضلع نسبة اثنين الى الكسر وصارت ضعفا
لمابين في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر ومثناه بالتكرير ولما لم يكن
بين الواحد والاثنين عدد لم توجد في الاعداد نسبة يكون مثناها هو الضعف فيكون نسبة
قطر المربع الى ضلعه من النسب الصمية التي تختص بالمقادير دون الاعداد وهي ما يتحقق بين مقدارين
لا يوجد لهما عاد مشترك اي امر فيهما باسقاط عنهما مرة بعد اخرى ولا تتصور ذلك في الاعداد
حيث ينتهي الى الواحد العاد للجميع فيتحقق النسبة الصمية في الاجسام دليل اتصالها واما الثالثة فان

١٥

اوقعنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية وانما يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر
خمسين بحكم العروس واذا جررنا طرف الوتر من احد الخانين جزءا واحدا فوجبان يجر الطرف
الاخر اقل من واحد اذ لو كان واحدا صار احد الضلعين ستة والاخر اربعة فيصير الوتر جذر
اثنين وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر خمسين فثبت الانقسام والرابعة احد ضلعي القائمة اذا
كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة لتشكل العروس داخل من الاربعة لتشكل الحمار و
الخامسة ان اقليدس برهن في عاشرة اولى الاصول ان كل خط يمكن تصفيه فلو ترك الخط من اجزاء
وتر عدة لزم انقسام الجزء الوسطاني والسادسة تبين في ثانية كتاب اقليدس انه يمكن ان ينصف كل
خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه مع مربع القسم الاخر فلو فرض ترك الخط من ثلثة اجزاء
قسم على الصحة كان احد قسميه اثنين والاخر واحدا والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع
الاثنين اربعة فوجبان يكون قسمته لا على الصحة قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان برهانها
بعض هذه الاشكال على ما بينته اقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الاضلاع للتوقف
على رسم الدايرة لكن لا سبيل الى اثبات الدايرة على القائلين بالجزء لان طريقها ان تخيل خط مستقيم
متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح
يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع
الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي
ادير ولا يخفى ان الدايرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على منتفي الجزء
ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط و
السطح من اجزاء لا يتجزء اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى المحال وعلى هذا
القياس اثبات الكرة انتهى قلنا نعم اثبات الدايرة والكرة واشباههما بطريق الحركة انما يبتنى على
اصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه في العرف من امر الفرجار لا يثبت به
الا الدايرة العرضية ولكن لا ينحصر طريق اثباتها في الحركة بل للفلاسفة طريقان احدهما لا يتوقف شئ
منها على نفي الجزء فان الشيخ في الشفا والنجاة بعد ان اثبت الكرة اولا بطريق لمي مبناه على اثبات
الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسايط من الاشكال ليس الا الاستدارة لنسبتها بالكرة

على الخصوص لان شانها الازاوية من الاشكال البيضية والمفرطحة ان يكون فيها اختلاف
امتداد عن المركز وتقدير في الطول والعرض والطبيعة البسطة لا توجب اختلافا ثم اثبت
وجود الدايرة بسبب قطع مجدث اوبتوهم في الكرة قال واصحاب الجزء ايضا لهم ايضا وجود الدايرة
فانه اذا فرض المتكلم المركز في مستدير امصر ما وكان موضع منه الحضض من موضع حتى ان الخط
طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع
كان اطول ثم اد اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينحض من المحيط كان اقصر امكن ان
يتم قصر بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا تستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء
فلن كان لا تتصل تلك نقطة فرجة فليدير في الفرجة هذا التدبير فاذ ذهب الانفراج الى غير النهاية
ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهو غث على مذهبهم انتهى كلامه ولاصحاب الاتصال في ابطال راي من
ذهب الى تناهي الاجزاء الغير المحسة كثيرة من جهة تركب المربعات حيث يلزم مساواة الانطار للاضلاع
المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع
وان وضع الجزء مساويا وهو محال بالجار او الاقل فانقسم ومن جهة الحركات كما اذا تحركت خطوط
احدها فوق احد طرفي اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر وكلاهما فوق طرفي ثلثة اجزاء
فانهما يلتقيان على مقطع فانقسم الجميع ومن جهة المساواة والمحاذاة كقولهم انه من المعلوم ان الشمس
بسببها بواسطة ذي الاظلال مع الجدد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا
تحركت جزء بقدر ما قل والا لكان ما سامت الشمس دايرة مساوية لمدارها على جسم صغير وقولهم
انه لو فرض مسطح من اجزاء لا يتجزى لكان الوجه الذي يحاذي سواه غير الوجه الاخر الذي لا يواجه
فان الواحد لا يكون مربعا وغير مربع في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت احدى وجهي ستار
بهما ذلك الوجه دون الوجه الاخر ومبنى جدال القائلين بالجواهر الفردة على ان الجسم ان لم ينته القسمة
فيه فيتساوى الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة
ويلزمهما ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه و
لم يعلموا ان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعلى انتهائه بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمائية
والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحد هما على اقسام ما لا يتقسم

واذا قسما متساويا كل منهما صاحبة العدد فكل واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر من التي للجبل
اعظم وهكذا الا الى نهاية واما ما قال بعض المحققين في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية
اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة
فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا
لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
متناقصة فمدفوع بما قيل من انه اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه
منها الى بعض متناه اخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احادها فهكذا اذا انضم اليه بعض بعض
مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا واما ان انصاف الذراع المتداخلة
الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة على ان المقادير
اذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة من الجانب الاخر فيكون المجموع غير متناه مع ان
تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها مرتبة على ما صوره و
اضعف الدلايل على ابطال الجزء ما يبتنى على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما ذكره
المتكلمون فان وجودها في قوة انصال الجسم كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق الخفري في شرح
هذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين التي اجزاء فاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه
وان الانفراج بين الساقين يتضاءل الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر وكذا في الحواشي
القديمة من انه لو ترك الجسم مما لا ينقسم لزم ان يكون ظرف الاتصال مقدارا ثلثة اجزاء لا يتجزى
بيان اللزوم ان نفرض ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطى
قطر المحدد واحد جانبيه خط آب والاخر خط ءح فاذا وصلنا بين نقطتي آ ء بخط آء لكان
ما بالمركز وملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء
وهو المطلوب قال السيد المحقق اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والبيان الشفا
حيث استدل على بطلان الركب بانه لو ترك الجسم منطبقا لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل متلاصقا
لضلعه وانه محال ثم نقل منها وجها الجزء على نفي الجزء والعجب ان صحت الجزء غير مذكور في الحواشي
القديمة لشفا واضعف لاعتراض الدليل وغيره وما يظهر من اجمع كتب الشيخ كطبيعيات الشفا وغيرها ليس

الاقرص سطحا مالفا من اربعة خطوط جوهرية كل منها يتركب من اربعة اجزاء ليلزم مساواة الضلع للمضلع بمثل ما ذكرنا فانه على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري عدد الاجزاء

قطر المربع سطحي الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عادة واعلم ان النظام من المعتزلة قال في الاسفار بعد هذا وهو طريق حسن

وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل فيما احد ذلك الانقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلا وقد يستدل على ابطال مذهبه ولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم اخر اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها احاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها جسم لانها اجزاء

مقدارية متباينة في الوضع ثم بتعيم تناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء سائر الاجسام وجمعها الى مجموعها اذ يجب ان زيادة الاجزاء بزيادة الجسم نسبة الجسم الى المجموع كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاجسام والابعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن لاجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي وهو ممتنع واعترض عليه بان زيادة الجسم بحسب زيادة النظم والتاليف لا يوجب كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين الا ترى ان زيادة الزاوية على الزوايا في المثلث بحسب زيادة الوتر مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالصفية ولست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالتشكل الحادي بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من الذنب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد مثلها في الاحاد لان نسبها عددية قطعا واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى بل ذلك مع تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند هذين لا يمكن فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند لكن العرش التنبيه على فساد ما صوره المعترض وعن الثاني بانه لما كان الجسم عندهم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صماء فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فانها كانت المقادير ايضا

مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت متشابهة الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الوحدات في احديهما ذات وضع وفي الاخرى غيرها ونقل ابن الزملكاني اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة اتفقت لهم بانه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن جزء ودخوله في جزء اخر وانتقال غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فاركبوا القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان يكون حجمه غير متناه فالزموا الداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهي الاجزاء تجزية الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب بطيئا من البعيد والزموا ان البطئ يمكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا تفكك اجزاء الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين بالطفرة والتفكيك وتمايلزم هو لا سكون المتحرك في لحوق السريع البطئ اذا تحركا لان السريع اذا قطع جزءا فالبطئ اما ان يقطع جزءا او اقل او يكون لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم عدم اللحوق او الانقسام فتعين سكون المتحرك وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحى قالوا والطائفة الاولى في التفكك في الرحى والسكون في المتحرك لا يشعر بهما الحس واعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكك والسكون الى زمان اللحوق والحركة كنسبة فضل اجزاء دايرة البطوق الى دايرة القطب وكنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطئ يلزم ان يكون زمان اللحوق والحركة الطف بكثير من زمان التفكك والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس باللحوق والحركة ولا اقل من ان يرى تارة كذا وتارة بخلافه ثم اعلم ان في اصل اتصال الجسم وقبوله الانقسامات الغير المتناهية شكوكا منها ما ذكرنا من مساواة الخرد له للجبل وكون كل منهما فيه تناهي المبدا ودوامه اللزوم تصغير وجه الارض بحيث لا يخفى وهنه وسخافته ومنها انه لو كانت القسمة بحيث يعبر عنها لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية توهما وفرضا لا وجودا وفصلا ومثلها الزمان الذي هو مقدار

الحركة كالواقعة فيها ومنها البرهان لايتم ولا تستقيم الحركة حذا بطبعها حالا اذ الحركة في
جهة واحدة على سمت واحد وكان الابعد أسبق بيان للزوم اذا قطع السريع البعد
المفروض بينهما او وصل الى نقطة كان الملحق فيها لا يقطع البطيئ فيه زمان بعد الصغر
من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع البطيئ بعدا
اصغر من الاصغر ويصل الى نقطة اخرى وهلم الى غير النهاية والجواب ان المتحرك لا ينصف
في آن آخر كيف يفرض من افراد ما فيه الحركة الخارج قطعا كما سيجئ انشاء الله تعالى فلا
نصف المتحرك بحسب الخارج بالوصول الى حد من حدود المسافة ولا يوجد بعده معين فيها
في زمان الحركة اصلا تقديرا ومنها انه لو تحرك الكرة على بسيط مستو يكون خلافا
منه بخط مستقيم منقطا بعدد نقط يلزم منه تشافع النقط وتركب الخط منها وقد تقدم بيان
يقال بمماسة الكرة للبسيط في حال السكون وان كانت نقطة لا غير ولكنها في حال الحركة
انما هي خط غير قار يندرج الاجزاء وفي كل آن من الآنات وان كان تماسهما بنقطة لكن الآنات
كالنقط وجودها اما بالوهم والفرض لا بالفصل والقطع والاستدلال بتجاور الآنات على تجاور
النقط من قبيل المصادرة على المطلوب لان الاول النزاع فيها كالسابع في النقطة فان الحركات و
الامتدادية كالخط والبعد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان تسليل الآن من الزمان بعينه سبيل
النقطة الموهومة من الخط وتمامه وضح في الحواشي الخير بتلويح هذه الشبهة مقارنة بيان زوال
لا يكون الا بالحركة وهي قد يجتمع الا بعد طريان سائل النقاط والآنات ثم اذا زوال الانطباق في
آن كما ذكرنا وحصول الانطباق على نقطة اخرى في آن بينهما زمان وبنا استحال الجزء الذي
لا جزء له لا يكون لزمان الانطباق اول فلم يلزم محذور وتمام بيان التحقيق ليس لا نقطة والبعد قار
سائل النقاط فهل يتصل نقطة بتحقق نقطة اخرى وكذا التحقق مع سائل الآنات وكذا بينهما الغير
التي تمام الاول نقطة شروع الاخر متصلان الانطباق الاول في آن والثاني في آن بينهما زمان
يتجدد السيال فكيف يكون الخالي عن ذلك الزمان عن المكرر والسطح بينهما متصلان ام بينهما انفصال
والفاصلة بقدر الخلاء ان سلم فرض المكرر حاويا بحسم في غاية الصقالة لا يرتفع عن السطح
الا بحيث لو فرض على هذا التقدير نقطة كان الثاني لزم الانطباق وبين

المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي النقطي لا يكون الا في آن فنسفل الكلام بين ان وقعت
فيه الملاقاة الاولى وهذا الآن وتعود الشقوق بعينها من رأس والكل محال وكذا القول
بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق منع لانا لا اطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما
الثاني فلان تجاور النقاط واجتماعها في الزمان بمجاورة يكفي للاستحالة وان لم يكن اجتماعها
في آن فذلك مسلم مستحيل لاستلزام انتهاء قسمة المقدار الى ما لا يتقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه
محمد الشهرستاني وما سيأتي في احد ما يقام عليه البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث
وغيرها مجتمعات في وعاء الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فتكون النقاط التي كل اثنين في آن
مجتمعة في الواقع على نعت التجاور ولان تجاور الآنات اللازمة لها على اي وجه امر مستحيل في ذاته
ولانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على التصل الواحد الذي لا يتبدل تكون منصلة
واذا كان احد المتطابقين مركبا من الافراد المتشافعة الغير المتجزية اصلا لزم ان تكون الاخر ايضا كذلك
منها وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر الفردة فكل حكم ما يطابقه من الزمان والحركة
ومنها ان ما يمكن ان يعزى الى الفعل من الانقسامات ان كان متناهيا فيقف القسمة وان كان غير متناه
فيرد ما يرد على النظام وجوابه باختيار الاول والقول بانه ليس متناهيا ممنوعا بالوقوف عند حد
لا يتجاوزه فيصح اتصاف ذلك باللاتناهي اللا يقولا باللاتناهي الكمي هناك مغالطة باشتراك
الاسم ومنها ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجزء او ما في حكمه واجيب بمنع استلزام
انقسام المحل انقسام الحال في حلول الاطراف كونها حالة من حيث القطع والتناهي ومنها شبهة
يتوقف انحلالها على تحقق جهية الحركة كما سيجئ انشاء الله تعالى فانتظره مفتشا كاستلزام حضور
شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بذاته من المسافة وكون الزمان مركبا من
الآنات لكون الحاضر منه غير منقسم مع انفصاله عما مضى وما سيأتي لعدمهما وامتناع
اتصال الموجود بالمعدوم فاذا انعدم وجد آن آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر وايجاب كل
النقطة بحركتها هي فيه كخروط تتالى احيازه غير منقسمة وانقضاء عدم الآن في آن يليه تتالي
الآنات المستلزم لتركب المسافة من غير المنقسمات وكذا حدوث اللاوصول في آن يلي آن
الوصول كالانطباق واللامحاذاة وكون الحركة لا اول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو

المبدء ولا في آن آخر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدءا مبدءا وعدم التفاوت في شيء من
المتحركين سرعة وبطؤا اذا اتفقا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من
زمانهما اما يكون كل منهما مساويا لا يكون الاخر ومنها اشكال طفرة الزاوية وهو من اعضل
المسائل في هذا الفن وهو ان الزاوية الحادثة بين الدائرة والخط المماس لها على طرف قطر من اقطارها
احد من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب كتاب اقليدس في الشكل الخامس عشر
من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا خطا مستقيما على ذلك الخط المماس يتحرك الى جهة الدائرة
مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فاي قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية
المذكورة من دون ان يصيرا او لا مثلها وهو الطفرة بعينها وبوجب ذلك ان الزاوية الحادثة بين محيط
الدائرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما في تلك المقالة ايضا فان تحرك القطر
الى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة بدون ان تصير قائمة لازدادها
هو ايضا مما نقضت به على القائمة عليها وبوجه اخر الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدائرة
على طرف قائمة وما بين القطر والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة الخط المماس
الى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما تنتقل من التماس الى المقاطع فتصير القائمة اصغر
من زاوية القطر والمحيط من غير ان تصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى
موضع التماس مما كان او لا كن دون بلوغ تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط تصير
قائمة كما لا يخفى واستصعب لاذكياء حل هذا الاشكال وذكر بعضهم في التقصي عنه وجوها غير
سديدة وذكر الاشاسيد الحكماء وسند العلماء ما يشفي العليل ويبرئ العليل من وجهين
وجهين تركنا احدهما الابتناء على مقدمات كثيرة طويلة الاذيال من اراد الوقوف عليه فليطلبه
من بعض كتبنا المفصلة واوردنا الاخر وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها
سطح واعتبار انها المحيطة بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول
فقط دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة
الضلعين وكذلك العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتها
فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن ان يطبق المستقيم على المستدير

فلا يطبق المستقيمة الضلعين على ما هي مختلفتها وبالجملة تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين
باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والاخر مستديرا الكون المستقيم والمستدير مختلفين بالجهة
النوعية وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالجهة لا يقع في طريق الحركة في الاخر فالمتزايد
بحسب مقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي في شيء من المراتب مقدارا سطحيا وبالعكس وكذلك
المتزايد في السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد
من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة
في القدر بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا
يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا يكون تلك الافراد واقعة في مسلك تلك الحركة
متوسطة بين المبدء والمنتهى انتهى اقول الاولى بتذكر الانصيفة يقال بالاشتراك الاسمي والجمعية
والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عادة مشترك والنسبة بينهما
لا محالة يكون عددية يعبر بأية احدهما من الاخر بان يقال هذا المقدار من ذاك المقدار تلك او هذه
او جزء من الف جزء منه الى غير ذلك وهذه هي التي يقتضي التفاضل بين المتناسبين وكون احدهما
مشتملا على الاخر مع شيء زايد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يكون لواحد منهما اي هو من صاحبه
وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من نوع واحد بل قد يتحقق بين مقدارين مختلفين
مهية ولهذا عرفوا بتميز من الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط
المستقيم والخطوط المستديرة بالفصول النوعية عندهم واذا تمهد هذا فليس لقائل ان يقول اذا انصف
كلا واحدة من متفقة الضلعين ومختلفتهما بانهما ازيد وانقص من الاخرى فلا بد ان يكون بحيث يمكن
منصفا بالمساواة معها اذ الزيادة عبارة عن كون احد الشيئين مشتملا على مثل الاخر وشيء هو بهذا
عليه لانا نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدارا ما اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له
كما اذا فرضنا دورتين واحدة من الدائرة تتحرك بحركة الفرجار الى ان تبلغ نصف الدور فتصير اعظم
من القطر مع انهما كانتا اصغر منه بدون ان تصير في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساويتين
فاعرف هذا فانه دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه المحدثون من ان بين الخط
المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي ليست تحديباتها على نسق واحد تباين

نسبة اصلا لا الصمیة ولا العددیة ولکن القدماء وهم اثمیدس علی ان بینهما یتحقق النسبة

ولکن لا مطلق الصمیة بوجه فیتصف بالمفاوتة مفاوتة صمیة دون المساواة وسائر النسب العددیة

ومما یدل علی ان النسبة فرع الاتفاق والتجانس فیکون المراد منها العددیة فقط دون الصمیة

فصل فی اثبات الهیولی

الا بالانفصال

ای جوهرا بین فی نفسه واحدا بالاتصال ولا منفصلا بقبول الصور الجسمیة

الة هی المتحد الجوهر فانه لانواع بین جمهور العقلاء فی ثبوت ما یصدق علیه مفهوم الهیولویة و

سماها ای لم یقبل الانفصال والاتصال اللذین بطلان فی الحس علی انواع الاجسام المحسوسة من

حیث هی اجسام ویقبل الهیئات النطفیة والحیوانیة والطینیة والرخامیة وغیر ذلک وذلک لانا

هو المسمی بالمادة او الهیولی او النسخة علی الخلاف فی العبارات ووجودها علی حسب هذا المفهوم مما

فانه اذا قیل تکون الحیوان من الطین او خلق الانسان من نطفة ابیه فلا یخ اما ان یکون الطین باقیا طینا

والنطفة باقیة نطفة وهو حیوان وانسان حتی تکون فی حالة واحدة طینا وحیوانا او نطفة و

جسد انسان وهو محال ولما ان یکون بطلت النطفة بکلیتها حتی لم یبق منها شیء اصلا وکذا الطین

ثم حصل انسان او حیوان فحیث ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحیوان من الطین بل ذلک شیء بطل

بکلیته وهذا شیء اخر حصل جدید بالجمیع اجزائه واما ان یکون الجوهر الذی کانت فیه الهیئة النطفیة

او الطینیة بطلت عنه تلک الهیئة وحصلت فیه هیئة انسان او هیئة حیوان والقسمان الاولان

باطلان لانعقاد هما الکافلان کل من مدع تلد البنت شیء منه او تزوج لیکون له ولد لیحکم

علی الزوج بانه من بذره ویفرق بین ولده وغیره بانه من مائه وان عائده معائد لا بالنسبة الیه یکذبه

بالحدس الصائب فظهر ان الهیولی من حیث المفهوم المذکور ما وقع فیها خلاف انما النزاع فی ان ذلک

الامر الجزء لا یتجزی اصلا او ما فی حکمها مما ینقسم فی جهة او جهتین متناهیة او غیر متناهیة کما ذهب

الیه المتکلمون او اجسام صغار صلبة لا یمکن انقسامها فی الخارج کما هو مذهب دیمقراطیس او نفس

والنظام مذهب الشهرستانی ان ترکب الجسم من اجزاء لا تتجزأ اصلا وان النظام یقول بتناهی الاقل فجزء لا

الجسم بما هو جسم کما هو رای جماعة من الاقدمین او امر بسیط من الجسم کما علیه المعتزلة من المتاخرین

مادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلاثة الاولی واحدة بالنوع کثیرة بالانفصال والحکماء لما

اقاموا البرهان علی بطلان هذه الآراء الفاسدة علی ان ما یقبل الانفصال والاتصال فی الاجسام شیء واحد

بالنوع اکثر له فی حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود فی حالتی الاتصال والانفصال وهو

الهیولی الاولی عندهم واتفقوا ایضا علی ان الجسم من حیث هو جسم الذی هو جنس الانواع الطبیعیة

جسم مرکب من جنس هو الجوهر وفصل هو مفهوم قولنا ممتد فی الجهات الثلث واما الاختلاف

فی ان الجسم بالمعنی المذکور هل هو بسیط فی الخارج او مرکب فیما من مادة وصورة نحاتیان جنسیان

فصلیة وعلی تقدیر ترکبه هل هو مرکب من جوهر وعرض او من جوهرین فالاول ما ذهب الیه

افلاطون الالهی علی ما هو المشهور ومن سبقه وتبعهم الشیخ المقتول فی حکمة الاشراق والثانی

ما اختاره فی التلویحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه کالشیخین ابی نصر وابی علی وتبع

هذا الاختلاف اختلاف اخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرء علیه الانفصال اما ان لا یبقی

حقیقته شیء وینعدم وعلی تقدیر الانعدام اهو عرض ام جوهر فهذا تحریر محل النزاع بین الفلاسفة

واختار المصنف مذهب المشائین فقال کل جسم فهو مرکب من جزئین هما جوهران یحل احدهما

فی الاخر معه حلول الشیء فی الشیء علی ما ادی الیه نظره هو ان یکون وجوده فی نفسه هو بعینه وجوده

للمحل الشیء وهذا الحد ما قیل فی تعریفه حیث لا یرد علیه شیء مما یرد علی غیره وقد یفسر بالاختصاص

بین شیئین بحیث یکون الاشارة الی احدهما عین الاشارة الی الاخر ویرد علیه کون الاعراض والصور الحالة

فی محل واحد بعضها حالا فی بعض وینتقض ایضا بکثیر من الصور طردا وعکسا وقیل حلول شیء

عبارة عن کون امر ما یسمی محلا بحیث یکون الاشارة الی المحل عین الاشارة الی الحال تحقیقا او تقدیرا

واعترض علیه بانه ینتقض بحلول الاطراف فی محالها کالنقطة فی الخط والخط فی السطح والسطح فی الجسم

یختل طرده بالاطراف الممتدة خلة واجیب عن الاولی بنفی وجود الاطراف وبتخصیص التعریف

بالحلول السریانی وبان الاشارة الی الطرف اشارة الی ذی الطرف فان الاشارة الی النقطة مثلا

اشارة الی الخط الذی هو طرفه واکتفی باتحاد الاشارة من غیر حاجة الی السریان ویلزم علی هذا ان یکون

المکان حالا فی المتمکن اذ الاشارة الی المکان اشارة الی طرف المتمکن لاتحادهما وضعا والاشارة الی

الطرف اشارة الی ذی الطرف کما ذکر هذا اذا کان المکان هو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس

للسطح الظاهر من الجسم المحوی واما اذا کان البعد المجرد عن المادة فالنقض یرد علی ای تقدیر اللهم

الا ان یقال المراد بکون الاشارة الی ح عین الاشارة الی الاخر ان یکونا متحدتین فی الاشارة بحیث

لا یمکن عند العقل تباینهما فیها وبهذا یخرج الجواب عن النقض بالاطراف الممتدة خلة وهذا من فسر

المحمول بالاختصاص الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل المنعوت عليه بمواطاة فلا يصدق على شيء من افراده وان اريد ما يمكن ان ينسب اليه اسم يحمل على المحمول فيرد عليه الخصاص الكوكب بفلكه وبالعكس وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه بل العروض بعارضه وما اجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل وقد يقال المراد بالناعت ما يمكن ان تشتق منه اسم يحمل على المحل لانا نعلم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا في نظائره استشكل اولا على هذا بلزوم ان لا يكون السواد مثلا حالا في الجسم بل الاسود به وفساده بين ثم الاختصاص في ان يتصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وان كان في المقصود وان لم يكن بحيثية معلومة بالكنه فلا غرض فيه بعتد به وقد عرف الحلول بتعريفات اخر ليس فيها خلاف يعتد به عن الحلل ودفع بعض منها بالتزام امور مخالفة لظاهر الامر والمطلوب اتم ذلك

لا يؤدي الى اكثر طائل بقي المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا اتحاديا فقسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية ثلثة انفكاكية تحدث قسمة بالفعل في الخارج لا تخرج جزئيها فيه الى الفعل الا تناهيه العدد مقسمة بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى الكثرة والقطع وهمية جزئية تحدث كثرة في الوهم كذلك وعقلية كلية تشوع جملة الاجزاء الممكنة تفرض بلا تناه في ملاحظة العقل ملاحظا اياها لا بسيطة واما القسمة التي هي بسبب عروض عرض مختلفين سواء كانا قارين كما في البلغة او غير قارين كما في حصول مماسين او محاذيين في جسم واحد فمنهم من يجعلها من الضرب الاول منهما ومنهم من يجعلها من الثاني وقد مر التفصيل والحق ان اختلاف العرضين المسببين للانفصال الخارجي بل يستلزم حكم العقل بتبيين المعروض لهما بحسب حالة خارجية هي عروضهما اياه الخارج حكما صادقا مطابقا للواقع فلا بأس بعدها نحوا من الخروج من القسمة بهذا الاعتبار والقسمة المقدارية انما تطرء على الجسم بعد عروض المقدار في الجسمية التعليمية التي يحسبها بعض الجسم طاسحة متناهية او غير متناهية الا ان القسمة الفكية تلحقه لاستعداد المادة وهي التي تقبلها وتجتمع معها وليس لبعض المقدار التعليمي نحو قبول لها بل قبوله واعداده فهي في الجسمية من عوارض المادة سواء كان قد طرء على الجسم او فيه كالنار سابقا من ان ما يصدق عليه

مفهوم المادية مما لا نزاع فيه لاحد والوهمية الجزئية تلحق الكم بذاته لكونه ذا كمية اتصالية فهي من عوارض المقدار بحسب نفس ذاته وان كانت نفس ذاته مما يحتاج الى المادة مطلقا فهي من عوارض الكم منقسما وامتا العقلية فانها وان لحقت المقدار التعليمي لكن مصحح عروضها الكون متمددا مطلق الامتداد مع قطع النظر عن مراتب تمددها المقدارية فهي بالحقيقة تعرض الجوهر الجسم الذي هو الاتصالي بما هو اتصالي لا بانقسامه في صحة وهمها الانحاء الانقسام التي هي ليست بالفعل خارج عن كونه جسما مطلقا كما سياتي بيانه وقد يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بالامر سواء كان وجود الموصوف متوقفا على وجود الصفة بالزمان او لا والثاني الاتصاف الاتحادي وهي قبول القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد مع وجود حالة تحصل بها هذا المعنى والقوة بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء بل اذا طرءت عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار يخالف المعنى الاول وما قيل من ان القابل يجب في وجوده مع المقبول الاتصافي ما ذكرناه اذ ليس المراد من ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب في وجوده مع المقبول بل المدعى ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا هف وكذا ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعلية لكونهما متقابلين كذا القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين غاية الامر ان التقابل هناك حقيقي وههنا شهوري والامكان الذاتي نوع مشابهة بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة فعلية الوجود والعدم سلبا تحصيليا حين تحصل احديهما من جانب العلة النظر الى جوهر الذات فان العقل اذا حلل الموجود مثلا بحسب الملاحظة الذهنية الى مهية ووجود بحكم بان الوجود ليس ثابتا للمهية من حيث هي هي بل ثبت لها في مرتبة متاخرة عن تلك المرتبة بحوا ما من التاخر وان كانت محفوظة بالوجود في نفس الامر كالابداعيات فانها لم يسبقها الامكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشيء والامكان الذي يعرض لها ولغيرها من الماهيات وهو قسيم ضرورة الوجود او العدم غير منفك عنها حين وجودها لكن كل واحد من مفهومي القوة والامكان اعني الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي بازائه يجب اختلافهما جهتين سواء كانتا بحسب التحليل

الى هنا ادى الى انقسام الخارج فى سياق زيادة الايضاح ولفظ الاتصال يطلق بالاشتراك على

حقيقة فهو اما ان اخ كون الشئ فى جهة ذاته ومرتبة هويته صالحا لان يفترض منه الامتداد

الثلثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم فى حد نفسه اذ هو فى تلك المرتبة فصل

محل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته

الامر يقوم به فصير مبنا الصدق المتصل عليه ومصدقا له سواء كان الجسم مجردا فى الصور والحيز

او مقارنا لها ومن جوهر اخر على اختلاف فى ذلك فالاقوى وارسطاطاليس فى الدليل على ان اسم

المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ فى فصل من فصول الهيات الشفاء

معقود لبيان ان المقادير اغراض بهذه العبارة واما الكيات المتصلة فهى مقادير الابعاد

واما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة لا بقى وكان الجسم فى حد

نفسه متصلا الامكن فيه فرض شئ دون شئ اكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية

فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته لانا نقول

لانم ان مجرد امتداد الجسم فى ذاته يساوق قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات انما يصح

بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين امتداد ذاته لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين والجسم

فى مرتبة ذاته ممتد فى الاشياء دون تعين امتداده ويقدر بانبساط لان ذلك المعنى انما يحصل

لم فهم منه اخره عن ذاته بل انما قال الشيخ فى التعليقات اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من ممتد

الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا ولا كلا ومثاله فى المتصل اذا قلنا جسم ما من جملة خمسة

اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد وكثير فى نفسه

كون الشئ بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرضى وقوعها احدود مشتركة والمتصل بهذا المعنى واقع

على اصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية واما الاخر فهو ايضا معينا احدهما كون المقدار

منقسما انيا بمقدار اخر يقال لذلك المقدار انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم

بحيث يتجزأ بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى وهذا المعنى من

عوارض الكم المتصل مطلقا وبجهة ما هو فى مادة كاتصال الخط والزاوية واتصال الاعضاء بعضها

(٢٩)

بعض واتصال الهموم بالرباطات والرباطات بالعظام والجملة كل مما من شأنه ان يكون غير قابل للقسمة

اذا تقرر ما ذكرناه من شرح الالفاظ الثلثة فنقول لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل

لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة او التضايف وكذا لا يجتمع المستعد من حيث هو مستعد

مع المستعد له من حيث هو كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدء لهذين

الامرين الا بجهتين مختلفتين واذا اعدنا الكلام الى مبدء تينك الجهتين ينتهى الامر الى جهتين

فى حقيقة الذات فيلزم تركبها من جزءين يكون بالقوة ومن جزء اخر به يكون الفعل فنقول ان

من اراد ان يكثر ذات الجسم بما هو جسم ان يثبت له فى حد ذاته حيثيتى الفعل والقبول بالمعنى الاعم

ولهذا ذهب المحققون الى ان الاجسام القابلة للانفكاك لا يجب ان يكون فى نفسه متصلا واحدا بمعنى ان الجسم

قبل كونه منفصلا يجب ان يكون متصلا قبليا زمانيا والدليل عليه قوله والا اى وان لم يكن

شئ مما يقبل الانقسام من الاجسام الى ثلثة كالماء والنار قبل الانفصال متصلا حقيقيا كان

متصلا حسيا لزم الجزء الذى لا يتجزأ وهو ما فى حكمه من الخط والسطح الجوهريين وسنعلم من كلامهم

بمثل ما مر وبيان اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤه الى الواحد الذى لا كثرة فيه بالفعل فانا

الجسم القابل للانفصال الى كل واحد منها غير مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل لو لم يكن متصلات

جسمية فى حدود انفسها لزم احد الامور الثلثة وهذه المتصلات لما كانت من نوع الاجسام

القابلة للانفكاك التى بلينا فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجى بل يكون قابلة له فثبت ان

بعض ما يقبل الانفصال الخارجى كان قبل قبوله له متصلا واحدا فبعض ما يقبل الانفصال قبولا

بالمعنى الاول يقبله قبولا بالمعنى الثانى وهذا ما ادعيناه وهم هنا بحث وهو ان الذى يثبت بالبرهان

ليس الا ان الماء مثلا اما متصل واحد او مشتمل على متصل واحد لا يلزم تركبه من الجزء الذى

لا يتجزأ وما فى حكمه مما لا ينقسم الا فى جهة او فى جهتين فلنا ان نختار الشق الثانى ونقول انه

مركب من الاجسام الصغار القابلة للانفكاك فى الجهات وهما وفرضا وليس شئ منها قابلا للانفكاك

قطعا وكسرا كما هو مذهب ديمقراطيس من ان مبادى الاجسام اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة

الذهنية دون الخارجية فهى وان كانت متصلة فى انفسها منفصل كل منها عن الاخر لكونها

غير قابلة لطريان شئ من الفصل والوصل عليها مع ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على

مرة بان حتى مع منها على قبل الجسم كما مرت الاشارة اليه واجب عنه بابطال الاجسام الذي بعض الطبيعة
بان كل من القسمة الوهمية او الفرضية او التي باختلاف فرضين او غيرها قد يتحقق كثرة الصور
متشابهة ومتشابهة للكل في الهيئة والافراد المتماثلة متصافية الاحكام يجب بعض الهيئة فما
يصح على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع عنه مانع خارجي وهو غير قادح
في جواز وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي هي فانصاف تلك الاجسام بالانفصال يستلزم
جواز انصاف اجزائها المتصلة بالانفصال الماهية او التمام اجزائها المتصلة يستلزم جواز انصاف
تلك الاجسام بالالتحام كذا وان صدها عن الفصل والوصل صادة لاحق وعارض عنهما غالبا وخارج
مهولا يوجب استكاف حقيقتها عنهما فاذن انفصال كل من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول
القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما فهذا هو
تقرير البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب مما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة لا تبتني على
كون تلك الاجسام متحدة الهيئة كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما اشار عنه حتى قبل
ان التفاوت جدلا على تقدير كون الاجسام المذكورة متخالفة الهيئة ليس منشأ تخالفها النوعي
هو الصورة الامتدادية لانها نوع واحد كما سيجيء بل صورة اخرى نوعية والمقصود اثبات ان
الطبيعة الامتدادية بنفسها هي لا بأبى الانفصال والاتصال وهو المحوج الى المادة ومع قطع النظر
عن هذا النظر في جسم مفرد منها تؤدي الى الخلط ولا حاجة الى احد كونه مما تلا لجسم اخر منها فان
اشتراك اجزاء المقدار به معه في الطبيعة النوعية يقتضي ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس
فكما ان احد جزئيه متصل بالجزء الاخر ومحبوبهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما
بغيرهما تحقيقا لمعنى اشتراك الكل وجزئيه في نوع واحد واعترض عليه بان هيهنا معاندة باشتراك
اللفظ وهو ان ما يقبله الاجسام الذي مقدار طبيعية ليس الا انفصالا خلقيا وانصالا اضطراريا فالمقبول
منها بمعنى مطلق الموصوفية في بدو الامر لا يمكن ان يقاس عليه استعداد طريان الانفصال
والاتصال فان مقتضى كون كل ما صح لفرد ما من افراد الطبيعة النوعية صح لسائر الافراد يجب
بنفس الامر ليس الا امكان الانصال الفطري لها بدلا عن الانفصال والانفصال الفطري لها
بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان الانفصال والاتصال

في الخارج

في الخارج ومناط قيام البرهان على اثبات الهيولى هو ان دون ذلك وهو ضحان مال القسمة الانفكاكية
عند المتابين الى زوال الجوهر جملة وحدوث جوهرين مختلفين وهذا هو المحوج الى الهيولى الاولى
كما علمت ومجرد امكان القسمة وامكانا تباقطر بالاستلزام ان يكون له قابل غير نفس الاتصال اي
ما هو متصل بذاته وكل مجرد كون الشيء متصلا بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يتوقف
ان يكون لوجوده محامل سوى ذاته كان امكان العدم وكل حصول الوجود في المجرد لا يقتضي
ان يكون لها قوابل يتوقف وجودها المجرد بل المحوج الى القابل هو استعداد العدم او الوجود ولفظ
الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان امكان شيء بمعنى الاستعداد لا يجامع حصوله فله
قابل اخر غير ذاته بخلاف امكان شيء بالمعنى الاخر فانه لا يابى الاجتماع معه والاجتماع اصلا
فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول القسمة الوهمية
مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او
غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر في بعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك
الخارجي على الجوهر الامتدادي لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاخترعية ولم
يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي
من المعاني الانتزاعية خصوصا اذا كان منشأ انتزاعه عرضين متخالفين فيه اقول هذا منقوض
بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي واصلا
توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء لا يساوق امكان
وقوعه فربما يجوز العقل تحقق شيء في بادي النظر ثم اتم البرهان على خلافه واظهر بكن امر
مستندا بالانفكاك بحسب الخارج لا بد ان يكون توهم القسمة فيه من قبل توهم القسمة في
المجردات فان الذي لا امتداد له ولا وضع لا يحتمل للوهم ان يتوهم فيه انشطار وقد شيء ويمكن
ان يقال في ابطال هذا المذهب ان كلا واحد من تلك الاجسام لو كان بسيطا اي يكون له
طبيعة واحدة كان كريا الشكل كما سيجيء من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة و
لو كان كذلك لحصل الفرج فيما بين تلك الاجسام لان ملاقيات الكرات بعضها مع بعض نقطية
فما هي بالنقطة فيكون ذلك فرجا لا ملاء وهو محال كما سيعرف وان لم يكن بسيطا بل يكون

مركبا من اجسام مختلفة الطبايع فلم يكن متصلا واحدا وهلم وليس ثابتا ان الجسم المتصل قابل للانفصال
بمعنى انه يجوز ان يطرأ عليه الانفصال في الخارج فيقول ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام
كلها او يتبين الملازمة بقوله لان ذلك المتصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما
ان يكون هو المقدار اى الجسم التعليمي واخلعوا فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض اجزاء
ثلثة متقاطعة بالقوائم واتصاله غير اتصال الجوهر المتصل فلا يكون هناك متصلان بالذات
اى جوهر والاخر عرض يتحدان في الوضع والاشارة ولا يختفي سخافته وقيل للصورة الجسمية
اتصال بالعرض يتبعه اتصال الجسم التعليمي وفيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة مهية متصل
وفصل ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلثة هي الطول
والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي
موجود فيه بالفعل وقيل انه في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية بالذات و
الى مقدارها العرضي فاما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدده اينما طرء فيلزم ان
لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية مع تعين امتداداتها اى مع الحيثية
المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب انتمائه الى الصورة الجسمية وهذا هو
الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفا والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل
وتوضيحه ما افاده بعضهم من ان ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او
مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث هو متعين
بتعين ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما
تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر
هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد وما لباب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب
من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا ولكن المركب من
معنى الجوهر عند مشتي الهيولى حيث اخذ لا لا بوضع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان
يصدق عليه تعريف العرض اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية منتج

تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وجدها موضوعا لاحتياجها
في القوام اليها لكنها انما يكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض لعدم احتياجها
الى المجموع من حيث المجموع فليس شيء لان اصل الاشكال هو ان الجسم التعليمي لو كان مركبا من
جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون ح موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية بل امرا عقليا
له وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شيء منهما اذ الوحدة في التقسيمات معتبرة على ما بين
في موضعه وبما ذكرنا لا يندفع هذا او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى آخر لا سبيل الى
الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حال واحدة والقابل مع ما يلزم يجب
وجوده مع القبول اذ لم يكن سلبا محضا والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن
حدوث منفصلين او عدم ملكة ان كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا
فتعين ان يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى اعلم ان لاصحاب العلم الاول في اثبات
الهيولى التي هي احد جزئي الجسم الجوهري على ما هم حججا الاولى ما ذكره المتم وتحريرها انه
لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او مستلزما لامر متصل في نفسه هو المقدار وعلى
كل من التقديرين لا شك ان في الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذا الامر
اى الذي هو متصل في ذاته او متصل باتصال لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال يجب ان
يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم للاتصال الذي هو الجوهر الممتد بعينه
قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشيء نفسه او المثلين اح لازم والاخر عارض وذلك
حين طريان الاتصال او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه وذلك حين طريان الانفصال والتالي
باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال والانفصال في الجسم شيء غير المقدار الذي هو متصل
بالذات وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بالذات او بلازمه الذي هو المقدار على اختلاف القولين
بل القابل معنى آخر وهو المراد من الهيولى الاولى ونلخصها بعد ما تمهد ان الجسم من حيث هو
جسم لا يعقل الا باتصال على نمط الشكل الثاني ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه
بقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه اذ لم يكن الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم ولا كل
حقيقة هو جزء الجسم فله جزء آخر يقبل الانفصال وذلك الجزء لا محالة جوهر محل

للجوهر المتحيز بذاته وهو الهيولى اما لكونه جوهرا بسيطا فانه في حالتي الاتصال والانفصال وتوارد الصور
عليه ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر معه هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء الجوهر
سواء بقي معه عرض او لم يبق وهو المطلوب واما كونه محلا للجوهر الممتد فلانه صادق بالوحدة الاتصالية
والكثرة الانفصالية لان الصورة الجسمية بتصير واسطة لاتصافه بذينك النقيضين بل ان اتصافه بالوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثيرة اذ المغايرة الوجدانية
والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبقت الاشارة اليه من ان
الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة الممتدة بنفسها نعتا للجوهر الجوهر المنعوت
يكون محلا لها في هذه الحجة ايجاز البحث الاول ان مناؤها على ثبوت الاتصال الذي هو عين
الممتد الجوهري ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي قبل لبعض فصول الكم وما سواه ثم وما قيل
من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء الاتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة
المستديرة الاشكال لا تخرج عن فرضي اتصال وتوصل افتراقها المطولة منها اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها
اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد
يتبدل مع تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا البحث الثاني ان الاتصال
الذي يبطل الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا تشك في عرضيته فان الجسم عند توارد
الاتصال والانفصال عليه بان يمتد ويقصر لا يتغير فيجوابنا هو وكل ما لا يتغير بتغير موجب ما هو
عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض البحث الثالث انا نسلم ان في الجسم امتدادا
جوهريا هو الصورة الجسمية ولسنا نعرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث هو امتداد
حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها
عندكم على ما ذكرتم من حيث تتدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع وهذه الاتجاهات
الاتجاهات الثلاثة في الحقيقة ترجع الى نفي الصورة الممتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الالهي في كتاب
التلويحات وجيء من قبل الشاهين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا تصور بدون
قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال فهذا حد بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قولهم
للمقدار كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية جسم وذو حد ذات بعد واستة اكر كسته بودى

قابل ابعاد بنودى والحاصل ان نفس ذات الجسمية ما هي هي لم يكن متصلا في مرتبة جوهر الجسم بل كان اتصالها من قبل العارض كان بحسب الوجود اما من المجردات عن الجهات والابعاد واما
متالفة الذات من الجواهر الفردة متناهية او غير متناهية بتعرضها التعلق بالاحياز والجهات على طريقها
الاتصال وقبول الانقسام لا الى نهاية ترتفي مرتبة تاسبة وكلاهما محالان فقابلية للابعاد انما يتصور
اذا كان متصلا بالذات وما ثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال الجوهري اقول
فنبتدر جواب اما النظر فهو ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض وهو عين
تمام عند من جوز تركب الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد وان كان حاصلا في حد
حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا لان نحن نجري الكلام في الجزء الاخر الذي عندهم
فيلزم كونه ممتدا جوهريا كما لا يخفى على المتأمل انا نقول هذا هيئة منقوض بالهيولى التي اثبتم قابليتها
الهيولى عندكم وان كانت متصلة باتصال يحصل لها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة
ولا منفصلة فليكن الجسم جوهرا ايضا كذلك وانما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا لما لزم ان يكون جزؤه
لا يتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في الحكمة الفارسية او التجرد عن الاحياز فنجيب ان عدم اتصاله
في ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب الواقع وانما يلزم ذلك لو
لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع بل يجوز ان يكون الجسم دائما اما متصلا اتصال
عارض او منفصلا انفصال كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا
منفصلة مع عدم خلوها عن الحالين في الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد وصلاحيتها لا توجب ان يكون
القابل متصلا في ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى وان لم يكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفس
ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة الجرمية الواحدة والممتدة لكن لا يلزم شيء من الخلو وان اتفق
ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال والانفصال حتى يلزم خلافهما الجسم بخلاف الجسم فانه
الى عارضان لم مرتبة وجود يتحقق في نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال والانفصال والتعلق
بالاحياز والجهات في نفس الامر وان لم يكن متصفا بذلك حينئذ بعض ذاتها الجوهرية الاتصال وتقوم
الهيولى به بوجه ما لا يكون للهيولى مرتبة في نفس الامر يكون بحسبها عاريا عن الاحياز والابعاد
وغير ذلك وانما لو كان عرضا فالابعاد مخالفة لها الازمة عندهم كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة

وعن الثاني بان مادة الجسم نوعه فرضنا الاتصال لا انفصال لا بقائي كونه متصلا جوهريا فانا
ملزم المادة لو بقي تشخصه في نفسه الحاليتين وليس كذلك وانما القول بان كل ما لا يتغير بتغيره جزء
ما هو هو عرضي فانا جوهر لو لم يتغير بتغيره اشخاص الجوهر واذا بدلت الاشخاص يبدل ذلك الشيء
فلا يلزم عرضيته كان سمار طبيعته نوعيته وحفظها تتوارد تلك الاشخاص لا بقائي جوهريته تلك
الاشخاص وعن الثالث بانا لا نسلم ان مطلق الامتداد والاتصال مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل
هيهنا اشتراك لفظي لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهري وتارة على مفهوم عرضي **البحث الرابع**
هب ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل
للانفصال الما هيته مؤلفة من مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى بعد الانفصال الا ان الذي يبطله الانفصال هو
الاتصال العارض لا الجوهري وبينا ان لفظ الاتصال كما قد يطلق على المعنى العارضي الذي لا يتصور
ان يعقل الا بين شيئين سواء كانا عددين في الخارج ثم يحدث ويتوهم بينهما اتصال او يتصور الجسم
المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم اختلاف عرضي قارين
او غير قارين فيقبل ان يحل اجزاء متصل محل الاخر ولا شك في عرضية الانفصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي
يقابله الاتصال فلا يصح ان يكون جزء لا جوهري محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يتصور
ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح صحيح لا يفهم الكافة من لفظ الاتصال وهو المعنى الجوهري على
اصطلاحهم فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال
بل الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الاول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه في الحالين واما ما يقال
ان الممتد شيء له الامتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فليس بشيء فان هذه الاطلاقات عرفية
ونحوات لغطية لا يبتنى الحقائق العلمية عليها وهذا مثل بعد بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات
لا توجب مادة البعد على البعد والطول على الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شايع في باب
الامور العامة كالموجود بما هو موجود فانه بحسب الوجود فان قبل تواردا المقادير المختلفة بالصغر و
الكبر على الجسم الواحد ذاكا فقد تخلخل بموجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها قلنا ان
وجود التخلخل والتكاثف من فروع وجود الهيولى فاذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة
المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير

التقدير بعينها ان مادة اجزاء الجسم ونقصانه نقصانها فرجع التخلخل والتكاثف الى تخلخل الجسم بين
اجزاء الجسم وانفصاله عنها واجتماعها بالاتصالين وانباتهما بالقسمة الصماء اجزاء وصعبة الهضم
غاية الصعف وكذلك الاستدلال بالقادورة المصوصة اذ الكلام على الماء سيما وقد شوهد عند
الكيمياويين بعد ذلك الاستدلال بما في غاية الضعف بداهة
الكتب المحاباة الدالة على خروج الهواء والاسبيل لنا الى الحكم بان الماء لم يعط من الهواء بدلا مما يحل
منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب وشوهد بعض الادهان من الاجاج
فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية و
افتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم يجوابه على ما في حكمة الاشراق ان اشتراكها في الجسمية
هو اشتراكهما في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافهما في المقادير هو اختلافهما
في خصوصيتي الكبر والصغر وكما ان التماوت بين المقدار الكبير والصغير لا يدل على ان المقدار
بل نفس المقدار فكذا اذا بدل لفظ المقدار بالجسم التفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير
يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة
والضعف في نفس ماهية الشيء على ما هو راي شيخ الاشراقيين والعلماء من المشائين فانهم يجوزون
كون جوهر اقوى جوهرا من جوهر اخر كجواهر العالم الاعلى العقلي وجواهر عالم المثال الادنى البرزخي
وكذا يجوز ان يكون جوهر اشد من جوهر اخر كجواهر العالم العقلي وجواهر عالم المثال الادنى البرزخي
وكذا يجوز ان يكون بان جوهرا يكون جواهر اكثر ونفسه على التقريب اقوى كالانسان الشديد القوي في باب الحيوانية
من حيوان يكون بخلاف ذلك كالبعوضة والذباب مثلا ويمكن ان يكون بين الشدة والضعف في الكيف والزيادة
والنقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمال والنقص في نفس المهية سواء كانا في الكيف او في الكم او
غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا ولا يبالون بعدم اطلاق ادوات التفضيل المستعملة
في بعض الصور على عرف اهل اللسان اذ ليس من باب الحكماء الانتصاف في تصحيح المعاني على مجاري العرف
واقتناص الحقايق من الالفاظ ثم لا يخفى ان بين كلامي الشيخ الالهي في حكمة الاشراق حيث حكم بان
الجسم جوهرية المقدار وفي التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو
المقدار بناء على تجويزه تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض خالفه بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامهم
اجمعوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود بل الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيهما
ويتحقق ذلك بان في الشمعة حين يتبدل الاشكال مقدار بين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص تواردا

الاشكال عليه وغيره هو ذهاب المقادير في الجواب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر و
محموعها هو الجسم الجوهري بما هو المبحول على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم
على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالهيئة الى الهيئات والانواع المحصلة هيولى فلا منافضة بين
حكمه بساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخرفات
ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المنافضة ناشئ هو من اشتراك اللفظ افول
كلامه في بعض المواضع من المطارحات وغيره صريح في انكر الاتصال والامتداد سوى ما هو
من عوارض الكم وفي التلويحات ما ربما يشعر بدل على ان ما سماه هيولى يكون ممتدا بذاته او امتداد
جوهريا سواء كان مقدارا او غير مقدار واما الثاني بين تركب الجسم وبساطته بين الكتابين فهو نحاما
واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين مفهومي الممتد كما اشرنا سابقا من ان الصورة الجرمية عندهم
وهو الممتد على الاطلاق الذي يحصل بفرض الخطوط الثلثة القائمة المتقاطع في الجسم والاخر المقدار
وهو المتصل فرض الاجزاء الموهومة المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم للجسم والاخر عرض فيه
والامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحسب شئ من الاجسام صغيرا او كبيرا
جزءا او كلا ولا عادا ومعدودا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتداد
وليس كذلك بل لا يكون في الجسم على راي الا ممتد واحد كما ذاخذ بما هو هوي من دون تعين مقدار
فهو جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ على التعين المقداري متناهيا كان او غير متناه اي اخذ الجسم بحيث
يمسح بكل الكف مرة او لا ينتهي المسح ان توهم غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض
ويظهر الفرق بينهما عندهم حين تحلل الجسم وتكاثفه لاحين تواردوا الاشكال على الشمعة فان هناك ينبغي
نفس المقدار وههنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه في الطول والعرض والعمق واما التخ
الالهي فانكر الممتد بالمعنى الاول مطلقا واستدل في كثير عليه بوجوه قلنا احدها انه لو لم تقوم الجسم
الموجود في الاعيان بامتداد جوهري كان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جايز ان يكون كليا لان
الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جايز ان يكون جزئيا لانه
ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم
امتداد عرضي والخبر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب

ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضها عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها
انه لو كان في الجسم ممتد جوهري لكان موجودا في كل الجسم وفي جزء وما في الكل اكثر مما في
الجزء فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون كما مقداريا فيكون عرضا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي
الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا محالة فليس في كل الجرم المتخلخل الا بعد مقداره المصورة
الجرمية وهو محال ولم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار ان بدفا الامتداد الجوهري
كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف واعترض العلامة الحفري على الوجه الاول بما حاصله
انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اختر بان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد
في الخارج وان اراد به الكلي الطبعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اختر بانه كلي ايضا
مبهم وجزئي بتشخص الجسم قوله لا جايز ان يكون جزئيا الا ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في
الجسم غيره اه قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو نعين ممتد ما بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا او
هذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في الماهية لما لزم من عرضيته عرضية قول لما كان تشخص الشئ عند
المحققين لما بذاته كما هو مذهب الشيخ الالهي او بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي واراد بالوجود
الحقيقي كما هو ذوق جماعة الاعراض القائمة وسائر الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص
بل انما هي لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج ان لا يكون
مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا صار ذلك الممتد جزئيا
متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض هو اما عين المقدار فقد ثبت عرضيته واما غيره فلزم
ان يكون في الجسم ممتدان متعينان احدهما جوهر والاخر عرض مبايانان في الوجود وهو خلاف ما تقرر
عند اتباع المشائين من التفاوت بينهما ليس الا بالتعين والابهام وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع
النظر عن المقدار العرضي فذلك اما ما وهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات
اخرى تقدم ذكره بذاته فالاولى ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد الذي الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم
العيني امر متعين الذات بهم المقادير التي هي عبارة عن نعيناته المقدار بتر فان التعين الذاتي لا ينافي
الابهام المقداري في ما ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجرم العيني
المحفوظ الذات والتشخص في مراتب التقدرات والتشكلات لكن ليس ان هذا الذي ثبت عرضيته

ممتدد الذى يقوم الجسم ممتدا خر ليلزم ان يكون فى الجسم ممتدان اتنان جوهرى وعرضى بل هذا مختصر
منه ومن التعين المقدارى ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اختار فى التلويحات ان الجرم
الجسمى مركب من الجوهر الذى يتميز للحس ومن الاتصال والامتداد العرضى فنقول الامتداد العرضى
الذى اختاره انه مقوم للجرم بالمعنى اما كلى او جزئى وكلاهما باطلان على النحو الذى ذكر فى الدليل اما
الاول فظاهر واما الثانى فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم المعينى فى الصورتين اللتين ذكرهما
فان كان المقوم هو الامتداد الذى ثبت عرضيته بالتبدل وليس فى الجرم المعين غيره لم يكن الامتداد
مقوما للجرم ابتداء مع بقاء الجرم به وان كان الجرم ممتدا عرضيا باقى وآخر زايد فذلك محال لانه
يلزم فيه امتدادان عرضيان خرجا ثم الجواب عن هذا البحث فنقول جواب عن دليله غايته منافاة الباب
ان المعنى الثانى هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده اقول فرق بين تركب الشئ من مادة وصورة
كالجسم عند المشائين وبين تركيبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات فح لقايل ان يقول
بقاء الجسم المعنى المقوم من جوهرين المقوم كل منهما بالاخر مع تبدل اخر غير صحيح عند الوجدان
بخلاف الجسم المعنى المقوم من جوهر وعرض فانه ربما يجوز عند العقل بقاء المعنى ببقاء احد الجزئين
بعينه والجزء الاخر لا بعينه بل بورود الامثال بما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق
بما ذكرناه بقى ان الشيخ الالهى اعترف بوجود الامتداد الجوهرى فى حكمة الاشراق فكيف يتمشى منه
الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك معنى اخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين وقد علمت
ان للممتد معنيين احدهما ما هو الصورة الجسمية عند المشائين والاخر المقدار والشيخ الالهى انكر
المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية المعنى الثانى وكونه عين الجسم فى حكمة الاشراق
والى عرضيته وكونه جزء للجسم فى التلويحات على ما حققناه وحاصل الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية
عند مشى الجمهور على طبق مرامهم تماما فى الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جرم عينى بامرين مبهمين فى
الواقع واما المقدار الجوهرى عنده فهو ليس امرا مبهما فى نفس الامر وان عرض له الاطلاق فان للفصل
ان يأخذ المبهمات على وجه لا بأبى عن الحمل على الكثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعين بحسب العقل
فكذلك المقدار فاذا حلل العقل الجرم بملاحظة الاعتبارين بحكم بان المقدار المطلق مقوم للجسم المطلق بل
يكون عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رأيه واما ما اشتهر من

عنده وذلك الكتاب فليس الامر باب الطول او العرض او العمق وليس شئ منها مقدار اللحم بل هو
عوارض المقدار الجرمى وعرضيتها لا توجب عرضيته وقد علمت انه من ينكر التخلخل والتكاثف
الحقيقيين فلا يتمشى الاستدلال على عرضية المقدار الجرمى بتوارد المختلفات من المقادير على
الجسم الواحد اذ تكاثف او تخلخل واما الجواب عن الوجهين الاخيرين منه على ابطال الممتد بالمعنى
المذكور ففى غاية السهولة بعد تحقق ما ذكرنا فى بيانه من انه لا يوصف بانه يكون كلا او جزءا او زايدا
او ناقصا او غير ذلك فليكن مناط على ما ذكرنا **البحث الخامس** سلمنا ان فى الجسم باعتبار الامتداد
امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن مهية الجسم والاخران عرضان فيرد ان يتبدل احدهما عين
الجسم بالتخلخل والتكاثف والاخر بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب بحسب
عند امر جوهرى فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لها نهاية بلية للاتصال والانفصال
واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلا واما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية
مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان الانسان الواحد او البحر الواحد مثلا الذى وحدة شخصية
مع تالفه عن متصلات بعضها الى بعض لازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا
يجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية بتعدد اتصاله الذاتى فح
لا حدان يقول الانفصال الا يناف الاتصال مطلقا بل انما ينافى وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا
بعينه صار منفصلا متعددا فالممتد الجوهرى باق فى الحالين والزائل انما هو العارض اى الوحدة الكونية
والجواب عنه على ما ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شئ عبارة عن نفس تحصله وموجوديته
سواء كان فى العين او فى العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه العارفى فعند
كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو
كل لما لم يكن الا موجودا واحدا لذات واحدة وتشخص واحد ليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل
وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد بين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية بحسب قوة الجسم الا
لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم
المفاسد التى ترد على اصحاب الاتناهى اجزاء الجسم واذ لطرء على الانقسام وجد موجودان متخصصان
وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع بقائهما وهو باطل لان اجزاء المتصل

الواحد بعينها بالعين الاخص الغرض وهذا التعيان بحسب نفس الامر اما ان يكون
وجودها حال الاتصال هو بعينه الوجود الذى لها حال الانفصال او لا سبيل الى الاول لانه
خلاف ما تقرر من ان التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يباين
الوجود الحادث بعد الانفصال ولا الى الثانى لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود
واحد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود
نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات لا مابر الموجودية فلا يتصور تعدد مع وحدة الذات
كما لا يخفى ولقائل ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلا بد
لهما من مادة حاملة للقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذ لم يخرج وجودهما وتعينهما بطريان
من القوة الى الفعل بصير حاملة لهما مباينة لهما وليست تلك المادة هو ذلك الجوهر المتصل لها على
بطلانه سابقا فيكون القابل لهما معا جوهر آخر وهو المطلوب لنا نقول فيه نظر فان القول بان تعدد
الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحد عين توحد الشخصية او مستلزما له دون
الاتصال والانفصال اعتباران عن توحد الوجود وتكثره وان كان حقا عندنا ونحن شاعدكم فى ان قضية
المتصل راجعة بالتحويل الى الوحدة الشخصية بطلان الموجود الواحد وحدوث الموجود
المتعددة وعكس ذلك حين الوصل لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض فى الاتصاف بهذا الوصف
فنقول لم لا يجوز ان الجوهر الموجود ذات متعددة او المتعين بتعينات متكثرة حال الاتصال بالذات وحقيقة
الجوهر المتد لا يجوز ان يكون المعروض لاختلافها الموجودات وهو حقيقة المقدار او لا وبالذات بتوسط
يصير الجوهر المتد متصفا بها ثانيا وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وشخص واحد فاذا
طرء عليه الانفصال انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران ووجود مكثر واحد منهما وشخص
غير وجود الآخر وشخصه والمتد بمعنى القابل للابعاد مطلقا يتغير وجوده ولا شخصه بل يقول القائل
للابعاد حقيقة منحصرة فى شخص واحد له مقدار واحد بحسب السطح الاعلى من القابل
الاعظم مولة كان فى اتصال واحد او فى اتصالات متعددة تعاقبا او مقارنة وهذا الشخص لم يتعين ولم يتحد
ذاتا وشخصا ايضا بتعينات آخر متبدلة اتحاصلة فيه من غير تعينات مقداره وهذا كما ان هيولى الاطلقات
عندكم شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بتعاقب الصور الجسمية وحدثها عندكم اذا الاتصال

والانفصال ان قبل الهيولى لما كانت امر ابهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها عند تعدد الاتصال ووحدته بحلا
الجسم طنا كون ذات الهيولى امرا ابهما بالمعنى الذى لا يصح اجراءه فى ذات الجسم غير بين ولا مبين بعد فان
معنى ابهام الذات فى الهيولى ليس كما فهمه بعض من اهل التدقيق انها فى ذاتها لا تعين لها ولا تخصص لها كالكلية
والجزئية والعموم والخصوص وانما يتصف شئ من تلك الاوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد سبق
ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل يستمر استمراره ويزول بزواله فقد الوجود مع زوال التعين والوحدة
غير معقول انما المعقول فى هيولى العناصر انها متعينة الذات بسبب الصور فلها تعينان تعين مستمر
ذاتى وتعين متبدل عرضى قلنا ان نقول فى الجوهر المتد انه متعين الذات بسبب وحدة الاتصال و
كثرة وهما تعين ذاتى مستمر وتعين بمقادير يتبدل على طبق ما قالوه فى الهيولى فاقصى ما يمكن ان
يقال فى الجواب عن الشبهة المذكورة هو انه لا شبهة لاحد من العقلاء فى انه يعدم من الجسم حين طريان
الانفصال عليه امر كان موجودا بفعل فى الخارج وحين وقوع الاتصال يوجد فيه امر لم يكن موجودا قبله
فى نفوذ ذلك الامر انما انه اتصال حقيقى او اضافى كما لا يخفى الاول يلزم المطلان المتصل الجسمى عند
المحققين خصوصا عند صاحب هذا البحث منحصر فى الامر الجوهرى فاذا زال عن الجسم فلا بد من ثبوت
على جزء آخر غير متصل بقبله قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثانى يلزم ان يكون فى الجسم اتصالات
واضافات غير متناهية مجتمعة فى الواقع مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات اقسام غير متناهية
مترتبة كالنصف والثلث والربع وغيرها بعدم كل من تلك الاضافات عند ورود واحد من
الانقسامات ويلزم عند المقابلين الوارد على اصحاب القائلين بعدم تناهى اجزاء الجسم هذا ما يتيسر
لنا فى هذا الموضع من المقال ولك بالتامل الصادق والنقض الفايق اظهار حقيقة الحال والله ولى
الجود والافضال **البحث السادس** ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لاعدامها
ومحوجا الى مادة فمادة المتعددان كانت واحدة لزم كون شئ واحد فى آن واحد متعددة ومختلفة
وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون ذاتيا بالانفصال ومقطورا بحسب الذات فان كان ذاتيا
فحدوثه بعد اعدام مادة الجسم الواحد ومع بقائها فعلى الثانى يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا ذاتا و
اشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم القول فى المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها
وهو ايضا محال مدخل على التقدير المذكور ومع ذلك فهو باق فى معدومهم من وجود لم يكون باقيا حالة

الفصل والوصل لما لا يكون التفرق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في الماده
بحسب الخطرة لكان الجسم الفرد منقسما الى اجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية
اذ لو لم يكن وراء تلك المواد غير متناه بل وقف عند حد لوقف عند ذلك انقسامات الجسم اذا وصلت
الى ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها
ولكن لا تنفك عن قبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتخصص الاحياز والجهات وحصول الفصل
والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما يتهيأ الشيء من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها
المستفاد من قبل الصورة الجسمية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها او
مثالية الذات من الجواهر المفاصلة الغير المجردة متناهية كانت او غير متناهية كما يتهيأ ذلك عليه
من تقدم الصورة عليها بالذات فان ذاتها الابحت من الاتصاف بشيء من الاوصاف المذكورة في نفس
الامر وان كان بواسطة الصورة فمقول الهيولى حين الاتصال بها واحدة شخصية ذاتية ووحدة
اتصالية فاذا طرء الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر
الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية اوساوقها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال
فمادة الجزءين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها مستعدة بعد التجزءين وهي محفوظة الوجود
في جميع المراتب بقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منهما يلزم التسلسل
في المواد الحادثة والا متكثرة بتكثر الانفصالات في ذاتها لبطلان استمال الجسم على الاجزاء الغير المتناهية بالزوال
والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضي
شيئا من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضا بانها فهيولى الجسم بالقياس
اليها في المشرق والغرب لها نحو وحدة ذاتية يجامع اثنينيتها وحصولها الجهات المختلفة في
الاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الاحياز والجهات
بالذات فوحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى
مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودي نفي الكثرة
انما هو من لوازم

الحجة الثانية هم هي ان الجسم من حيث هو جسم لصورة اتصالية وهي معنى
بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغيرهما بالقوة والشيء من حيث هو

بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى اثر معدوم هو قد شيء ومرجع الفعلية
الى حصول حقيقة او الشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأ لمتباينين الحالتين فلا يكون الجسم
من حيث هو بالقوة اسود او متحرك هو من حيث هو بالفعل متصل بل شيئا آخر فالجسم مركب مما
عنه القوة ومما عنه الفعل وهما الهيولى والصورة وبناء على الاسم القياسي هو ان قول الجسم بالفعل
من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويحصل هذا النتيجة
كبرى لقياس اخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من
الجسم بهيولى وزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة
لا يخلو اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فيه او ثابتة في امر مغاير او قائمة بذاتها فلو كان
الاتصال المصحح لفرض الابعاد في الجسم هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث في الجسم فلزم
ان يكون ذا قبول متصلا الانفصال وبما انه استعداد لامور كثيرة وما امكن تعقل الاتصال دون تعقل
هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال هو انه بالقوة كذا وكذا كان صورة الجسم عرضا و
لو كان الاتصال حاملا للقوة لا يصح ان يعدم عند حدوث ما يقوى عليه الفعل فوجب ان يبقى
مع الانفصال ولو كانت القوة قائمة بذاتها كان الامكان جوهرا مع انه عرض كما سيعرف انشاء الله
فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بل الذي به قوة الاتصال والانفصال
وغير ذلك من هيئات غير متناهية وكما لا غير محصورة هو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة
متقاربتا المأخذ والاعتراض عليهما من الساس شعبة الاقدمين بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او
الاتصال نفسه ليس القوة على امر فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجوهر الممتد وليس اذا كانت
القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هو هو فان قلت اذا كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال كان
الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا عود الى الحجة السابقة وتدبر الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة
للاتصال وهو شيء متصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلت
الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون
شيء ما بالفعل وله قوة شيء اخر للفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في شيء واحد من جهتين مختلفتين
وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الجهات واضافة الاعتبارات اقول في الجواب ان كل جسم

البسيطة لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذاتها ولا اعراضا ومع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والحقايق
المغايرة لا تصلح علة الاتحاد والجهاتي شتى من المعقولات العشر هذا ما يمكن ان يقال من جانب المشائين
في هذا المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام

الحجة الثالثة

ان الجسم جهتية مركبة من جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في
الجهات الثلث على الاطلاق وكل جهتية لها حذاء جنس وفصل اذ ما كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج
فصلها ويبقى معنى جنسها كان لا محة جنسها وفصلها ايجاد بان جزئين خارجين هما مبدئا اعني
مادة خارجية يستفاد منها الجنس الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء وصورة خارجية
يستفاد منها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم جهتية بالصفة المذكورة
اي يمكن ان يعدم فصلها مع بقاء جنسها فان الجسم المفرد اذا طرء عليه الانفصال بعدم فصله الذي مفهوم
قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لمعنى الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم
تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب وهذه الحجة ايضا فريدة
الماخذ من الاوابد ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها كما يظهر بالتامل تركنا الكلام فيها و
عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي الحق ولهم الصواب

الحجة الرابعة ما تضمنه بعض
المحققين من المتاخرين وتماه ببرهان الخاص وتحريره بعد تلخيصه عن الخطابيات الاقناعية و
الاقوال المخيلة الشعرية هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست
فيه شايبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل معلول ان يناسب
علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها الا دون غيره وتلك المناسبة مفقودة
بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شايبة التركيب في كل ما بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها
فرض جزء دون جزء فلا بد من ان تحقق بينها وبين واحد من العقول امر لها مناسبة لكل واحد منهما من
حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها عرضة ان يحدث فيها بانسباب توجد من الميل المفارق في
جهة قبولها الامتداد بصيرا واسطة الصدور الممتدات عنه اقول كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى
على الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر بالعكس كما مر جوابه حيث بينا كيفية ترتب الوجود في سلسلة
البدو والرجوع وسيجيء في مبحث التلازم بيان تقدم الصورة على الهيولى وقد نقض الشيخ في الشفا

بان ما بالفعل مطلقا سبب لخروج ما بالقوة الى الفعل واقدم منه فيكون الصورة متقدمة على الهيولى
وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان
يكون الهيولى واسطة لصدورها فان صدور الجرمية عن المفارق بعد صدور النفوس والصور النوعية
فيجوز ان يكون وساطتهما كافية لصدور الجرمية عنه بجواز ان يكون لهما من الحيثيات والاعتبارات ما
بسببها حصلت المناسبة بينهما وبين الابعاد والاجرام فيصح صدورها عنهما بلا توسط شيء اخر

الحجة الخامسة هي ان جسمية الفلك يلزمها تكمل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون و
الفساد على ابهام ففقول هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكهما فيها وليس
بكذا قطعا ولا لامر اخر فهو اذن اما حال في الجرمية او الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا
فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم التكمل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية
لزومه بعينه فيتسلسل او ينتهي الى نفس الجرمية فيعود المحال المذكور من انفاق جميع الاجرام في التكمل
والمقدار وان كان مباينا فهو اما جسم اخر او فوق في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسما والاول باطل
لان سببية ذلك الجسم لتلك الملازمة اما لجرميته فيجب الاتفاق المذكور وقد بطل واما لقوة زائدة
هو الشق الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من اللوازم عاد السؤال في لزومها وان كانت من
المفارقات عن محلها فعند المفارقة عدمت لان وجود الناعت في نفسه بعينه وجوده لمحله
وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت وجب ان يزول الملازمة لتلك الزوال ما يقتضيها
وذلك محال واما الشق الثالث وهو ان سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات
فنقول لما كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاؤها الموصوفية ببعض
الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها تلك الموصوفية في سائر الاجسام فلا بد لحصول الاولوية من مخصص
مختص بالفلك لم يكن حاصلا في غيره فيجب ان يكون الفلكية اما الجرمية الفلك بسبب شيء حل تلك الجرمية
فيه وحل الفلكية وما يلزمها فيه وذلك الشيء يقتضي الصورتين معا فاذا جرم صارت مقارنة الفلكية
لجرمية المقارنة وجبة فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون محالها قابلا لسائر
الاجرام والاضافات المحالات المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام
العنصرية اليها كما في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر اليها بجريان البرهان الفصل والوصل او بطريق

في اثبات الهيولى

في بيان ما هو البرهان الذي يحتج به على اثبات الاجسام كلها الى الهيولى وهو المطلوب في هذا التحرير المجتهد
الذي ذكره اصحاب المباحث المشرقية قديما وتداولوه بينهم على كثير من الاذكياء فاقتدوا في شيء من مقدماته
واقوله ايها مقدوحة اما اولا فلتوجه مثل هذا السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون
لبعض مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض اخر منها ولا يمكن استناده الى الهيولى لكونها
واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف فان اسند اختصاص لزوم القطبية لوضع من الفلك والدورية لوضع
اخر الى الامور الالهية والعنايات التي علم تعالى بالنظام الاجود فليسند لزوم الشكل والمقدار للفلك
ايضا اليها وبالجملة كل ما اعتذروا هناك اعتذروا هنا وامّا ثانيا فلما اختاروا من الشقوق التي ذكرها فيما
يقتضي لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم المذكور محال في جسمية الفلك لانه لزم
لها فان اعيد السؤال في لزومه قلنا المحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو يتقدم على محله بالذات
فتنال لزومه لذات المحل يجوز ان يكون نفس ذات المحال نعم لو تاخر وجود المحال عن وجود محله كالعرض
بالقياس الى موضوعه يكون مختصا به لا بوجه ما يشاركه فيه شيء من سائر المحال فيرد السؤال في سبب
اختصاصه بمحله مع اشتراك سائر المحال له في الجهية ولما جاز ان يكون اعلل متخالفة بالنوع معلولات
متفقة الجهية واللزوم مات متخالفة لازم واحد في جسمية الفلك وان اتفقت سائر الاجسام في مفهوم
الجسمية تكثر بجوز كونها لازمة لنوعيتها وان يستند اليها سائر اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك
النوعية المختصة بها فلا يرد شيء من المحالات المذكورة فافهم هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع واذا بلغ
كلامنا الى هذا النصاب فلنرجع الى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بعالم الحق والصواب
فنقول لما فرغ المصنف من اثبات الهيولى في الاجسام الكائنة اراد ان يشير الى تعميمها للاجسام السماوية
فقال واذا ثبت ان ذلك الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام
كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية تقتضي الصورة الجسمية واطلاق المقدار على احد امرين
عندهم اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل مطلقا ولم يكن والاول محال والا لاستحال حلولها في المحل
لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك فهو متعين
افتقارها اليه فقد تم ورود النقض على الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في
محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون كل

جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيولى الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا نختار حين الترديد ان
الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل الافتقار اليه هو
الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة لها لا من
حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي افتقارها
الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصيتها ولا يجري مثل
ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل مطلقا بان يكون غير مفتقرة في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها
الافتقار بسبب عروض خصوصيتها وذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا نظر اليها من حيث هي هي
فان لم يكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه مع ان الحلول لا يضر بها والافتقار الذاتي وان كان
مناطا لجواز الحلول لكن لا يلزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فالقول بان الافتقار يمكن ان يكون ناشيا من الامور
الخارجة وان الطبيعة من حيث هي لا تقتضي لذاتها شيئا من العناصر الخ مدفوع لانا نقول لزوم الحلول
كون الاحتياج مستندا الى الامور الخارجة فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة لم يمكن الحكم بثبوت
الاحتياج ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين فان محالية ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات
العقل وان كانت تلك الملاحظة من اتحاد وجود الشيء في نفس الامر لا تحمل العقل منظورا فيه كما هو
مذكور في موضعه بل لما نقول من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها او لامر لازم لذاتها محتاجة الى
المادة بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندا الى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها من حيث هي هي لكان
بعض الصورة واحدة مقدارية الموضوع ومفارقة فان الصورة المقدارية الى المحل العلة خارجة عند اذ الوحظت
من حيث هي وقطع النظر عن علة افتقارها يجوز عند العقل افترافها عنه وذلك بطريق الاولوية
الداعي لا ينفك عند الاقتران الى المحل بديهة وايضا لو انفكت لتقدرت وتشكلت فانفعلت فاحتاجت
الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة نوعية لا تختلف افرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق
الخارجية وقد تحقق ان اللواحق الخارجية لا تفيد الجسمية في وجودها عن المادة ولا تحوجها فيه الى
اذ الحاجة والغنى الوجودي انما يثبتان الشيء بالقياس الى المحل لا لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار
الجسمية الى المادة من حيث هي جسمية فلا اثر للخارجيات في غناها عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى
والصورة واما ان الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف افرادها الا بالخارجيات فبناء على ما هو مذكور في كتب

وغيره ان جسما الحالف جسما الخرفة اتاخ صار والاخر بارد وفي ان احدهما انسان والاخر خشب فليس
الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين فان اتاخ خط والاخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا
توهم له الابان يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة الانسان او صورة الخشب بالجسم كاقتران فصل
الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة بهما وجدت الاسباب التي لها ان يوجد بها وهي
جسمية فقط لا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج
الى فصل حتى يوجد شيئا متصلا وتلك الفصول ذاتيات لا يصير بحصولها سوى المقدار المطلق فيجوز
ان يكون مقدار يخالف مقدارا في امر لا بالذات بخلاف صورة الجسم فانها طبيعة متصلة لا اختلاف فيها
ولا يخالف مجرد صورة جسمية اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها على انه شيء خارج
عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامهم هو انا اذا نظرنا الى افراد الصورة الجسمية
وتعقلناها عيشها وجدناها مشتركة في امر محصل هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور
ولا امتياز بينها بحسب هذا المعنى المحصل الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق الا تلك
الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية علمنا انها حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك كان
حقايق افرادها بعد التجريد عن الزوايد المخصصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية اما مباينة لها او
مشتملة عليها وعلى جزء اخر وليس كذلك هذا ومن اقصر في المباحث العلمية على مجرد ايراد النوع وبداء الاحتمالات
الركيكة لا يفعه هذه المقدمات بل يرجع ويقول ان مهية الجسم غير معلومة والاشتراك في قولنا الابعاد
الثلاثة هو معلوم لازم لها واتحاد اللوازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون
الجسمية جنسا للاجسام او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه
فالاولى في جواب ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته بلا
للاتصال والمتصل لذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم وهو مقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما
لا نعلم الان وحدة هذه الحيثية توجب وحدة الاجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والنقض بالوجود بانها
طبيعة واحدة مع انها تقتضي التحرز عن المهية في الواجب والعروض لها في الممكن مندفع بان الوجود لكونه
مشككا ليس طبيعة نوعية او جنسية والكلام فيها واعلم ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات تصريحا
على هذا المطلب اعني اثبات الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة

الامتداد مقارن له سواء كان لازما كالفلك او زايلا كما في غيره لبعد اثباتها في الاجسام القاطعة لها احدها
ما ذكره المصنف والثاني ما يبتني على اثبات امكان القسمة الافكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة
الامتدادية وهو الذي ذكرناه سابقا في بطلان الاجسام الذي يفرطيسية باحدات الاثنينية اولا في كل جسم
نريد اثبات القابل له ولو كان يجب الوهم ثم باجراء حكم الاثنين المفصلين على الاثنين المتصلين بالعكس
من الافكاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في طبيعة الامتداد المشترك بينهما
فيلزم من ذلك اثبات الهيولى لان جواز الافكاك يجب الطبيعة الامتدادية يكفي في الاحتياج الى الجوهر
القابل وان عاق عن ذلك عائق خارج عن تلك الطبيعة لازم او زايل قال بعد ذلك ولعل هذا العائق
اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعية في شخصه
اقول مراده على ظني ان الجوهر الممتد لو لزمه ما يمنعه عن الانفصال والافكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن
تعدد اشخاصه في الوجود بل نوعه ينحصر في شخص اذ لو تعدد شخصا لكان كل واحد منهما قابلا للافكاك
بالبيان السابق مع وجود المانع هف وذا كان الجوهر الممتد الذي متعدد الاشخاص بالبديهة علم ان المانع
من قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعته وان كان لازما لبعض افراده كالفلك واذا كان المانع
مفارقا بالقياس الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من افراده لا ينفك عن قبول
الانفصال والاتصال من حيث حقيقته ونهيته وذلك هو الموجب لوجود القابل منبت عموم الاحتياج الى
الهيولى في الاجسام وهو المرام اقول طباع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت مانعة عن قبول الانفصال
الافكاكي في مقابلة الاستدارة الحركة التي هي مبدأ تسليمها موجودا في الفلك فلا تعدد كل نوع من الافلاك
بتخصيص في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل
ما قد حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وصح بين الجزئين الموهومين ما قد حصل من الافكاك
بين ذينك الفلكين والكوكبين فيكون في قوتهما قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لهما هف و
لهذا حكموا بامتناع الاثنينية والانفصال من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكن يرد
عليهم النقض بموضع من الفلك غير الكوكب والتدوير منها بالجزئين متباينة فيمكن على غير الجزئين
اللذين على جنبتي الكوكب من التباين ما صح عليهما وصح عليهما ما صح على غيرها فيلزم جواز الافكاك
الخارجي على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا باصل الفطرة بتعارض مثله في شخصين نوع واحد من

من الامتداد

من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام **فصل** في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن
الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما المقصد في هذا الفصل
فهو لزومها للصورة فيكون المسئلة ثمة قولنا الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب
من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذاك فالقول بالاتحاد
المقصد بن كما وقع لصاحب الحاكمات وغيره غير مرضي نعم غايته سابق هو ان كون الصورة لذاتها محتاجة
الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا برأسه بل
يحال بيانه الى ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثبات برهان آخر غير ما ذكر لتتميم فائدة
جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد وليستفاد ايضا منه ان التناهي والتنكل وامثالهما انما يعرض للجسم
بسبب اشتماله على المادة لانها لو وجدت بذاتها وخلوها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير
متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان نخرج من مبدء واحد
امتدادان على نسق واحد كلما تناهيا ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فطولا مثل الى غير
النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين خاصرين هف اعلم انه لما تكلم المصنف في اثبات
الهيولى وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كلا منهما
لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا
على اثبات تناهي الابعاد فلاجرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه المسئلة التي هي من مقاصد
العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة تشمله على المادة بين اثبات الهيولى و
كيفية التلازم اللذين هما من الفن الاعلى لا جل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء
ملقب بالبرهان السلمي وهو غير البرهان التمومي المبتني على ستة مثلثات متساوية الاضلاع والزوايا كل
زاوية منها ثلثا قائمة الموضح ايضاحه في مقدمات طويلة هندسية تقريره هان تقول لو كان امتداد الصلبي
الجوهرية غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين خاصرين وصحة تفريض التالي بسيط لا التقدير
وحينئذ نفرض انه لو قطع البعد الغير المتناهي لامكن وجود ساقي مثلث خرجا من مبدء ذاهبين الى غير النهاية يزيد
معلوم ان الساقين كلما كانا اعظم كان الافتراج اكثر فرضا دام امكان الافتراج بزيادة الساقين ومعلوم ان الساقين
اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الافتراج كان البعد بين الساقين غير متناه فيحصر البعد المتناهي

من البعدين خاصرين وهما الساقان هذا خلف واعترض عليه الشيخ في الشفا بعدم تسليم وجود بعد
غير متناه بين الخطين وان كان تزايد الخطين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون التزايد
في البعد الى غير النهاية وجود بعد ازيد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الابعد
متناه والزايد على المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد تتزايد الى غير النهاية مع ان كل مرتبة
منها في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض خطين
متقابلين على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وتر الزاوية التقاطع مستقيم
بالبعد الاصل وخطوط اخر غير متناهية غير متناقصة زايدة على الاصل متزايدة على نهج واحد ليحصل زيادات
على ذلك البعد موجودة بغير نهاية يكون تلك الزيادات متساوية لتلازم وجود بعد واحد مشتمل على جميع
تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد الاصل لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة
فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زايد على الاول بالانهاية فيكون غير متناه
فيلزم الخلف واورد عليه صاحب الحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق بمنع وجود بعد مشتمل
على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات لا يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة و
ايضا كون الزيادات متساوية او متناقصة لا يتفاوت في بيان المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية لكان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا بد في فرض
تساوي الزيادات فاجاب عن الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات
الى عدد الزيادات كل لنظيره او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد كل حيث فرض الزيادات متساوية
فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك
الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة فانما يكون محفوظة اذا فرض الزيادات متساوية واما
اذا كانت متناقصة فلانعدام احتفاظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اورد واعلى برهان التناهي
المشهور لابطال مذهب الاعظم من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات
اذ الاول من الف المقدار بتة التي يمكن ان يكون متماسة والثاني من الف العدد بتة التي لا يمكن ذلك
فيها لانه حيث فرض الزيادات متساوية ولكل زيادة مقدار فزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع
على تسعة عدد الزيادات فنسبة الزيادة الزيادة كنسبة العدد الى العدد وليكون هذا ما قال في تميم

من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام **فصل** في ان الصورة الجسمية لا تجرد عن الهيولى الا بحكم عليل ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما المقصد في هذا الفصل فاثبات الصورة فيكون المسئلة ثمة قولنا الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان وقولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذاك فالقول الاول اخص من القول الثاني وهو مع ذلك مصادرة على المطلوب الاول ان يقول البرهان ١٢ المقصد بين كما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضي نعم غايته صايق ههنا ان كون الصورة لذاتها تجرد الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا بوسايل يحال بيانه الى ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثبات بدليل اخر غير ما ذكر لتضمنه فايدة جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد وليستفاد ايضا منه ان المتناهي في التشكل وامثالها انما يعرض لها بسبب استمالة على المادة لانها لو وجدت بذاتها ودون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان نخرج من عبد واحد اعدادا على نسق واحد كانها اساقامات وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما ان يزيد فلو استمر الامر الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هذا علم انا لما تكلم المصنف في اثبات الهيولى وبين تركب الاجسام من المادة والصورة قرارا ان بين تحقق التلازم بينهما بان كل واحد منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة منوطا على اثبات تناهي الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فاد رج هذه المسئلة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم اللذين هما من الفن الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمي وهو غير البرهان التوسطي الذي يبتنى على ستة مثلثات متساوية الاضلاع والزوايا كما ذاوية بعضها ملتاقة بعض الخروج لصاحبه الى مقدمات طويلة هندسية تقريره بان نقول لو كان امتداد الجواهر غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وصحة تقبض التالي يستلزم بطلان المقدم وبيان اللزوم انه لو وقع البعد الغير المتناهي لامكن وجود مساق مثلث خرجا من بعد ذاهبين الى غير النهاية معلوم ان الساقين كلما كانا اعظم كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة الساقين وهو معلوم ان الساقين اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعدين الساقين غير متناه فيحصر من الغير المتناهي

من البعدين حاصرين وهذا الساقان هذا مما اعترض عليه الشيخ في الشفا بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان تزايد الخطين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون التزايد في البعد الى غير النهاية وجود بعد زايد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الابعد متناه والزايد على المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد تتزايد الا الى نهاية مع ان كل مرتبة منها في انتظام الغير المتناهي متناه لا يزيد على ما تحتها الا باحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض خطين متقابلين على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وتر الزاوية التقاطع مسقي بالبعد الاصل وخطوطا اخر غير متناهية متزايدة على الاصل متزايدة على نهج واحد ليحصل زيادات غير متناهية على ذلك البعد موجودة بغير نهاية يكون تلك الزيادات متساوية لزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد الاصل لكون كل زيادة توجد في بعد في وجودة بينهما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زايد على الاول بالنهاية فيكون غير متناه وهو خلف واورد عليه صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على المقرر السابق بمنع وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات لا يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة وايضا كون الزيادات متساوية او متناقصة لا تفاوت في بيان المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فايدة في فرض تساوي الزيادات فاجاب عن الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات كل لمظفر او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد كل حيث فرض الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة فانما يكون محفوظا اذا فرض الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة فلانعدام انحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اورد واعلى برهان التطابق المشهور لابطال مذهب النظام من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات الاول من الغير المقدار بترا لكي يمكن ان يكون متناهيا والثاني من الغير المتناهي بترا التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادات متساوية لكل زيادة مقدار فزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع على مقدار عدد الزيادات فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد وكيفية هذا ما قيل في تميم

كلام المحاول ... وقد يقع بعد كلامه بنظر وهو ان قياس الكل المجموعي على الكل الافرادي غير صحيح فلا يلزم
من كون نسبة كل زيادة بعد الى زيادته بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات
الموجودة في ذلك الاخر بعد يكون نسبة زيادة الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية
الى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور اذ يجوز ان لا يكون نسبة مجموع اعداد الزيادات بعد
ان كان بازاء كل عدد زيادة بعد فان قيل لم لا يجوز ان يكون مجموع اعداد الزيادات في بعد يكون كل عدد
زيادة في بعد حتى يرد المنع بل علل كونه في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد
الى البعد الاخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه مجموع عدد الزيادات الغير المتناهية
ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون نسبة الى بعد متناه كنسبة العدد الغير
المتناهي الى العدد المتناهي قلنا ان اراد بكون كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهي تحمران كل عدد زيادة
متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد الغير المتناهي من الزيادات في بعد
وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل عدد زيادة في بعد كيف
يسلم الكلية مع التخصيص وبثبت هذه المقدمة كفت في اثبات هذا الطرف وقد يقرر الاولى ان يقرر
البرهان المذكور بان يفرض اولا ساقا مثلثة فيها الى الاخر ويفرض في الافراج بينهما ابعادا غير متناهية
فوق البعد الاصل زايدة عليه بمقدار ويكون مثال الزيادات على البعد الاصل غير متناهية بمقدار
ابعادا غير متناهية متفاضلة بقدر واحد فلي كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بعد من تلك الابعاد
اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد يشتمل على جملة ما دونه من الزيادات ولا تشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد
اخر فوقه فالمجموع هو ويكون اخر الابعاد الافراجية وهذا خلف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع
كان فهو في بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار غير المتناهي بالفعل
محصورا بين حاصرين واضافة صار الساقان متقاربين عند ذلك البعد كما لا يخفى فثبت المطلوب بالاستقامة
والخلف بمعونة هذا البرهان تسلم ان المنع المذكور غير ساقط وليعض الاعلام كلام اخر من البيان في تقرير
البرهان السابق وهو ان نفرض من قطع كل خط عرض مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع الاخر فحدثت
مواز غير متناهية فان كان العرض والذي بعقدار سطحي يعني سطح متناهية العرض غير
متناهية العمق فيكون عرض جملة متناهي عرض الكل العرض عرض محصور بين حاصرين قال

ولا يخفى ان بعد الوحدة اذا تم لو جعل زاوية الخطين المارين الى غير النهاية حادة حتى يكون كل عمود يقوم
على احدهما منقطعا بالضلع الاخر فيلزم ان يكون متقاطعا لا يتناهى بين حاصرين وانما اذا كانت قائمة فتكون
عمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الاخر فلا يلزم الا تحصاء ولا تتم الدليل وفي المقرجة اظهر لان
لازم وجود سطح غير متناه في العرض ان فرضت زاوية حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين
وتقرير على جميع تلك السطوح وهو غير ممكن اذ كل ما تقرر نقدر اشعة في احد جهتيه الى مبدا خط
من الخطوط المتوازية ولا يجوز ان يكون فوق ذلك الخط الاخير خطوط غير متناهية من تلك المتوازيات
لا بلا في شيء منها والا لامس السطوح الواصر بينهما كما لا يخفى وانما كانت الصورة الجمعية على فرض تحققها
عن الحصول غير حاوية للمتناهي واللامتناهي وبين القسم فاد لا تناهيها اراد ان بين كل متناهيها حاجة
يتبين ما هو المقصود في هذا الفصل من عدم تصور تحققها عن الحصول فقال واما بيان انه لا سبيل الى
القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاطها حد واحد او حدود فتكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة
الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالمقدار اي السطح اذ كان الشكل مسطحا كالمثلث والمربع واشباههما
والجسم التعليمي اذا كان الشكل محيطا كالكرة والمكعب واشباههما من اطراف الخطوط اي النقط وان تصور
احاطتها بها لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا واما انتقاض عكسه بهيئة
محيط الكرة فهو بحاله وهذا غير بعض اتم التعريف بالهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان
المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج محيط الكرة في التعريف ويخرج محيط الدايرة بتخصيص المقدار بما
سوى الخط مع ان الفرق بينهما في اطلاق الشكل صعب وان ابقى المقدار على اطلاقه لصدق التعريف
على الخط المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتمامة اذ ليس للخط جهة سوى الطول وقد احيط بنقطتين الحدود
وليس لجهة اخرى حتى يتصور احاطة شيء بها كما ان السطح ليس له عمق حتى يتصور كونه محاطا فيكون احاطة
النقطتين بالخط المحدود تامة كما ان احاطة الخط الواحد في الدايرة والخطوط الثلث في المثلث تامة والهيئة انما تكون للامور القارة الذوات المجتمعة الاجزاء في الوجود والزمان العين كاليوم وان احاطت
حدان هما الآنان اي اوله واخره لكن لا وجود له مستقرا بنا على ما عرف الشكل بما احاط به حد
او حدود اللهم الا ان يخصص الموصول في تعريفه بالمقدار القار ويكون المراد من الاحاطة ههنا ما يكون
تامة فحينئذ هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف بان تكون هيئة تلك الهيئة او من مقولة

والتشكيل قد تحصل في الجسم من غير ورود انفصال كالاشكال المشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة من التدوير والتكعيب الاولى ان لا يحصل لزوم الخ مقصود والعلى لزوم الفصل والوصل بل عليه ود على لزوم الانفعال اذ الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصلت في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل الا بعد كونه متأتيا الان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة كما علمت سابقا في مسلك الانفعال من براهين اثبات الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا لها هف ولا تتوهم انه لو صح هذا لكفى ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل الا بما يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هذا خلف فما في المقدمات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي والقوة التي لا تجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق القبول و الاتصاف فان لوازم الهيئات البسيطة قابلها وفاعلها شئ واحد ولا يتحد فيه من حيثيتي القبول والفعل مطلقا لم يقم دليل على اختلافهما وكونهما مما يوجب الحيثية للذات الموصوفة بها الا في القبول التجددي و الفعل المقابل له وانما خصوصة الاقسام فيما ذكره المصنف لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن المحال والامور التي تكتنف بالحامل الاخر اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مفارقا عنها سواء كان مباينا لها او محلها او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض بعض المحشين للشرح القديم بان ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للتشكل امر عارض لها واللازم منه ليس الا امكان ان يتشكل الطبيعة المطلقة بشكل اخر فيلزم امكان تركبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا خلاف المفروض ولا يلزم منه امكان تشكل الصورة الجزئية بشكل اخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون لازما للشخص او داخلا فيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية الجسمية المخصوصة فنختار ان علة الاشكال هي الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شئ من المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان تشكل بعد تشكل هذا خلاصة كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحقق من ان الشكل المطلق معلول الجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول الجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق نختار ان علته الجسمية المطلقة او لازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة فيه انما المحال اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص نختار ان علته الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد فلا يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال قوله الكلام في تخصص الصورة الفرضية

[illegible] الاشبه الشكل وذلك الشكل دال ان تعم الشكل في ترتيب [illegible] يتعلق الكرية تكون معروضة لها فانها [illegible] في بعض جهاتها كالكرة الهيئة الحاصلة بسبب التناهي اذ الثابت بالبرهان السلمي ليس الا تناهي الجسم في بعض جهاته فان المطلوب لا يتوقف على هذه المقدمة اما ان يكون للجسمية اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها في افرادها وهو محال والا لكانت الاجسام متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لان الحكم من جهة القبول عدم الاختلاف ايضا ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف تخصصا من جهة تعدد القابل على انه على تقدير كون الجسمية حين التجرد فاعلا لم يكن التعدد المتخصص ايضا في الاشكال والهيئات لعدم قابل يقبل التخصصات المتعددة في نوع واحد هذا خلف واما ما وقع في شرح حكمة العين في تاد كون الشكل مقتضى للطبيعة الامتدادية لما يلزم كون شئ واحد فاعلا وقابلا فهو منظور فيه كما سيأتيك بيانه او بسبب لازم الجسمية وهو ممتنع على التقدير يلزم مماثلة شكل الجزء والكل بل مقدارهما للاشتراك في الطبيعة الامتدادية ولازمها ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل كما حقق في محله واللازم وهو نفي الكلية والجزئية في الاجسام باطل فالملزوم مثله واعترض بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة البسيطة فلو كان التساوي في المقتضي موجبا للتساوي في المقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الاثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل في الاجسام البسيطة وان كان قوة واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا فان قيل ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف موادهما وهلم جرا قلنا الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف بالذات كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر كذلك الكلية والجزئية انما تعرضان للماديات بواسطة المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى او بسبب امر عارض لها وهو الفاعل والا لامكن زواله فيزول ذلك الشكل بزوال الامر العارض فامكن ان يتشكل بشكل اخر فيكون قابلا للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى و الصورة فتكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هذا خلف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية

التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هذه تلك الصورة اما النفس الجسمية المطلقة
او لازمها فيلزم عدم تعددها او لامر عارض وهو يستدعي وجود المادة والمفاصل اختلافي الاشكال
والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد تحقق المادة فالمخ اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علتا تاما
هو شيء واحد هو نفي التعدد والتغاير في الاجسام لكن المصنف تبع علية الاتفاق في الشكل تعبيرا لبعض الشق
بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد وحرفا التلفظ
به قولا دون ما يتفرع على معناه من اللوازم والغواشي فمعنى ابداء احتمالات عائدة الى العوارض المادية

فصل فان الهيولى لا تتجرد عن الصورة بريد ان يثبت في هذا الفصل ملزومية الهيولى للصورة لتتم
ما هو بصدده من اثبات التلازم بينهما فيقول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع لا
قابلة للاشارة الحسية فان الوضع مقول بالاشتراك على ثلثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه
اشارة حسية والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث
المقولة وهو هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد
ههنا هو المعنى الاول كما لا يخفى ولا يكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى التجرد عنها
الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها حينئذ اما ان تنقسم او لا تنقسم الثاني لان كل ما له وضع
بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد تبين ان جوهرية الهيولى تقتضي انقسامها بالفعل او بالقوة على
ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها حينئذ اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فتكون
خطا جوهريا بالعدد او في جهتين فقط فتكون سطحا جوهريا بالعدد او في جهتين واستقلالا او في جهات ثلث فتكون جسما
المراد بالذات الوضع في تردد البرهان ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض السارية في الاجسام والحالة في الجسمية
منقسمة في الجهات وليست اجساما وان كان المراد بها ما هو بالذات فالتردد في غير محله لجواز ان يكون الهيولى
المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة بل من شيء آخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق
الثاني ويقال لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذا وضع بالذات فتكون اما جسمية او في جسمية
ضرورة انه لو لم يكن ثمة ما له وضع في ذاته لم تكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير انقسامها
في الجهات كانت الهيولى مجتمعة مع قرينها هذا خلف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير تجردها عن

الجسمية كالا تكون ذات وضع بالذات لا تكون ذات وضع مطلقا وكل واحد منها اي من كون الهيولى خطا
جوهريا او كونها سطحا جوهريا او كونها جسما باطلا امتنع ان لا يجوز ان تكون خطا جوهريا فالقول بوجود
الخط على الاستقلال محال الا ترى انه اذا انتهى البرطرفا السطحين سواء كانا مستقيمين او مستديرين بنحو ما
من الاستدارة لم يختص الابطال بقسم واحد من الخط الجوهري فاما ان يجب في ذلك الخط الجوهري
تلاقيهما اي تلاقي ذينك الطرفين او لا يجب لا جائز ان لا يجب لان الا يجب لازم تداخل الخطوط وهو محال لان كل
خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلاف هذا خلف يمكن ان يقال الحكم بامتناع التداخل
انما من جهة عدم حصول التأليف فيما فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار فلا يلزم عدم كون
الكل اعظم من جزئه وكلاهما منتف ههنا اما الاول فلان الكلام في وجود خط واحد مستقل على الانفراد
لا في تأليف الجسم منه واما الثاني فلان الخط لا قدر ولا عظم له في العرض ليلزم حين التداخل اذا فرض خطوط
متلاقية في العرض مساواة الكل والجزء ولهذا يجوز التداخل التقاطعي تماما وتداخل الخطوط والسطوح
العرضية في الجهة التي لا امتداد لها في تلك الجهة واما الحكم بامتناع تداخل الجواهر مطلقا فممنوع بتداخل
الهيولى والصورتين وهما جوهران على ما قرره المتأخرون فالاولى ان يخصص الحكم بامتناع تداخل
الجواهر بالجواهر المتحيزة بالذات ويقال بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بالذات يمتنع ان يتداخل في متحيز بالذات
جسمان اجساما واحدا والا لجاز عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا اذ لا فرق عنده
في الصورتين في فقد الامتياز بين المتداخلين وهذا بخلاف تداخل الاعراض وتداخل سائر الجواهر فان
الامتياز بين المتداخلين في بعض الصور يحصل في بعضها نفس الهوية والحقيقة لا بقال لو وقع التداخل
بين الخط الجوهري واحد طرفي السطحين المتهيين اليه لم يلزم الا تداخل جوهر وعرض ولا فساد فيه لانا نقول
الاطراف كما هو المتحقق ليست الا نهايات لما وراءها من الاشياء واقعة في النهايات فاذا فرض وقوع خط
جوهري بين جسمين فالتداخل هناك في الجواهر المتحيزة بالذات وقد علمت بطلانه ولا جائز ان يجب في الا قل
الخط في الجهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الاخر وهو محال كما مر في ابطال الجزء واما انه لا
جائز ان تكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى البرطرفا الجسمين فاما ان يجب تلاقيهما او لا يجب
وكل واحد منهما باطل على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان تكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة
من الهيولى والصورة لما مر ولما ابطل الشق الاول من الترديد الاول اراد ان يشير الى الشق الثاني فقال

الفن الاول في ان

واما الثاني فلانها ان كانت الهيولى مجردة عن الصورة غير ذات وضع مطلقا فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخ اما ان لا تصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية واما ان يصير ذات وضع فاما ان لا تحصل في حيز اصلا او تحصل في جميع الاحياز او تحصل في بعض الاحياز دون بعض والاول والثاني محالان بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها في كل واحد من الاحياز ممكن لتساوي نسبتها الى جميع الاحياز والامكان كذلك الصورة لا تقتضي الا حيزا مطلقا لا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة الى جميع الاحياز فلو حصلت في بعض الاحياز دون بعض فلها الترجيح بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل الخارج المفارق فهو لا يؤثر تاثيرا حادثا الا لاستعداد او لاستعداد الموضع معين فان نسبتها الى الكل سواء واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع فانما تؤثر فيما في الجهة وتعلق بذي وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت غير ذات وضع ومكان لكنها علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة تتاثر بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية لانعدام حصولها في عالم الاجرام وتعين حيزها ومظهرها وكلامنا في موجب الحيز والمظهر فالهيولى لو تخلت عن الصورة ثم فرض حصولها بصورة تلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال واعترض على بيان استحالة القسم الثاني بان امتناع خلو الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز ان تكون الهيولى المجردة عن الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا او يجب عندها او لا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية فتكون جوهرا معقولا بالفعل غير ذي قوة واستعداد فلم تكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست الا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان لم تكن كذلك بل يكون جوهرا موجودا بالفعل فخلوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن خلوق الصورة اولى حادث فكان الهيولى بالنظر الى ذاتها مستلزمة للحدوث ولا يقاس هذا باستلزام عدم العقل الاول عدم الواجب مع ان الاول ممكن والثاني محال لان استلزام عدم العقل عدم الواجب تعالى من حيث ان عدم العقل مع وجود الواجب تعالى ممكن والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك وانما بالنظر الى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة بعد تجردها محال بالذات وانما قلنا ان الكلام في هيولى الاجسام هل هي في اصل الابداع

مجتمعة او مجردة ثم اجتمعت وهذا قال الشيخ في الشفاء في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود وانما اذا لم نجد هيولى بدون صورة فذلك بحث آخر لا يهمنا فيما نحن بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى عن الصور بين بعد التلبس بها ولحوق صورة نوعية بها مانعة من قبول التقسيم بالفعل بحيث لا يبقى بعد ذلك جسما غير مجرد والعترض ايضا بان المختص بحصول الهيولى في حيز معين يجوز ان يكون لسبب اقترانها بصورة نوعية مختصة للاجسام باحيازها الطبيعية واجيب بان الصورة انما يمتنع كونها كليا للمتنوع بها من الاجسام فنسبتها الى جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا تصلح مخصصا للهيولى بحيز معين منها وقال الفاضل المبتدع وللقائل ان يقول يجوز ان يقارن الهيولى صورة اخرى نوعا من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي واقول فساده ظاهر لان المخصص للجسم بحيز معين من المكان الكلي لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج في حدوثه الى مخصص من الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي لحقتها الصورة وهي مجردة عن تلك الامور ثم قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية وجوابه ان الهيولى لا يختص لذاتها بمقدار دون مقدار او بعنصر دون عنصر بل هي قابلة في ذاتها لكل حاجة وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان يلحقها مع الصورة العنصرية مقدار ما لا يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى مخصص اخر سوى النوعية ولما استشعر المتن ورود معارضة على قولهم ان الهيولى المجردة يلحقها الصورة لم يكن بد من ان تحصل في موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو محال وهي ان الجزء المائي اذا فسد الى الهواء حصل في بعض الامكنة الهوائية مع ان نسبته الى جميعها على السوية اراد ان يشير اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير ان يقال ان الماء اذا انقلب هواء او على العكس صار المنقلب واقعا في موضع من اجزاء المكان الكلي بعد انقلابه مع تساوي نسبته الى جميعها فالوجه في تخصيصه باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاجزاء المكانية لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح يعني ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء مثلا لما قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز المنقلب اليها اما المحاذاة له طبعا او قسرا فاذا كان في الموضع المطبع للصورة المنقلب اليها واما الوقوع فيه قسرا فاذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من جزء المنقلب اليه ولا يصور مثل

ذلك في الهيولى المجردة اذا تحققت **فصل** في اثبات الصورة النوعية ولما فرغ من اثبات الهيولى
ولوازمها مع الصورة الجسمية شرع الان في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام
انواعا فقال اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها
يصير ذلك النوع نوعا ولهذا سميت صورة نوعية اي منوعة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة
ايضا باعتبار كونها مبدء للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تاثيرها في الغير وكمالا لصورة
الجنس بها بالفعل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصود يجب ان يعلم ان المقتضي للاثار المختلفة المختصة
كل منها بقسم من اقسام الاجسام الطبيعية لابد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذات الجسم بل هو امر
حاصل فيه في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان العنصر القابل مثلا انما يتحرك الى المركز بجب في ذاته لا بجب امر خارج
عن ذاته فلو لا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بجيزها التعين لما تحرك اليه بجب الذات وهذا ظاهر
جلي وهو لا ينافي القول الفاعل المختار عندنا من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان خيرة الباري تعالى
جل شانه الى جميع الاجسام لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارا او بعضها باردا وبعضها خفيفا
وبعضها ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الاثار والهيئات لابد من مخصص ثم انما يسند باب اثبات
الصور النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة عند من يجعل نفس ارادة الباري مرجحا
للامور بلا استحقاق وحكمة بل مع القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولا يبقى
معها بحث ونظر ولا يجري معها مناظرة ولا يبان الانسان ان يخلق فيه جزافا اموتا ندفع النظر وتدل
يخلق فيه معنى يرى الشيء على خلاف ما هو عليه وهو لاء في الدور في الادلة الاسلامية باذاء الوسائط التي
في عصر الافلاسفة وانما اثبتوا للباري ارادة جزافية لبعض الاشياء كفلك الجزاء الوحي واعادة
المعدوم وغير ذلك من هوساتهم لصالح ادلتهم واحتجاجاتهم وقال بعض اهل الحق ان مظهر ومثل
هذه المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الارض واظلمت العلوم القدسية واذا عتمدها ذكرناه فنقول
كل نوع من انواع الاجسام مختص بجيز معين يقتضي ذلك النوع بجب ذاته الحركة اليه عند خروجه عنه
والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص ذلك النوع بذلك الجزء اما الصورة الجسمية المشتركة
بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة اخرى والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك
الجيز وكذلك الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك العناصر في الجزء لاشتراكها في الهيولى

وهما باطلان فتعين الثالث والى هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون
بعض ليس لامر خارج عن الجسم ولا للهيولى كما قررنا فهو اما ان يكون للجسمية العامة او لصورة اخرى
لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام كلها في ذلك الجيز المعين فتعين الثاني وهو المطلوب ومن
التشكيكات في هذا المقام ان اسناد الخلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور الى غيرها
من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة
بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في المهيات قبل فلم لا يجوز اسناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصور ويجب عنه ببيان مغايرة الاعراض ومبادئها من ان كون الجسم
بحيث يمكن ابتداء حصوله في ذلك الاين وكونه بحيث يقتضي برودة عند عدم القاسر غير برودته
وامتناع تحلل الجسم منفكا عن تلك المبادي فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرقي الى مكانه
الطبعي وصعد الطبيعي باق عند وجوده او اصعاده بالقسر او تكبره ومنها ان تكون تلك الصور مبادي
لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب لا بان
يصدر بعضها بتوسط البعض بناء في قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد وان اسندوها الى صور
متعددة بطل قولهم المادة الواحدة لا تقوم بصورتين فرد بحجة واحدة والجواب ان الكثير يجوز ان
يصدر عن الواحد اذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة وهذه الصور تفعل بحسب قابلها وتفعل
بحسب المادة وتقتضي حفظ الاين بشرط الكون في المكان الطبعي والعود اليه بشرط الخروج عنه على
هذا السبيل سائر الاعراض واعلم ان اثبات ان في كل نوع من انواع الاجسام صورة منوعة جوهرية بلا بحث
من صعوبته فلا باس بالوقوف بطنا في الكلام ثم عبنا ما هو الحق في هذا المقام فوقع خلاف بين اشياع المعلم الاول
من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين كهرمس وحكماء الفرس
والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشراق فنقول ان للمشائين في اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول من
جهة كونها مبادي للاثار المختلفة وهو الذي اورده المصنف ههنا تقريره ان الاجسام تختلف بالاثار
فتلك الاثار لابد وان يجيز لذاتها فلا يخلو ان يكون هذه المبادي قائمة بها اما ان تكون هي الجسمية او الهيولى
او امورا اخرى والاولان باطلان كما ذكر فهي امور مغايرة لها اما ان تكون مفارقة عن الاجسام و
هو ايضا محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف اثاره في الاجسام واما ان تكون

غير صادرة عنها اذ هي اما ان تكون خارجة عن حقايق تلك الاجسام او داخلة والاول باطل لانا نجد الكواكب
في تخصيصها بانواع امور داخلية فتكون صورا لانواعها وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول انا
لانسلم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السوية لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام
دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن بعده وحذوه من المشائين وحكماء الفرس كما قاله الشيخ الاشراقي
صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وغيرهما الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو
الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة
بسيطة عديمة الشعور وفينا عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الاكوار
البهيجية في رياش الطواويس انما كان لاختلاف مزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط وترتيب
نوع حافظ بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام وهيئاتها الى تلك الارباب النورية ويقولون ان هذه الهيئات
المركبة البهيجة ظلال الاشراقات النورية وتلك الصفوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
لنوع كرة المسك ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه فالواو انجذاب الذهن الى الآثار لما بينهما من تناسب
لضرورة عدم الخلاء على ما ذكرته موضعه والجذب النار نجاسته لها فهو انما التدبير يتعلق بصاحب النوع
للنار الحافظ للصورة وغيرها وهو الذي يسمى الفرس ارديبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في
اثبات ارباب الطلسمات وهرمس وغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها الشاهد الحس
المتكررة المتبينة على رياضاتهم وتجاهدهم بدلتهم وعلمهم بدلتهم واذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما
ان المشائين لا يناظرون بطليموس وابرخس حتى ان ارسطوطاليس على ارصاده بابل واذا اعتبر رصد شخص او
اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الحمائية في الامور الفلكية حتى يتمهم من تلامذتهم وبنوا عليه
علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والتالهة امورا شاهدوها بارصادهم الروحانية
في خلواتهم ورياضاتهم بل هذا اولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين
وبالجملة في السلسلة الطولية ولا للزمهم ان ياخذ الافلاك في التركيب في اول ما ياخذ العقول في الترتيب
بل العقول كما بينه شيخ الاشراق يحصل منها ابداع كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة
على نسب بينها الطبقة الغربية مجرة مجراها الفروع من الاجسام الفلكية والعنصرية من الاوساط

والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس وعلة الفريقين كثيرة كما في القرآن ولا يعلم جنود ربك
الا هو فالواو ليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان يتالم بتالم ابدانها وصاحب النوع لا يتالم بتالم
نوعه والنفس علاقة بدن واحد واصاحب النوع علاقة بجميع ابدان نوعه والنفس تحصل بها ومن
البدن الذي تتصرف فيه بوان واحد هو نوع واحد وهو صاحب الطلسم ليس كذلك ثم رب الطلسم لنوع
اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال
بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس لتستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا
يقهره علاقة ذلك الجسم وكمال المفارق لمحض التشبه عبدية الواجب بالذات فالعلاقة للجسمانية تنقص
والذي بنوع الجوهر ويجعل وجوده كيت يحصر بعلاقة عرضية وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس والشائي
سلمنا ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار
المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفايضة عليها ويجب عن هذين الاسكندر بانا نعلم بالضرورة
ان تلك الآثار انما تصدر من الاجسام لا من المفارق بواسطة صدا قريب مقارن لها فان الاخر في كون
من النار والتراب من المادة الاعرفة لم يكن في الاجسام الا طبول والصورة الجسمية تحصل تلك
الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون بينها امر مقارن يكون علة لتلك الآثار الاخر اض الثالث سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية
فان المبل القسري وغير القسري سببا للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديد المحماة سبب
الحرق للجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في اشياء كثيرة لا
يقال ليست هذه الاشياء آثارا بما ذكرتموه بل هي معدات والواهب غيرها لانا نقول شاهدنا فيما
تتممونه صورا وايضا قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدا
للاشياء المتنوعة الهيئة في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والسكونات المختلفة
كما يقال ان طبيعة الحجر مثلا مبدا الحركة لها بالتوسط وطبيعة النار مبدا لحركتها الصاعدة وهكذا ما يقال في
الكيفيات الاخر مثل ما يقال ان طبيعة الماء مبدا لبرودتها وطبيعة النار مبدا لحرارتها وانا نعلم بالضرورة
ان هذا لا يمكن لان مصدر الفعل الجسماني قواما ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا هيئة تكون

وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذ كانت القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا توسط اجسامها
والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بتوسط جسمها والفعل الذي وساطة جسمها شرط في
اكثر ما يقع في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يقع فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة
كون جسمها واسطة وله امكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذا فعلها في نفسها
مع ما معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدأ تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم
المطبع بتلك الطبيعة انما استعد بحدوث الطبيعة فاذا تم استعداده فاضها واهب الصور عليها بادئ
حال القمر جلت قدرته الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة
سبب وسبب لذلك وهكذا في غيرها اذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات مقدما وجوده
على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتأخر وكذلك نسبة الفعل الى قواها هي بعينها نسبة الطبيعة
في الحرارة التي تحصل في غير النار والبرودة التي تحصل في غير الماء وكذلك سائر الآثار كالاشكال التي
جوهر الغضنفر والاسماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فانهم جعلوها صورا لم يثبت الا كونها من الشرائط
والمعدات التي لا بد في العرضية كالميل والحرارة والبرودة واشباهها والمحبات القوى كالغاذية والمصورة
عندهم اعراض مع انهم يسمونها افعالا ويضيفون اليها افادة الصور فاذا كانت هذه المؤثرات القوية
عندهم اعراضا غير ها اولى بالعرضية المنهج الثاني من جهة كونها مقومة المادة بينا انا نعلم ضرورة
ان في كل من الاجسام امرا غير الهيولى والحقيقة مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه وهو اما ان
يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما للمادة اذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية
كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص نوعا من انواع الجسم فانا لا نقدر ان نتصور جسما لا يكون
فلكا او عنصرا او حيوانا او نباتا او غير ذلك وجود الجسم المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص
والمقوم للجوهر جوهر فهو اما ان يحل في المادة او محل لها او الثاني باطل بالوجدان ولانقلابه الى غيره مع بقاء
المادة في الحالين كما في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب والاعراض عليه
من قبل الوجوه التي بوجوهها او لاقيام الاحتياج على خارجة الجسم وافتقار المادة الى تلك المخصصات

يلزمها الجسم وعدم تصور خلوه منها غير صحيح لان استحالة الخلو عنها لا يدل على جوهرتها وافتقار
المحل اليها الا بعد الجسم لانه خارج عن مقداره وشكله وتحيزه مع اعترافكم بمغايرتها وليس لقائل ان يقول انها بعينها
تبدل لها مع بقاء محلها فلا يكون جوهرا لوجوده مثل ذلك في تبدل الصور على الجسم مع بقائها بعينها
واما ما ذكرتم في افتقار المادة الى تلك الصور من عدم تصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى
امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكل لا يتحيز الجسم عن شكل وبعده ومقداره وبدله
وغير ذلك ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون تلك
المخصصات مقومات لوجوده يوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا وسائر اشخاصها
مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل فيهما اقوى واتم من هناك فكما سميتموها صورا نوعية حقيقية
صورا فلكم ان تسموا مقومات الانواع صورا فان قيل ان المهية النوعية تامة الحصول قلنا مثل ذلك
في الجنسية فانها بالقياس الى افرادها مع قطع النظر عن اللواحق التي سميتموها صورا نوعية حقيقية
تام الحصول والاحتياج في الوجود الى المخصصات مشترك الوقوع بين الجنسية والانسانية فهذا
لا يوجب تمامية احديهما وعدم تمامية الاخرى فان قيل مخصصات النوع تعرض عن اسباب خارجية
وامور اتفاقية ولا يتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيولیات
باسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية وغيرها فانها قد تلحق الهيولى من جهة تلك
الاسباب فهي ليست مقومة لحقيقة حاملها والكلام في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها دون
غيرها من الاعراض هو اول البحث نبهنا ذا بين لكم تقويمها لوجود حاملها فان استدللتم بكونها مختصة
للجسم المطلق فكذا يقال في مخصصات الانواع او بلزومها للاجسام فيجري الحكم في الاعراض اللازمة كما
سبق وثانيا فبان الجوهر على قاعدتكم هو الموجود لا في موضوع فنقول صور المركبات وقوامها
موجودة في موضوع فتكون اعراضا وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن عنها لان
صور العناصر على رأيكم كائنة في تقويم المادة والاخلاص للعناصر وجود وصور العناصر باقية في
المركبات العنصرية بحالها على مذهب التحقيق وهي في قوامها مستغنية فما جعل فيها فارضتموه صورا
هي اعراض فان قيل ان العناصر وان كانت مستغنية القوام عن صورة اخرى لا ان المجموع غير الافراد
والمجموع جوهر والصور مقومة لوجود المجموع فتكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا الى مفهومه من حيث

هو المجموع وجزئاه اشياء مع اجتماع وتلك الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض وصفي
المركبات ان كانت تقوم وجودا فليست مقومة للعناصر بل تقوم اجتماعها والاجتماع عرض ومقوم العرض
يجوز ان يكون عرضا لكن الذي نحن بصدده كونها مقومة لماهيات الاجسام تقريره ان الصور اذا تبدلت
في الاجسام بتغير بتغير بها جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ يبتدل بها في الجواهر لا بتغير جواب ما هو فليست
الصور اعراضا والمراد عليه بنا بنا عن القدماء ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد
قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد ابدا وبعد الحديد ثم اذا حصلت
فيه الهيئة السيفية فسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا عراض كالسكر والحدة
وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع و
هيئات هي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف و
لم يرسم الجوهر بما يتبدل بتبدله جواب ما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا التفرقة بين المهيات
الطبيعية كالحيوان والانسان وبين المهيات الاعتبارية كالسيف والسرير غير مفيد بان يقال الجوهر ما
يتبدل بتبدله حدود المهيات الطبيعية الجوهرية والعرض ما لا يكون كذلك اذ ليس يرسم الجوهر و
العرض في شيء من المواضع بهما اللهم الا ان يجدد اصطلاح اخر في الجوهرية والعرضية فان الاصطلاح
في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا في الموضوع وعلى الموجود في موضوع ويرجع الضابط
في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به ورفع الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وظاهرات
هذا التقوم تقوم الوجود لا تقوم المهية فان الحال الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب المهية اذ يعقل المحل دونه
والمقوم شيء بحسب المهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى ما يحله من الصور في تقوم
الوجود لا في تقوم المهية والحقيقة فيرجع الكلام الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما للذين
عن الاقدمين ان يحتج به مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المتاخرين واما الذي وضح لدى
في هذا المبحث هو انه من الامور المقررة في مذاهب المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان تحصل حقيقة
محصلة نوعية لها وحدة طبيعية كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين ثم
يمكن ذلك في المركبات الاعتبارية والصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة وقد قالوا
ليس كل معنى يقترن بمعنى يوجب ان يجعل له ذاتا احادية واقعة تحت جنس والا لكان الانسان مع

بياض نوعا ومع الفارة نوعا اخر فيكون الانسان جنسا وهذا حكم بان مفهومات المشتقات كالابيض
والاسود ملاحظ لها من التحصل النوعي لا لانتمائها من ذات ما ومبدء وان لم تكن بحيث يحمل عليها من مقولة واحدة
وامتنعوا عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق
عليه جوهر ان طويل عالم دائم الى غير ذلك لكن لا بوجه هذا كون مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف و
الوضع وغيرها المندرج نوع تحت جنس بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العوالي وهو الجوهر
بالذات وفي الاخرى الا بالعرض اذا علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من الجسم الناري و
الهوائي وغير ذلك حقيقة محصلة لها انا واحدية ما بالفعل حتى ما ثمة من الجزء الذي هو مشترك بين سائر الاجسا
وامر اخر مختص او ليكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بل يكون من مقولة اخرى كالكيف مثلا
لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات البواقي بل لا يكون لحقيقة
محصلة احدية ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلافه فلا بد اما ان يكون
النار جزء مختص جوهري متحيز هو مادة الجسم على ما هو المقرر عندهم من ان الجنس والفصل في المهيات المركبة ما هو
من المادة والصورة الخارجتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق في الذهن والخارج على
ما هو راي المحصلين الذاهبين الى انضباط المهيات في انحاء الوجودات وحصول الاشياء بانفسها
لا باشباحها في الاذهان فاذا كان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذي مر ذكره وفصول انواع الاجسا
متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية فلا محالة تكون تلك الصور جواهر وتركب الجسم على هذا الطبع
هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق
الاجسام فصول ذاتية محققة هي الصور النوعية باعتبار فيجب ان تشتمل الآثار المختلفة المختصة بنوع
نوع من الاجسام الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع منها ذوعا به من ملائكة الله
القرر حانيين تقوم بكلاءة ذلك النوع باذن مبدء الكل جلت اسماؤه واذا كان لها تقوم المادة وتحمل
الاجسام انواعا فلا يكون لها مبادئ في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات والاستعدا
ليست بطابع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي توابع لا امور محصلة يختص بها الجسم بحصصها
اولية وانما شانها الاعداد لا الافادة واختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف حقايق مباديها
المفارقة لا الى اختلاف ذوات الهيولات واختلاف استعداداتها فانها متفقة متحدة الذات على الهيولات

واستعدادها كما سيظهر في بحث كيفية التلازم واختلاف الهيولیات واختلاف استعداداتها انما يصلح
لاختلاف التخصصات وانحاء الحصولات لا الحقايق لغتها بل الحق ان مفيد جميع الحقايق هو البارى
تعالى على وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية وروابطها فيضه وروسا بواجوده
كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة الجرمية التي هي الاتصال القابل للابعاد الثلثة مقومة
لحقيقة الجسم بما هو جسم ومقومة لوجود الهيولى كما سياتى في البحث عن كيفية التلازم والصورة الطبيعية
مقومة لحقايق الانواع الجسمانية ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم ولما عقلت الهيولى الا بالصورة الجرمية
والجسم الا بالصور الطبيعية قلت الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى لا الطبيعية ومقومة لحقيقة الجسم لكل
من الصورتين جنية تقييدية لبق وتعليلية لاحق بالقياس الى النوع وحصة من الجنس والتخصص
بالقياس الى التخصص وحصة من النوع ولما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصور الطبيعية
كما صرح به الشيخ الرئيس في التعليقات وغيرها من ان كل صورة تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها
مقدار اعم وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال اخر فلا يتبعى لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم
وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم جزء مطلق الاتصال القابل
لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري بتبدل الصورة الطبيعية يتبدل الجسم ايضا فيحدث
مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التي تبقى نفسها وتقبل حدودا مختلفة تقوم بها على
سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في تشخصه الى محل والفرق بان الصورة
بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة والموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيته وحيث
كان الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في مراتب حدوده الامتدادات ومقاديرها المختلفة نعم
وكما ان الهيولى تحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس الى الصور
الطبيعية المختلفة الانواع ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي
كان موجودا مع القطن وحدث جسم اخر وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين بل هذا الخلاف
يتفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها ولقد اشبعنا في الكلام من الجانبين لتحيط الناظر
باطراف المقام وقد يتجلى بعد خباها في الزوايا والله الهادي الى الصواب وبه الاعتصام في كل باب
واعلم ان المراد بحث الصورة النوعية في اثناء مباحث التلازم اشارة الى ان التلازم مع الهيولى وكذا كيفية

لا تختص بالصورة الجسمية بل متناول للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد
بدون الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى
مع الصورتين متلازمة والكيفية كالكيفية كما سيظهر انشاء الله تعالى

هداية يتولد بينهما وهم واشتباه
مما وقع لاحد في كيفية التلازم الثابت تغايرهما بين الهيولى والصورة اذ الوهم والاشتباه نوع ضلال فعبر
المص عن ازالته بالهداية كما هو عادته في هذا المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام في
المط وهو ان التلازم عند التحقيق انما يقتضيه علة موجبة يكون التلازم بينها وبين معلولها او بين
معلولين لها لا على اى وجه كان بل باتفاق تلك العلة ارتباطا اتفاقيا تاما بينهما على وجه من الوجوه
البتة اذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر وممكن فرض انفراد احدهما عن الاخر وما بنظنه الجمهور
من امر المتضايفين اللذين بينهما تلازم بحسب الجهة البتة بلا تحقق افتقار بينهما باطل اما الحقيقيان
فلافتقار كل منهما الى معروض الاخر واما المشهوريان فلافتقار بعض كل منهما وهو اضافة الى بعض
الاخر وهو ذاته وعلى هذا القياس تلازم العقود وتعاكس القضايا وتقارن اللبتيين المتخالفين ليس
من باب التلازم بل من باب تدافع الاثقال المتساوية المبول بجواب الارض الى مركز الكل ولو عد من التلازم
فانما هو في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الاخرى واما المعان بحسب العلو البتة
فليس بمتجه ان يستند في درجة واحدة الى علة واحدة حقيقة بل بحسب نهايتها وهما الى علة موجبة احاطية الذات
متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل واحد منهما يستند اليها من حيثية تصدر عنها تلك الحيثية فكل
منهما يستلزم العلة بجهة والعلة تستلزم الاخر بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين العين لعدم
تكرر الوسط اذا تمهد هذا فنقول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة
للصورة لانها القابل المحض كما سبق منا القول فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون منه فعلية المتصل
ولانها لا تكون موجودة قبل وجود الصورة لاقبلية زمانية ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى
المتخصصة في الوجود بالذات على الصورة واللازم باطل لان الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور
والعلة الفاعلية التي يجب ان يكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا ليست علة للهيولى
سواء كانت علة مطلقة او الة او واسطة والا لظهر نور الفاعل في منفعله القريب في الواسطة هي معلول
يقاس الى طرفيه احدهما معلول مطلق والاخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة قريبة

لا تختص

الى مهية الصورة دون تخصيتها في وجودها وبقائها واذ قد علمت ان الصورة شريكة لعلة فاعلة
الهيولى فلا بد ههنا من سبب اصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعما
يتعلق بها من الجسمانيات والاعداد بعض المفاسد ومن معين هو مهية الصورة التي تحصل بوجود
عن السبب الاصل وتحفظ تلك المهية في عالم الاسطقسات بتعقب الصور منه وكتبقي الهيولى
بالسبب الاصل وبالصورة من حيث هي صورة فباجتماعهما تحصل العلة التامة القريبة المستمرة الوجود
والصورة العاقة شريكة للسبب الاصل في افاضة الهيولى بما تماثل الزايلة فانها صورة وبما تخالفها من
النوعات تجعل المادة جوهرا بالفعل غير الذي كان بالسابقة وقد يقال كيف تكون طبيعة عامة
هي الصورة المطلقة مبدأ الذات شخصية هي الهيولى وقد بين في موضعه ان الواحد بالعموم لا يكون
علة لواحد بالعدد فجاب بان ذلك غير مستبين الفساد في الشرايط والروابط فان العقل وان استوجب
عن تجويز كون المعلول القوي متحصلا من علة الفاعلية لكن لا يمنع ذلك في الشرايط والمتممات وغيرها
فيجوز ان يكون الواحد بالعموم المحيط وحدة عموم بواحد بالعدد يكون علة لواحد بالعدد على ان
ذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية ولقد شبهت الحكماء العقب القدسي في استحفاظه
الهيولى الشخصية بالصور المتواردة المستمرة وحدة عمومها بمن يمسك معتقبا بدنانات متعاقبة
بزيل واحدة منها ويقوم اخرى بدلها والحال في عالم الطبيعة الخامسة كالحال في عالم الطبايع الاربع فان
الصورة اللازمة هناك بتعين العقل الواهب للهيولى اذ من مبدع الكل بما هي صورة مطلقة لا من
جسمي متخصصة واذ كانت التخصية لاحتياجها الى المادة في غواشيها من المقدار والشكل والاوضاع
والصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها اعلم ان الصورة وان كانت اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت
لكن باعتبار التخصية توجب تكرر التعلق من الجانبين لا على وجه الدور بان يكون تشخص الهيولى بفقر
ذات الصورة لا بتخصيتها وتشخص الصورة انما هو بالهيولى التخصية لا بالهيولى بما هي هيولى اذ
لا تعقل هذه الحال بدون هذه المحال والا لقام بقاء الحال مع تبدل المحال بل هذه شاكلة الهيولى
بالنسبة الى الصورة فان قبل اذا عدمت الهيولى فتعدم الصورة فصدقنا ان كل واحدة منهما يرتفع برفع
الاخرى فالاحقية لاحدهما في تقويم الاخرى بعكس قلنا بمعنى انه لا ترتفع الهيولى الا وقد سبقه
ارتفاع الصورة كما ان البناء لو حرك الفناء فليس عدم حركة الفناء علة لبطلان حركة البناء لا بمعنى

ان تبطل حركة المفتاح الا وقد بطلت حركة البناء اولا وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات نعم التلازم
المتكرر من الجهتين بين العلة التامة ومتمها الاخير وبين المعلول في الرفع والوجود انما يكون بحسب
الزمان لا بحسب الذات اذ العلة متجنسة رفعا ووجودا بالمعلولية والسبق والمعلول باللازمية و
اللحوق وان كانا في مرتبة واحدة بحسب الزمان آنفا وتحققا والله اعلم بالصواب **فصل**
في المكان لما فرغ عن تحقيق مهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشرع فيما هو
المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبدء بما هو الاشهر منها وهو
وقوعه في هذا المكان فحقق اولا مهية المكان في هذا الفصل واثبت بعد ذلك في الفصل التالي
لهذا الفصل ونحن نبدأ بين اولا كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق مهية المكان فنقول الاكثر
المتهم بالمكان اما ان يكون جزءا من الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هيولاه او صورته و
ان لم يكن جزءا ولا شيئا مما يجب ان يكون مساويا له فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن بعد ما وهي امتداد
المتمكن قبولا واما ان يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه وان كان بعد فهو اما ان يكون موجودا او موهوما
فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب لما كان الاشكال في مهية المكان في بابه بعد ما
خصصها بالذكر فقال وهو اما الخلاء اي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا او
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم انه لما كان للمكان امارات
اربع فصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا وهي نسبة الجسم اليه بالفظرفية وما في معناه
وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في واحد منه واختلافهما بالجهات فنقول
لا يجوز ان يكون المكان امرا غير متقسم ولا ان يكون متقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم
في النقطة او الخط فهو اما متقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز
ان يكون خلاء في الممكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطح مع بقائه بحاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون
مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما يليه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين
ومن تابعهم وعلى الثاني يكون المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو اما ان يكون امرا موجودا
او موهوما اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد

عن المادة من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويتصور منه البعد المفطور واما الثاني فهو مذهب
المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا موهوما موافقا للجسم في المقدار والتناهي يشغله الجسم ويملأه
على سبيل التوهم ولما كان مذهب المشائين هو المختار عند المصنف اراد ان يتشرع في هذا الفصل فقال
بعد ما ردده بين البعد والسطح بحسب الحصر الاستقرائي حيثما يتصور شيء سواهما وجد له اما ان
للكان فالاول اي البعد مفطورا كان او موهوما باطل فتعين الثاني وهو السطح المذكور وانما قلنا انه
باطل لانه اي المكان لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل
من شقي الثنائي باطل فكذلك المقدم اما انه لا سبيل الى الشق الاول من الثنائي لانه يكون خلاء اقل من خلاء
فان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان فيكون مقدارا او
ذا مقدار واستحال ان يكون لا شيئا محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف المأخوذ مع
تلك الصفة فامتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فبطل مذهب المتكلمين واما انه لا سبيل الى الشق الثاني منه
اي كون الخلاء بمعنى البعد المفطور فهو لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل
والامر بالتجرد عنه لان الحلول وعدم الحلول ليسا من الامور التي تعرض للاشياء الا امر خارج عنها كما يحكم به
الحدس الصحيح واذا كان البعد المكاني لذاته غنيا عن المحل فاستحال افتقاره بعد وحلوله فيه هذا خلف
لان البعد المادي حال في الاجسام وهذا تمام اذا ثبت كون البعد مقسما لنوعيته ولم يبرهن عليه بعد
قبل لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا بالوجوب تناهي الابعاد فيلزمه تشكل في الوجود وهو
لا يمكن ان يحصل للامتداد البعدي كونه متناهيا لان يفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق
المادة والمفتدر خلافه اقول فيه بحث لانا ذكرنا سابقا حكمة العين من ان في كون الانفعال كذا من
لواحق المادة نظرا لان الثابت بالدليل هو ان الانفعال المخصوص الذي يكون بالانفصال الامكاني
من لواحق المادة لا غير والجسم قد يختلف اشكاله عن غير انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب الهيئات
المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما سيظهر لك وجهه وكانه انحصر عنده طرق اثبات الهيولى عند في مسئلة
الانفصال والاتصال بلا انا نقول الانفعال المستدعي للمادة كما مر مرارا عبارة عن قبول الشيء
حالة موسومة بقوة استعدادية تبطل تلك القوة بطريان تلك الحالة وبالجملة العوارض المفارقة
تما يجوز حصولها في كل شيء الى كون ذلك الشيء ذا مادة بخلاف اللوازم والا لكانت المفارقة

ايضا ذات وابعاد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها اذ تفرد هذا فنقول كون البعد متشكلا انما في
تجرده الا اذا كان متشكلا من العوارض التي يمكن تجددها او زوالها وهو ممنوع من الدليل الذي اقمتم
على نفي كون المكان بعدا موجودا كما هو مذهب اظهر لان لو كان بعد المكان لخاصية الكمية الانفصال
وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاصية اما ان يكون له لذاته او لامر حال او قائم به محل له فعلى الاخيرين
يلزم كونه بعدا للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلف لفرض تجرده عن المادة وعلى الاول
يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره واما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال
ما دام ذاته موجودة واما الثاني فلتجرده عما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل
متصل يقبل الانقسام هذا تلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء وليس لقائل ان يقول القول بان ما لا مادة
له لا يقبل الانقسام الانفصالية غير مسلم عند اصحاب هذا الرأي لان الجسم يقبل الانفصال وكل مادة له عندهم لانا
نقول قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال وسائر الحوادث سلم الثبوت عند الجميع سواء كان له
القابل نفس الجسم او جزءه ولا ان نقول لانهم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم عندهم متصل
المتصل بذاته القابل للانفصال الا انا نقول مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب وفساده يلزم كون الخلاء
ملاء بواسطة كونه قابلا للانفعالات والحوادث من الفصل والوصل والتناهي والتشكل وغيرها اذ لو
كان بعدا يلزم تداخل الاجسام والاعتذار بكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لان القابلين يجب
بالبعد بكونهما المادة راسا كما وقع لبعض الاعلام بل لما انه لو لم يكن هو وان امتناع تداخل الجسمين انما
ان يكون لتمانع بين المادتين بين الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما
مع كل واحد منهما اما التمانع بين المادتين فهو انما لذاتهما او لتمانع البعدين فان كان الثاني فيكون
البعدان هما المتمانعين عن التداخل لا ذاتا المادتان وان كان الاول فذلك باطل لان الجسمين
المنفصلين اذا اتصلا فصيرهما ذاتا هما واحدة واما التمانع بين ذات المادة والبعد فهو ايضا محال لان
المادة ذاتها تأبى البعد وتقتضيه وتبرهن عليها في كل وان ما فعت بعدها فالمانع هو بعدها لا
نفسها فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فقد كان من
جهة البعدين فقد ثبت ان طبايع الابعاد يأبى عن التداخل وبموجب المقاومة والتحي واجبا يلزم على
تقدير كون المكان بعدا تناهي الامكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الاخر

الآخر فيصح ما يلزم من امكان تقاطر في ذات الحركة الا بشرط ترتب الامكنة الغير المتناهية بحيث يتساوى
لها امتناع الجسم فيها لانه ملزوم للبعد المتناهي للحركة وملزوم مساوي الشيء مساوٍ لذلك الشيء وهذا هو
ايضا يتوقف على ان البعد جهة نوعية وايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت عملية متحركة على محيط
دايرة من الرحى حركة مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا معارض بالجوت المتحرك في الماء
على ما سيجيء واعترض اصحاب الخلاء على القائلين بالجهة للمكان بوجوه منها تضاد الحركة للاحكام
لحركة الساكن وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الربع الهابة متحركا لتبدل الامكنة دون
ان يكون المحمول بالكرباس والمحمول في المضمدة متنقلين من بلد الى بلد ساكنا وكذا الجوت المتحرك
في الماء حركة مساوية لحركة جهته وسرعة لعدم تبدل الامكنة وفيها ما اورد الحكيم ابن الهيثم من بقاء
المكان مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة المكان بظهر
الاول في الزق المملوء ماء او هواء اذا نقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثاني في القمقمة
المدفونة مرة والمبسوطة اخرى لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة وفيها عدم عموم الممكنة
مع حكمهم بان لكل جسم مكانا وفيها عدم وجود ما هو المطلوب الطبعي للاجسام الى غير ذلك وفيها
وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب من اراد الاطلاع عليها وعلى سائر الادلة والمباحث
المذكورة في هذا الباب من اصحابهذين المذهبين فليراجع الكتب المبسوطة واكثر الايرادات على
كل من هذين المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط الخلو
عن جميع ما يرد على القول البعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح والمراد عن مفهوم العرف لانه
اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز لا السطح الباطن منه **فصل** في الحيز كل جسم اثبر ما كان
او اسطقسا فله حيز طبعي يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلين بالجوهر
الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه الجسم كما هو في
العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى السطح الباطن منه ومن الوضع فان الجسم
المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما في جوفه فربما وقع في عبارة بعض
المحققين انها عندهم واحد فالمراد كونها واحدا فيما له مكان كالسوى الجرم الاعظم وهو لا ينافي الاجتهة
كما توهم وذهب بعضهم الى ان المكان بما هو مكان ليس طبيعيا للجسم من الاجسام اصلا سواء كان بعدا

عريا او سطحا اما على الاول فلتشابه اجزائه في الماهية والحقيقة كما يشهد به النظر الحكمي فلا اختصاص ليعتبر جواز
بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون بعض واما على الثاني فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت
فيما بين الماء في اي موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم ام لا وان تتحرك الارض بطبعها
لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء والاول منهما ظاهر البطلان فكذا الملزوم بل المطلوب
بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض فالارض مثلا تطلب مكانها الذي
هي فيه لانه تحت جميع الممكنة والماء يطلب ان يكون محيطا بالارض بكلية بشرط ان تكون الارض على
مركز العالم لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر كما لو نزع الجسم على وفق ما يقتضيه طبعه والاولى
ان يقال اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثير الامور الخارجة عن ذاته لنا لا نريد ان رد القوا
وان كان ممكن الافراض بحسب الذهن لكنه جاز ان يكون محالا بحسب نفس الامر فلا يصح الاستدلال
به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان في حيز معين
لامحالة وذلك الحيز الذي حصل فيه حينئذ اما ان يستحقه الجسم لذاته او لغاية كان وجود العارض
الشويدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا
والاول باطل لانا نفرضنا عدم جميع القواسر على التاويل المذكور فتعين الاول فاذن انما
يستحقه اي يستوجبه بطبيعته الاجسامية المشتركة والجهولاة اذ ليس شانها اقتضاء شيء مع انها في
الحيز تابعة للجسمية وهو المطلوب فان الفاعل اذا لم يمكن فرض عدمه مع فرض وجود مفعوله
لكلك قد علمت فيجب التلازم ان فاعل الاجسام جوهر فلما نسبته الى جميع الاحياز نسبة واحدة
فلا يتاتى ان يتسبب الاحياز المختلفة الى امور مختلفة داخلة في حقايق الاجسام وما هي الا طبايعها
التي هي صورها النوعية اقول وبما ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول الجسم في المكان لما كان
من الاعراض اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فلا تاثير في حصول الجسم في مكانه من تمة تاثير
الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجد في مكان لا محالة كيف وقد علمت ان التلازم بين شيئين
يوجب استناد احدهما الى الاخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان لاستدرد
واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان لجسم حيزان طبيعيان فاما ان يحصل
فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شيء منهما والكل مستحيل اما الاول فظاهر واما الثاني فاشار

اليه بقوله فاذا حصل فاحدهما وخلع مع طبعه فاما ان يطلب الثانى او لا فان طلب الثانى يلزم ان لا
يكون الجزء الاول الذى حصل فيه طبيعيا لان طلب الذى لم يحصل فيه هرب عن الذى حصل فيه و
الهرب عنه طبعا لا يكون جزءا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هذا خلف وان لم يكن طالبا للثانى
يلزم ان لا يكون الثانى طبيعيا لان جزء المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هذا خلف
واما الثالث فلا تتحيز حينئذ ان لم يكن على بعضهما او كان عليه لكن بتوسطهما يلزم ميله طبعا الى جهتين
مختلفتين وهو محال وان وقع منهما فى جهة يميل الى جهتهما طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم
الثانى ولقايل ان يقول نالو توهمنا النار فى مركز الفلك بحيث يتساوى نسبة جوانبها الى المركز
فيلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا الجزء طبيعيا لها بيان الملازمة اذا لو لم يكن ساكنا بالطبع
لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا اختصاص لجهة هفت واجاب عنه الشيخ فى الشفا بانه يجوز
ان لها سكونا بالقسر لانها كانت تقتضى ان تنبسط عن الواسطة الى الجهات بالسوية ولا بد من تجويف فى داخلها
والتجويف اما بتحقق الخلاء او بدخول جسم فى داخلها والاول ممتنع والثانى لا يمكن الا بتفوذ الهواء
المحيط بها او غيره فى ذلك والتفوذ لا يتاتى الا بالحركة فى جهة دون جهة مع فقدان المرجح لان هذا البناء
فى كل جهة هذا تلخيص ما ذكره قدس سره وهذا عجيب جدا فان الطبع يقتضى امرا صار غير ممكن لعارض عرض
فاذا ذهب ذلك الى حكم غريب ونحن لا ندرى استحالة هذا العارض ولا منعها انتهى واعلم انه كما لا يكون
لجزء البسيط مكان الا بعد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط بل وقع التجزية فى الممكن ووقع الجزء
فى المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل فكذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول التركيب اى التركيب
امر يعرض بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثم ومن
اقتضائه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب هذا ثم ان التركيب حيث لا يقتضى زيادة فى
التجسم فلا احتياج فيه الى مكان زايد على ما كان للبسائط فامكنة المركبات هى امكنة البسائط
بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط واحد لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحدا لان حكما يقتضيه
الغالب من اجزائه ان كان فيه غالب وبالا تما مطلقا او بحسب جهة المكان او ما اتفق وجوده فيه فانا
نساوت الاجزاء فيه وتجاذبت هذا ملخص ما اورده افضل المحققين فى شرح الاشارات واعترض
عليه المحاكم بوجوه منها ان قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو

البعد

البعد المفطور او الخلاء وان كان هو السطح الباطن لجزء مكان الجزء جزء مكان الكل لان جميع الصور
فان شيئا من مكان التدوير الذى هو جزء الفلك ليس جزء من مكان الفلك صلا اقول هذه
المواخذة كالمواخذات اللفظية فان غرضه قدس سره ان مكان الجزء ليس امرا خارجا عن مكان الكل
اذ هو بصدد رفع الحاجة عن اجزاء البسائط عن مراكزها الى امكنة البسائط ومنها ان القول بان
التركيب لما كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لزم وجود الخلاء منظور
فيه لان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا يلزم الا وجود الخلاء للمكان
مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد تحقق البسائط بعد تهيئها بالطبع او
كان لمكان سوى امكنة البسائط يلزم الخلاء فى تلك المرتبة وتحقق الخلاء مطلقا مستحيل عندهم فى
اى مرتبة كان كما يظهر من تفهم علية الجسم الحاوى للعموى فى اثبات العقول ومنها انه لم لا يجوز
ان يتمكن فى ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء اقول لما كان تحقق القسر فى
كل مرتبة بعد تحقق الطبع عاد المحذور المذكور وحد عاد ومنها قوله واما مكان المركب ما يقتضيه
غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التى للمركب
مقتضية لحصوله فى مكان المغلوب فربما تفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما كان ثقل الذهب
ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه مجردا احتمالا
بعيدا عن التحصيل كما يحكم به الحدس الصحيح لا يقدح فى اصل المقصود ومن عدم احتياج المركب الى غير
امكنة البسائط ولا يخفى ان ثقل الذهب ان لم يكن لثقل اجزائه الارضية لكن فصل الصورة ينبغى
ان يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية فكثرة الاجزاء الثقيلة المندمجة الذهب تناسب بدايتا
لمدخل فى افادة الصورة ذلك الثقل البتة **فصل** فى الشكل ولما علمت معناه فلا حاجة الى
الى ان نعيده ولما كان الشكل من الاحوال التى تعم الاجسام كلها ذكره ههنا فنقول كل جسم فله
شكل طبيعى لان كل جسم متناه وكل متناه متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعى فكل جسم فله شكل
طبيعى اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل فلما مر ايضا فلا حاجة الى قوله
فلانه محيط به حد واحد او حدود فيكون متشكلا وانما قلنا كل متشكل فله شكل طبيعى لانا لو فرضنا
ارتفاع تاثير القوا سر بل الامور الخارجة عما يتم به قوامه لكان على شكل معين لكونه على تاهب نحو

وذلك الشكل اما ان يكون لطبعه سواء كان بلا وسط او بوسط مستند اليه او لقاسر لا سبيل الى
الثاني لانا نفرض عدم القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المطلوب فان قيل كما ان الفلك لا ينفك عن وضع
معين وعندهم انه لا يقتضي وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعيا
للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو
تمام المقولة انما يحصل بسبب امر خارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلقا ولا
معينا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعا معينا واما الشكل المعين فانه حاصل للجسم مع قطع
النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة
في المادة الواحدة لا تفعل الا افعالا متشابهة واتفاق البسائط في الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها
في الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل لكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها
ولا يجوز مع ذلك اسنادها الى الجهة المشتركة لانها من حيث هي معينة متأخرة عن المقادير المختلفة
باختلاف الطبايع فلا بد من اسنادها الى هذه الجهة وههنا شيء اخر وهو ان البسائط وان اشتركت
في اصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة نحالفا نوعيا كما بين
في موضعه فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع وما هي الا طبايع تلك الاجسام التي هي عين صورها النوعية
واعلم ان طبيعة الارض تقتضي الكروية وتقتضي الكيفية الحافظة لاي شكل كان ولا منافاة بين هذين
الاقتضائين بل الثاني مؤكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل انها صارت مقسورة بالاستيلاء
المحاربة كالرياح والامطار والسيول ولما ازالت هي عنها الشكل ولم تزل اليوم تصارعها لتوسطها
حافظة للشكل القسري ومنعت عن العود الى الشكل الطبيعي فعرض من ذلك كونها مقسورة من جهة
مطوعة من اخرى كالمريض الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي قد عرضت طوبته سبب القاسر حرارة توجب
فساده واعلم ان اختلاف الافلاك التي لا نكر فيها كوكب وتدوير وخارج في الشكل لاجل التقرير كذا
الاختلاف المتمم خبر لاجل اختلاف وقر وخلط ليس سبب القاسر لعدم تأثير الفلكيات على رأيهم ولا سبب
صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بل سبب الصور المتعددة والفعل كما
يختلف باختلاف القابل كذلك يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت
كرية شكلية لكن اتصلت به صورة اخرى اقتضت كرة اخرى هي كوكب وتدوير وخارج فحصل الشكل

اختلاف في العرض وتعدد الصور ليس بمقصور على اختلاف المواد او اختلاف استعداداتها بل يجوز ان
يكون ذلك بسبب اختلاف المواضع فكما جاز ان تتصل ببعض المركبات صورة كاملة يجب فطرتها الاولى
لاسباب تعود الى العقول الفعالة او صورتها النظام على الوجه الاشرف الاتم قال صاحب الحاكمات
ههنا اشكالان احدهما ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد ان تسري
في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة للخارج مختصة به فيكون فيه الصورتان النوعيتان
وهو محال وجوابه المنع عن استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول
الحق في الجواب ان صورة الفلك وكذا صورة ما ارتكز فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم
ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو
المجموع لا بكل جزء من اجزائه اذ صورة الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصور صنفان صور
تقوم بمواد الاجسام سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور
لا تقوم بموادّ الاجسام بل قوامها بذاتها ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة اثيرية صورة مجردة
هي ذاتها وبها تحصل مهيته فلا يكون له صورة اخرى مطبعة فان ذلك كما قاله المحقق الطوسي
شيء لم يذهب اليه ذاهب اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين وقد صرح هذا
العلامة بان القوة المنطبعة فيها كالخيال فينا فكيف يكون صورة جوهرية لها واما ما افاده في الجواب
من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات فمما لا يخفى
اذ يلزم حينئذ ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا
نارا وياقوتا وصور العناصر في المركبات العنصرية وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى
سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان بيانه ان المركب العنصري
كالياقوت مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة بالمهية والوجود واجزاء
متباينة بالمهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية انما هي سارية في جميع تلك الاجزاء
المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية لا في كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط
من النار او الهواء كيف يتأتى له استعداد قبول الصورة التركيبية وقال ايضا والاخرانية توكان

في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلايكون بسيطا اقول وبما قررناه ظهر لك عدم
ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب به عنه من ان معنى تركب الصور والقوى ان يكون
لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى ان كان لربع جزء ان كان لربع قوتان وليس الامر في الفلك
هكذا لان احد الصورتين سارية في الجميع والاخرى مختصة بالبعض ثم قال والاحران الصورة
التي تتعلق بمجموع الفلك وتوجد سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتمان افرادا من
نوع واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخص اقول وجوابه
ان كل واحد من المتممين ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء لجملة الفلك فلا يجب ان يكون له
صورة مستقلة ولذلك لم يكن كرة مشابهة للثمن كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة
مختصة تخرج نفسه بها الاوضاع من القوة الى الفعل لتنشئ بعدها المفارق كما هو المقرر عندهم
واما الخارج فهو من حيث كونه جزء من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن لحركة خاصة ولا مبدء
حركة خاص من الهيئة المذكورة واما من حيث كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة خاصة
نوعية تكون مبدء لها وهو من هذه الحيثية مباين بالحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا لا يلزم في
شيء من الصورتين تعدد افراد المبدع واعلم ان فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها و
اوضاعها المختلفة التي يلاحظ في كل منها منفعة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور
تنتهي بالمصور فحتى احتج الى تجشم اعتذار لدفع لزوم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات
متعددة على ما فصل في موضعه فان كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الترصيف المحكم والتقن
الانيق الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات مناصفها يستحيل صدوره عن شيء عديم العلم و
الادراك وهو ظاهر ولا عن النفس ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس لا تحدث
الا بعد البدن واما ثانيا فلانا الان عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها واوضاعها
واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين فيما سبل ان تكوننا بعد الموت
واما ثالثا فلانا الان عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من صفات ابداننا فهي ابدا
الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذه البنية فثبت ان كل اشكال الابدان
وخالقها مدبر حكيم قاهر عليم بواسطة الملئكة الموكلين على عالم الاجرام كما هو راي اساطين الحكمة

واتباع افلاطون ومن قبله من اصحاب المعارج والارتقاء الى الملكوت الاعلى **فصل في الحركة**
لما كان الحركة من الاحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل له تقابل
العدم والملكة اراد البحث عنهما في هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما على تصور
ماهيتهما وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على
تعريفها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج او ليس بتدريج اشارة الى ان تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة
وتوضيحه ان الوجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالمبدء الاول تعالى وتقدس او من الملئكة او
بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى
في كونه موجودا او في كونه بالقوة فيكون الوجود او القوة حاصلا له وغير حاصل له وهذا محال
ومن شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذا لم يمنع الخروج اليه فلا قوة عليه في
ذلك الخروج فقد يكون دفعة فتكون تدريجا وهو المعنى الاعم بعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح
وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على التدريج وهذا لا يمكن الا في اربع منها كما سيرد
عليك وطعن المعلم الاول في هذا التعريف بكونه متضمنا للدور اذ معرفة التدريج وليس الا التوقف
على معرفة الزمان وكذا اللادفعة ماخوذة في حدها الدفعة الماخوذة في حد الان الذي هو
عبارة عن طرفي الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة
واللادفعة والتدريج لها تصورات اولية لا عانة الحواس عليها فان الجاهل ان تعلم الحركة بهذا الامر
ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والان اللذين هما سببا هذه الامور الاولية التصور واستصوب
الامام الرازي في المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لما قبل من انه لا يمكن تعقل التدريج بدون
تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور التدريج بديهي او لا اذ لا يكون تعقله متوقفا على تعقل الزمان
غير مسلم وان توقف ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانتقال
على امر ممتد غير قار الذات لئلا ينقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي تقع في آنات متعاقبة
بتوسط بين كل اثنين منها زمان وليست بحركة والمعتمد على هذا الوجه هو الزمان واجاب عنه
بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان لوجه ما بديهي وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل

واحد

واحد منها فى تحديد ماهية الاخر فلا دور وورد ذلك بان تحديد الزمان يتوقف على احد الحركة على وجه
الاتصال وهو غير بديهى وقد علم لزوم احد الاطباق فى تعريف الحركة على ذلك الحقيقة الاتصالية
فالاولى ان يقال ان المأخوذ فى تعريف الزمان انما هى الحركة باتصالها بحسب المسافة والمأخوذ فى
تعريف الحركة انما هو الزمان المتد المتصل بنفس ذاته لان التى قصد تحديدها انما هى حقيقة الحركة
بحسب اتصالها التى لها من قبل الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط
الشئ بين المبدء والمنتهى بحيث اى حد يفرض فى الوسط لا يكون ذلك الشئ قبل وصوله ولا بعده
فيه بخلاف بعدى الطرفين فهذا هو صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود
التوسط اذ كون المتحرك متوسطا البتة لا تتحدد حدود بل لامر على الصفة المذكورة ثم ان ذلك
التوسط وان كان بحسب ذاته واحدا شخصيا مستمرا الكن بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية
بالفرض مما يقبل انقساما بغير نهاية لتحدد حدوده بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة فهو
مستمر بحسب الذات غير مستمر بحسب النسبة الى تلك الحدود وتكاثر كل حد فى المسافة المتصلة وكل
نقطة فى الخطين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوة فكذلك كون كل من هذه الاكوان لا يكون الا
بالقوة فهذا اللفظ من الحركة وجودى من مرتبة القوة ومحوضة الفعل فلذلك وسمها بانها كمال اول للمتحرك
بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبانها ما يحصل من الاول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبة الحدود
المسافة وهو امر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر هو الحركة
القطعية والاول الحركة التوسطية والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك النقطة المتحركة
مخروطا ما على سطح يرسم بحركته وبسيلانه على ذلك السطح خطا ما فقد يعرض للنقطة تماس مستمر
يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط تفرض فيه نقط متوهمة ليس شئ منها فاعلة له او اخر قابلا
متأخرة عنه بقبلى الحركة شئ كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشئ كالنقطة الفاعلة للخط
وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقطة المفروضة فيه التى لم تفعله بل تأخرت عنه وهى الاكوان
المفروضة بحسب تفارض حدود المسافة وفى الزمان ايضا شئ كالراسم يقال له الآن السيال وشئ
كالمرسوم يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها الآن بالمعنى الاخير وفى
كل من الامور الثلثة فى كل واحد من الاشياء الثلثة ينطبق على نظيره فى الاخرين وليس الباقى منع

المتحرك الا الواحد المستمر من كل منها ضرورة انه لا يكون مع المتصل خط المسافة اذ فارق خطه ولا الحركة
بعض القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما يكون معه من القطع المتوسط ومن
المسافة القطرا وما فى حكمه ومن الزمان المتد ذلك الان واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك
حاله بعينها حال الحركة فى تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها
مع استمراره فيه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كان شئ يمتد منطبق على المسافة
ونقسم من حيث انه وصل الى حد بعد لقبه من حيث انه قطع المسافة الى ذلك الحد واما السكون
فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود الذى هو
بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذى لجهة قوة وفعل لا يمكن خلوه
عنهما جميعا كالجسم لقابل ان يقول ربما يعين انا فى زمان الحركة فقول الجسم اما ان يكون فيه
متحركا فيقع الحركة فى الآن ويلزم باذا جزء غير متجزء من المسافة المطابقة بهما وهو محال وساكنا فلا يكون
الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة بانصال المسافة هذا خلف من الاجزاء الغير المنقسم فيخلو
خلو الموضوع القابل ضمنا جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون فى ذلك الان متحركا ولا ساكنا لان كلا من
الحركة والسكون انما يتحقق فى الزمان لا فى الآن لا يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة فى الان كان متصفا
فيه بسلب الحركة عما من شانه الحركة وايضا فح يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيضين
لانا نقول فى الجواب عن الاول ان نفس الحركة فى الان هو عدم الحركة فى الان على ان يكون فى الآن
قيدا وظرفا للمنفى اى الحركة لا للنفى اى عدمها وعن الثانى بانه لا يلزم من عدم تحركه وسكونه
فى الآن خلوه عنهما فى نفس الامر اذ الحركة فى الآن اخص من اللاسكون ومما يساويه فانتفاؤهما
لا يستلزم انتفاء مساوى اللاسكون لتحققه بالحركة لا فى الآن والحاصل ان الزمان احد ظرفى
الاتصاف فنختار ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة فى الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة
او السكون نقول انه لا يقع شئ منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما
اعلم ان الحركة لما كانت عرضا قائما بما يتحرك فلا بد له من قابل وفاعل اما القابل لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا
حتى يعرض له الحركة وهذا الثابت اما ان يكون امرا بالقوة فقط او ذا جهتين فالاول محال اذ العرض
لا بد له من موجود بالفعل وكذا الثانى لان ما بالفعل مطلقا قد حصل لجميع ما يجب له بكل لم

منتظر اصلا وما ليس فيه منعه ما بالقوة لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئا لم يحصل له بعد
وايضا فان الحركة امر طارئ على الشيء ويجب ان يكون ما يعرض له شيء متجدد مشتملا على القوة والامكان
على ما سيجيء فلا يكون بالفعل مطلقا فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون
الحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيجب ان يكون
امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشير اليه بقوله وكل متحرك فله محرك غير جسمي اما ما يتحرك بالسبب
من خارج مثل المدفوع والمجذوب فالامر فيه ان حركته من جهة امر خارج عنه ظاهر واما الذي
لا يعرف له محرك من خارج فهي كونه متحركا من غيره يحتاج الى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة
نختار منها ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف هو بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا لعلة غير كونه
جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب لكون بعض الاجسام
كالارض مثلا ساكنا فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنسا للانواع
المختلفة فلك ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا ان البياض لو كان اللون الذي بياضا
بياضا لذاته لكان كل لون بياضا وليس كذلك فحينئذ يكون اللون بياضا يحتاج الى علة وهو محال
نقول نفرق بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في الاشياء المركبة يكون
امرا مجردا عن جنسية وبوجه بحيث يصير نوعا حقيقيا لا انفصال من الفصول بل النفس طبيعته وذلك
لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء اخر كالانسانية والفرسية
وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام بشيء داخل بل بامور تضاف اليه من خارج وهو
بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانهما مركبة منه ومن شيء اخر بل يكون ما ذكر
فيكون نوعا حاصلا لان حقيقته قد تمت وتحصلت في الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية
الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جسما بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط
ان لا يكون غير هذا ويكون واحدا هكذا فكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون مراعا في جسميته لانها
يراد بها يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة
وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان تقرر هكذا لان
الالوان تتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء اخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد

في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما فقد بين ان الجسم يلحقه علل في
اليبوسة ثم جعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم لا فصول في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه
لو تحرك الجسم من ذاته لما امكن توهم امر في غيره فيجب بطلان حركته وان كان ذلك هو
السكون في حيزه او حصول ما هو المطلوب بالحركة اي مطلوب كان وبطلان التالي ضرورة يوجب
بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا لو تحرك جسم ما مجرد جسميته فلو لم يكن له في حركته
مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها والاول يوجب التوجه في حالة واحدة الى الجهات
المختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ايضا محال وان كان له مطلوب
يجب سكونه والا لكان المطلوب بالطبع مستديما وكالطبع والتالي بطلانه لان لا يكون متحركا لذاته مستديما
زوال ما بالذات وقد فرض كونه كذلك هذا خلف فالمقدم مثله واقول فيه بحث اما اولا فلعدم انحصار
هذا الوجه المطلوب لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم في غير الجسمية بل بطبيعته وهو على
حالته الطبيعية بل الاولى ايراده لنفي كون شيء من الحركات ملايما الذات الطبيعة بما هي هي واما
ثانيا فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما في الافلاك مثلا
فلا يلزم من الخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون ممكن الحصول انما يلزم سكون الجسم عند حصوله ان لم
يكن له مطلوب اخر واما اذا كان فلا جواز ان يسكن له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه
شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر يحدث دايما وكل
حادث فله علة محدثة فهي الحرك وهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل لان المحرك من
جهة ما هو متحرك مفيدا لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز
ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا ومستفيدا ولا ينتقض هذا بمعالجة النفس ذاتها اذ
المعالج النفس من حيث ما لها من الطبائع وملكة المعالجة والمستعلج هي من حيث هي ما لها من المرض
واستعداد قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض متعالج فموضوع التاثير
والتاثر مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة وهي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه
الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة و
هما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المصنف والا لتقدم التقسيم باعتبار الفاعل لكن المصنف

وقد مر التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار معقولة يقع فيها الحركة ومعنى
كون الحركة واقعة في معقولة هو ان يكون الموضوع في كل آن فرض من آنات زمان تلك الحركة فردا من
تلك المعقولة مخالفا للفرد الذي يكون له فان اخر منها مخالفة نوعية او صنفية وقد يعتقد انها عبارة
عن تغير حال تلك المعقولة المعينة وهذا بط لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون
الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها كانت ناقصة والزايدة
ليت بعينها الناقصة ولا يتأتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء اخر فان الذي ينضم
اليه ان لم يكن سوادا بل يكون شيئا اخر فاشتد السواد في سواديته بل حدثت فيه صفة اخرى وان
كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل اخر بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او اثرهما
وهو محال واتحاد الاثنين من السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا او انتفى
احدهما فقد علم ان شدة السواد ليس بقاء سواد وانضمام اخر اليه بل انعدام ذات الاول وحصول ذات
اخر اشد منه وههنا بحث وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكر يلزم ان لا يتحقق
حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد اخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل
وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصارها الا بتناهي من الموجودات المترتبة بين حاصرين وهو محال
ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى
انا نأخذ آن فرض لو انقطعت الحركة فيه لتلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بأنا
نلزم ان لا يكون للمتحرك الا آن واحد في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل
واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد
وذلك التوسط حاله بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك
الاعراض والتوسط فيها وانما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان
ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في العين مما احاط ببر جسم في كل آن فرض
فالضرورة له بين بالفعل والا لزم الخلاء وهو قبيح وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية
فيلزم ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست
منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد زمانية هي معيا السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة

على الحركة بمعنى القطع بل هي عنها على مذهب بعضهم فحينئذ يكون المتحرك ما دامت الحركة باقية
فلها اصلا انها فرد واحد زماني متصل غير قار هو مدة ما لعرض من مضمن لجميع الحدود التي مرت
للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود اليه نسبة النقط الى الخط والخطوط الى
السطح فالفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا وانما الافراد الآنية والآنات
التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه هي حصولها بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك
فيها ولا تتالي الآنات والآنيات ولا انحصارها غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد واحد لذي
منها في حال الحركة فضلا عن تشافع الآنيات منها او كونها غير متناهية وما قرراه وبيناه فانه يثبت
ويتحقق عند البصير الحاذق وجود الحركة القطعية التي هي ذات هوية متكممة اتصالية منقسمة
انقسام الى الا نهاية من الاجزاء المتشابهة في الحد والاسم سواء كانت عين المقولة التي وقعت فيها
الحركة او غيرها والا بتناهي وجزء اخر مذكور في الخامسة الملكوتية بيانا ان المتحرك ما دام كونه متحركا له
باعتبار الحركة التوسطية حالة تختص به طرفا غير منقسمة متوسطة بين المبدإ والمنتهى وهي ليست
منطبقة على شيء من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها الا
الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود فلو لم يتحقق
في الخارج الا الحركة التوسطية يلزم ان لا يتأتى المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون لا محالة ينتقل
من حد الى حد اخر بلا مواقاة فقد من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء
غير متناهية تفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود مدركة وجميع الخطوط
وجميع المقادير متروكة وهذا اشد انحاء الطفرة حيث تقع في جميع اجزاء المسافة ولا فيرتفع
بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلانتقاضه فيما اذا فرض نقطة كرسي مخروط مماسة على خط
من سطح فلا محالة تلاقي تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط
لانقسامه وعدم انقسامها فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فلانه
وان سلم انه لا مواقاة بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة في كل آن فرض من آنات زمان الحركة لكن لا
نسلم انه لا مواقاة لها في ذلك الزمان فان ملاقاة الغير المنقسم مع المنقسم وان استحال في الآن لكن
لا يستحيل في الزمان وهذا كما ان الانطباق الآني لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير ولكن

الانطباق الزمانى بينهما تماما يمكن بل يتحقق وامّا ثانيا فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة المتصلة
لما كانت كنسبة القطرة الى الدلو والشعلة الجوالة الى الشئ المتصل المستقيم او المستدير فلو لم يكن لها
الا مواد الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن ما يفعله ويرسمه متصلا واحدا بل اشياء اخر منقسمة
منفاصلة سواء كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا فظهر مما ذكرنا انه مع قطع النظر عن وجود
الحركة المتصلة وعدمها يجب التحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع اجزاء المسافة وحدودها
فموافاتها اليها دليل على وجود المرسوم من الحركة بدل على وجود الراسم منها اعنى واهلم انه يجب
علينا ان نذكر بعضا من الشبه الواردة على ثبوت الحركة الاتصالية في الخارج مع وجوه انحلالها لئلا
يكون عليها غبار ظلمة كثيرة من الشكوك الواردة على اتصال الجسم يبتنى عليها فيما بعد فاعلم ان
كما وعدنا في اوائل الكتاب فيما ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة تمامها واذا وصل اليه
انقطعت الحركة والجواب ان امتناع وجودها في آن الوصول الى المنتهى وكذا في كل آن من الآنات سلم
ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا الآن رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى القطع انما توجد
في زمان نهايته آن وصول الجسم الى المنتهى فان قبل الحركة بمعنى القطع لا يتصف بالوجود العينى قبل
الوصول الى الغاية ولا حال الوصول اليه لما مر ولا بعده كما لا يخفى فلا يتصف بالوجود العينى قلنا ان
اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية انا قبل الوصول اليها فالمراد بيد المذكور غير ما مر وان اردت
بما تقدم من ان يكون انا او زمانا الخبر ان بعضها موجودة في بعض زمان هو قبل ان الوصول الى الغاية
وطرفها موجودة في ذلك الآن وكل جزء منها في جزء من ذلك الزمان وفيه تامل سيظهر لك
ومنها انه لو كانت الحركة المتصلة القطعية موجودة يلزم من اتصال الماضية منها بالمستقبلة
اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم في الحال اى الحد المشترك بين
الماضى والمستقبل فالحركة التى في الماضى ايضا معدومة ومتبعد اللغة وان اريد بالمعدوم مطلقا
فلا تتم ان الحركة المستقبلة معدومة في الزمان المستقبل الذى يلزم ليس الا اتصال الكائن في الآن
الماضى بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما موجود متصل واحد يتحقق
في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضى من الحركة لو كان
موجودا فاما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف المضى فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما

اذ لا معنى للمضى الا الانقضاء وان كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور يلزم ان
يكون موجودا في آن فما لا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في الماضى وعليه يقاس مقارنة الوجود
للاستقبال والجواب ان الماضى من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس الى الان لا في نفس الزمان
الماضى ولا بحسب الواقع مطلقا فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الان ولا يسلب عنه الوجود
المطلق فالآن انما يكون ظرفا لسلب وجوده فيه وليس ظرفا للحكم بسلب مطلق الوجود في الاعيان وبين
المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل من الحركة حركة في الكم كالنمو وهو تزايد مقدار
الجسم بسبب اتصال جسم اخر على وجه يكون للزيادة مدلخلة في الاصل مدلخلة تعتد بها لاجزاء الى جميع الاقطار
على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحدلث فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فخرج بقولنا بسبب
اتصال جسم اخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة مدلخلة في الاصل يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب
اتصال جسم اخر بسطحه الخارج وبقولنا مدلخلة تعتد بها لاجزاء الى جميع الاقطار خرج السمن فانه في العرض و
العمق وبقولنا على نسبة طبيعية خرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم
بسبب انفصال بعض الاجزاء عن جميع اقطاره على التناسب كما في سن النخوخة وعليك بمقايسة
نموه على ذبوله والنمو وههنا بحث مشهور تقريره ان الثانى لا يخلو اما ان يكون فيه شئ ثابت او لا يكون
فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو محال لان الصورة يستحيل
بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة واما الثانى فلا يخلو اما ان يكون الثابت كل المادة
او الثابت هو البعض الذى كان منها كالاصل والتغير انما يقع في الزوايد والاول باطل لامتداد انما يتصل
بشئ وينفصل عنه اخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثانى لان الغذاء اذا اتصل بر
وشبهه فان صار الكل متصلا واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء
وعلى بعض اخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والهيئة وان لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد
ما صار غذاء لبر وكلامنا فيه واما الثالث وهو ان يكون الثانى مجموع المادة والصورة اذا لم يكن الثابت
باقيا فرع لا يكون المجموع باقيا وان لم يكن فيه شئ ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في
تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهايات وبازائه مراتب في الزيادة هي افراد المقولة
التى هي الكم في هذه الحركة فاذا لم يكن هناك شئ ثابت غير متناهية في زمان محصور

وهو محال

وهو محال ويمكن ان يجاب بمنع بقاء الجسم الناقص اجزاء اصلية غير مستدلة وهي الحافظة للصورة النوعية الشخصية واجزاء مستدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالتحرك في النمو والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية واما قوله ان الزيادة الغذائية لما وصلت تصلت بالاصل و تشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى بالبقاء والبعض الاخر بالتبدل فجوابه ان الاصل يمتاز عن الزيادة في الاستحكام والقوة فهو ما فيه من الصورة النوعية مبدأ لامتداد تلك الزيادة و تحليلها فصيرتلك الزيادات والفضلات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما يؤول اليه كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفا في ان الباقي في الناقص بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان النوع هو النامي بمعنى ان الزائد في مقدار خلقته يسمى مادته لا المادة ولا المقدار فان المادة الباقية لم ترد مقدارها بل اضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان ولا اعني بالمادة الباقية فقط واعترض عليه المحقق الدواني بشرح الهياكل بان هذا تصريح ببقاء الحركة الكمية في الموضوعة ضرورة تبدل الموضوع بزوال شخص منه وحدوث اخر من نوعه مع بقاء النوع اقول لعل الشيخ اراد من النوع من الصورة الصورة النوعية للشخص او يكون مراده من النوع هو النوع على طريقة المسامحة المشهورة لا يقال التحرك هو القابل للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على ايهام فكيف يكون شيء واحدة بالذوات فعلا وانفعالا لانا نقول هي محركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها على بعض المادة الاولى والاضافة لاختلاف الحيثيتين بقي شيء اخر وهو ان اثباتهم الحركة في النمو والذبول ينافي قولهم يتجدد بدن الانسان حيث اراد وا اثبات ان نفسه غير جرمية وقد ذكر صاحب المطارحات الحركة الكمية واستدل على نمي النمو والذبول بان النمو انما هو تبخلل بعض الاجزاء في الجسم وللاجزاء الاولية مقدار باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى جسم اخر مثله والذبول انما هو تحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس في نقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقاديرها وانما انفصل عنها جسم اخر له مقدار فلا يخالف الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال في الذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية واجاب عنه الكاتبي في شرح الملخص بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت

عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزايدة في مسامها وتشبهها بها وفي البذور نقضت عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة وقد حاكم السيد الشريف في حواشيه على شرح حكمة العين بين المعترض والمجيب بقوله ان كان اتصال الزيادة بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قاله المجيب والا فالامر كما قاله المورد قال المحقق الدواني ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين وبقاء صورة الممتزجات كما قرروه في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا نسلم ان بعدم المنفصلان يحدث جسم اخر متصل كما حقق في مقامه فبعدم الجسم بالنمو يحدث جسم اخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو لتبدل الموضوع وان اراد بكونهما متصلا في نفسه المداخلة التامة فذلك لا يحقق الحركة ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد اصلا فالمقدار الزايدة قايم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة انتهت عبارته ولقايل ان يقول الاتصال ههنا بمعنى صيرورة الجسمين جسما واحدا طبيعيا منفسما الى اجزاء مقدارية متشابهة المهية متحدة الوجود قبل القسمة وان كان مركبا من اجزاء اخر متباينة الماهية والوجود الا اتصال بهذا المعنى يمكن ان يتحقق بين الغذاء والمغتذى بعد فعل العاذية وصيرورة ترتيبهما بالمغتذى والجسم النامي متصل واحد في نفسه بمعنى ان لاجزاء وهمية متحدة المهية والوجود وان لم يكن متصلا بمعنى عدم تركبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب انعدامهما وانما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الاخر وقال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان النمو والذبول حركة كمية موضوعها اما زيد بعينه فان تبدل الطفل بعينه زيدا الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان العظم والصغر في مقدارهما وليس هو من مشخصاتهما وكذا الحال في السمن والهزال في ان موضوعهما شخص واحد وقد شنع عليه كل من نظر في كلامه بانه لو اراد بقوله ان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب ان بينهما الجزئية واحدة فسلم لكن لا يجدي نفعا وان اراد به ما هو ليت موضوعة للحركة الكمية وان اريد ان هذا البدن بعينه ذلك البدن فممنوع كيف وتبدل اكثر من اجزاء الاول وانضم الى ما بقي اكثر منه اقول لعله ان يقول ان النامي هو مجموع النفس والبدن وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار الذي يكون بعضا والنامي يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد اشرنا اليهم

فليس الاشكال له

قبل هذا وتخصص المجموع من حيث هو المجموع وكذا وحدة العدد بنحو محفوظة بتخصص النفس و
وحدتها واذا صدق على المجموع الجسم بالذات صدق عليه انه متكم واذا كان محفوظ الوحدة
التخصيص متزايد الكمية وتناقصها فيصدق عليه انه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لبقاء
الموضوع وتوارد افراد المقولة عليه لا يقال لو تحقق الحركة في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار
بناء على ما هو الحق من انصاف الموضوع بفرد زماني تدريجي تما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان
لا يكون الكم الغير القار منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا نقول مرادهم من الغير القار
ما يكون غير مجتمع الاجزاء وجودا وبقاء معا لا يجب الحدوث فقط والكم الذي يتحرك فيه الجسم ان
كان بتدريج الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة خط عن خط مع ثبات نقطة
مشتركة بينهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان من قطع الجسم بشئ وفيه نظر اما اولا فلان معنى ذهاب
الشئ في الكم او انقاصه غير ليس هو ان يكون هناك كمية واحدة بعينها وقد انصفت حالها كمية اخرى
او انفصلت عنها فان هذا ممتنع كيف وقد علمت ان المتصل بالذات مما يستحيل بطريان الوصل والفصل
عليه والمعدوم لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون ذلك الشئ بحيث يتأتى في كل آن فرض
بقرب لا يكون هذا الفرد حاصلا له في آن آخر سابق عليه ولا حق به فاذن لا يمكن ان يكون في الجسم كمية
حادثة متدرجة باقية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يدفع النقص عن الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح
المستوي فانه يتدرج الحدوث والبقاء جميعا فالاولى ان يجاب بان المراد من الغير القار ما يكون كما
بالذات بمعنى ان لا يقتضي كونه قارا اصلا وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذ ما من شئ
من تلك الامور الا وهو جائز الفرد ثابت عدم القرار مما يعرض له بتبعية الحركة اعلم ان العلامة
الشيرازي جعل في شرح كليات القانون السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية اذ قال واما الحركة
في الكم فهي اما ان تكون الى الازدياد اولى الانقاص والتي الى الازدياد اما ان يكون لورود مادة اخرى
وهو النمو والسمن او لا يكون كذلك وهو التخلخل والتي الى الانقاص اما ان يكون بافناء شئ من المادة
وهو الذبول والهزال او لا يكون كذلك وهو التكاثف وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء
صورته النوعية وفيه هذه الحركة استحالة ويجب ان يعلم ان تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات
بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى ان محله يشتد فيه لا بمعنى ان نفس يشتد اذ قد

علمت ان ذلك مما لا يتصور وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بلا مسافة اخرى على سبيل التدريج وتسمى نقلة وهو طور حركة في الوضع وهي ان يكون في الجسم المتحرك
حركة على سبيل الاستدارة فان اجزاءه سابق كل واحد من اجزاء مكانا وما في حكم مكانه من نسبة
الى غيره من الاجسام وقد يلازم كلية فقد يختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم
يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسه بالكرة
المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة المتحركة على احد اقطاره فقط لان
تفارق مكانها وكذا البيضي اذا تحرك على قطره الاطول والعدسي اذا تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة
القائمة والمخروط القايم اذا تحركا على سمتيهما وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا لكن احدهما
يكون بالذات والاخر بالعرض كالكرة المدحرجة والشخص القايم اذا صار قاعدا فانه ينقض طرده
بالثاني كما توهم وليس قولنا ويلازم كلية مكانه داخلا في التعريف كما زعمه صاحب الحواشي بل المخلص
مادة المثال من غير هذه الحركة لا بقع الاشتباه بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة
ولا الكان الانتقال فيه اما من شخص منه الى شخص اخر او من نوع الى نوع اخر فان كان الاول فما تغيرت
الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الثاني فهي كذلك ان
يتحقق جوهر اخر لامتناع تحقق الاتصال الوجودي بين امور متخالفة بالماهية فيكون بين جوهرين
جوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال وهذا بخلاف الكيف فانه مما يقبل الاشتداد و
التضعف فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة من مبدء زمان الحركة الى منتهاه لا يكون لها جزء ولا حد الا
بمجرد الفرض وهذا لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى المحل الذي يقوم به دونه فلا يمكن التصور بالقياس
الى المادة فالكون والفساد لا يكون حركة والبواقي من مقولات العرض لا يقبل الا بالعرض اما الاضافة
فانها ان كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في التسخن
فقد انتقل من الاشد الى الاضعف وبالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل
تابع للانتقال من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في الوضع
الى الاخس غير تابع للانتقال الوضعي واما الجدة فتبدل الحال فيها انما هو لا في الاين فالحركة فيها
بالعرض لا بالذات فالحركة لا في اعانة يجب الاين نحو في التعمم وفي السلاح نحو في التقلد واما متى فان

وجود الجسم بتوسط الحركة فان كل حركة كما سياتي في متى فلو كان فيه حركة لكان له متى متى اخر وهو محال واما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة لا غير لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل امعان في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة من التسخن الى التبرد وكان الجسم في حالة تسخنه يتبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد ترك في مقولة ان يفعل فان كان قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بعضهم واورد في التحصيل في نفي الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول توضيح ذلك ان الحركة في كل مقولة كما مر عبارة عن ان يكون الموضوع في كل آن من انات زمان الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور في غير القارة من المقولات لمقولة متى وان يفعل وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو تحرك متى في مقولة متى مثلا للزم ان يكون له في كل آن يفرض من زمان حركة سنة او شهر او غير ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفعيا وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ يؤخذ في مفهوميهما التدرج وعدم الاستقرار فانهما التاثير والتاثر على نهج التجدد الاتصالي وحكم المسافة من حيث انها مسافة كذلك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الجهة يلزم ان يكون انتقاله من وضع الى وضع او من ميل الى ميل دفعيا بالبيان المذكور وما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء شبه ان يكون الانتقال في مقولة متى دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل حركة باعتبار المحرك فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان تكون موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك ولا تكون موجودة فيه من تلك الجهة فالحركة في الاول ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة في المتحرك بما هو متحرك اما ان تكون بالقوة كونها مستفادة من خارج اي امر يباين المتحرك في الاشارة الحسية او لا تكون وان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان تكون لها شعور في الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك او على نهج واحد كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما في العناصر او على نهج واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقول لكن مع انضمام ميل قسري اليها بكون القاسر علة معدة له ولو كان القاسر فاعلا

للحركة القسرية او للميل القسري لانتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك وبما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كانت امرا متجدد الذات متدرج الحصول فلا بد ان لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال نعم الطبيعة مثلا اذا كانت على صراط واحد شانها كان مقتضاها ثابتا فلم تكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شيئا فشيئا والثابت من حيث انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بينا ففي اقتضائها للحركة يجب ان يلحقها امر يبدل الاحوال لا بمعنى ان الحركة حقيقتان احديتهما ذاتها وهي توسط الجسم بين بدء المسافة ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة الى آخره والثانية حيثية التعب التي يلزمها وهي بهذا الاعتبار متجددة مقتضية غير ثابتة فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى وهذه مستندة الى تلك الحيثية لانا نقول الكلام في استناد هذه الى تلك عايد بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة هي مجموع امرين احدهما ثابت وهي الطبيعة وثانيهما متجدد هي الوصولات الى حدود متجددة متبدلة تكون تلك الوصولات حالات غير ملايمة للطبيعة والالم تقسرها وكذا في جانب الهبوط وبشرط وجود تلك الحالات العود الى الحالة الطبيعية وعند حصولها تنقطع الحركة لانتفاء احد جزئي علتها وهي الحالات المتجددة وكما ان العلة ذات جهتين جهة ثبات وجهة تجدد كذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع اثبات للثابت والمقتضي والقابل ان يقول الكلام في علة تجدد الحالات الغير الطبيعية كالكلام في علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة مع كل حالة غير ملايمة علة لحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير تلك الحالة للزم الدور فلا تزال الحالات موجبة للحركات والحركات معدة لها الا ان على الوجه المستمر الغير الدائر الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس في ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس فلا بد حينئذ من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي لان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية بل التصورات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية الموجبة لجزئيات الحركة وتجدد كل من الارادة والحركة بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا بحضا بل يتبدل احواله بعد حال كذلك حكم القابل لها فكل ما يقال في تضعيف نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثل ذلك

فصل في الزمان مطالب هذا الفصل ثلثة الاول في التنبيه على انه
في تصحيح نسبتها الى القابل
الزمان الثاني في تحقيق هويته الثالث في بيان كونه غير مقطوع البداية والنهاية وقبل الخوض في
المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من اثبت له وجودا عينيا
ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله
عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا قد سيالا غير جسماني وفرقة منهم زعمت انه واجب
الوجود لذاته تعالى ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا
على انه عرض غير قار وهو اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب واما حجة كل فريق فحجة المنكرين
لوجوده امور الاول انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لارتفاع التقدم والتاخر عن الموجودات
وهو باطل بالبديهة ولزمان يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه واحدا فلزم كونه موجودا
ومعدوما معا وهو ظ واذا كان منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا
بجميع اجزائه لعاد الخ المذكور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان لا محة
واما الآن الغير المنقسم المخوف فلم يكن له وجودا اما عندنا فلانه طرف الزمان والشئ اذا لم يكن موجودا
امتنع ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان الطرف لا يوجد الا اذا وقع قطع لذلك الطرف
والزمان عندهم غير مقطوع الجانبين والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن او
في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من دفع الاخص دفع الاعم فكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم
ان يكون موجودا في المكان او في طرف منه كذلك الزمان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا
في الماضي او المستقبل او في الآن الذي هو طرف الحجة الثانية لو كان الزمان موجودا لكان بعض
اجزائه قبل البعض كما بينا فلذلك القبلية لا تكون بالذات اما اولا فلان العلة من حيث هي علة واجبة
الحصول مع المعلول وههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا فلان الجزء المفروض
علة اما ان يكون علة لمهية الجزء الاخر او للازم مهية او لامر عارض له او نقول هكذا اما ان يكون
علة الجزء المتقدم لمهيته او لازم من لوازم مهيته او لامر عارض له فعلى الاولين يلزم كونهما متحدين
بحسب المهية والا لزم كون العلة علة لنفسها وهو محال لكل جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون
مخالفا للمهية للجزء الاخر لكل الاجزاء الممكنة الافتراض في الزمان غير متناهية ولنا فيها يجب المهية

لا يتوقف امتياز بعضها عن بعض على الفرض فما يمكن لنا من الاقسام الغير المتناهية يجب ان يكون حاصلة
بالفعل متمايزة فتكذ واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة
بالفعل فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هذا خلف فيلزم تركب الزمان عن الآنات المتتالية المستلزم
لتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد بين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه علة لامر عارض لمهية
الجزء المتاخر او كون عليته لامر عارض له يلزم جواز صيرورة المعدوم والامر خلاف ذلك علما
وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون هو بعينه متقدما كان حصول القبلية لاجل ذلك
وقوعه في الزمان المتقدم وكان القول في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف فثبت
ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا
بالمكان وهو ظاهر فهو اذن بالزمان لان اصناف التقدم منحصرة في الخمسة بانفاق الفلاسفة فيكون
للزمان زمان وننقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتقدم والمتاخر
اذا لم يكونا جزئين من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر لاجل اقترانهما بجزئين
يكون احدهما قبل والاخر بعد واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في
زمان اخر اذ التقدم والتاخر من العوارض التي تعرض لاجزاء الزمان لذواتها لا للملاحظة امر اخر
معا فما به التقدم والتاخر نفس اجزاء الزمان سواء كان المتقدم والمتاخر هما او غيرهما فكل جزء من
اجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان ذات الباري هو نفس الموجود والموجد
باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته نفس المتصل والاتصال باعتبارين وكذلك التاخر الزماني
والمعية الزمانية فان المعين اذا كانا جميعا جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امرا ثالث
هو جزء من الزمان واما اذا كان احدهما جزء مما كان في ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع ومعية
باعتبارين فان قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا وكل ما كان كذلك فهو من الصافات فالزمان
مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم مجرد التقدم والتاخر هو مقدار يقتضي التقدم والتاخر لذاته
فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا لهذين الوصفين لا انه معروض لهما
الا التقدم والتاخر كما ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها تقتضي القوة والاستعداد للاشياء لا انها
محض الاستعداد حتى تكون من مقولة الاضافة هذا ما ذكرته في هذا المقام وعلى انه بعد اشكال

عليه بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه ان كون بعضها متقدما و بعضها متاخرا مع تشابهها و تساويها
في الحقيقة النوعية لابد له من امر زايد على ذاتها يكون سببا لامتياز بعضها عن بعض و الا لزم الترجح
من غير مرجح و الجواب بان اجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية و هويتها غير متبينين
فانه ان جاز هذا جاز ان بقي في كل شيئين من نوع واحد امتيازان بذواتهما من دون تميز و
اجزاء الزمان اشتركت في الهوية و المحل فلابد من تميز و الحق في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج
و لا جزء له بالفعل و لا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى تميز خارجي ليمتاز شيء منه عن شيء و انما يجب
التوهم و التصور فانه يمتاز بعض اجزائه عن بعض بالتقدم و التاخر و القرب بما يوخذ في الوهم
مبدء و البعد عنه و لا يبعد ان يمتاز ايضا بنسب كوكبية في الاجرام السماوية من مقابلاتها و مقارناتها
من الاوضاع التي تحدث فيما بينها الحجة الثالثة ان المعقول من الزمان ما به يتقدم الاشياء
بعضها على بعض و يتاخر بعضها عن بعض بالتقدم و التاخر اللذين يمتنع ان يوجدا المتقدم و المتاخر
بهما معا و هذا المعنى لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية و الحركة و التغير مع ان هذا
المعنى يوجد في غير الجسمانيات و المتغيرات فان الباري تعالى يسبق عليه قبل كل حادث عند هؤلاء
و مع كل حادث عند وجوده فاذا قطعنا النظر عن سائر اقسام التقدم من العلية و الطبع و جردنا
النظر الى ذاته تعالى كان موجودا مع علم الحوادث و هو الآن موجود مع وجودها فكانت قبلية
تارة و معية تارة اخرى كقبلية سائر الاشياء و معيتها فاذا كانت هذا النحو من القبلية و المعية فيما يستحيل
عليه الحركة و التغير فعلنا ان حصول المتقدم و المتاخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق
بالحركة و الجواب ان نسبة الباري الى جميع الموجودات نسبة واحدة هي المعية الغير الزمانية و لا يتحقق
و لا تغاير الا بالزمان بالنسبة الى الباري القديم فكانها بوجوده بالنسبة اليه تعالى مجتمعة واحدة اما
مبدعاتها فلا في زمان و اما كابنائها فكلا في زمانه فمعية عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد و عن
نسبته الى الكائنات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بمتى و انما احتجنا من زعم
ان الزمان واجب الوجود لذاته فحوى ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال و كل ما يلزم من
فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته اما الكبرى فمضمرة و اما الصغرى فلانا لو فرضنا عدم
الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية و البعدية زمانية فقد لزم من فرض عدمه

فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان مناقض و الجواب ان استحالة نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضي
استحالة مطلق العدم و واجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته و الزمان لا يابى لذاته
ان لا يوجد اصلا و انما يابى لذاته ان يعدم بعد كونه موجودا و انما طن من زعم كون الزمان جوهرا قائما
بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب الى افلاطون الالهي و شيعته من الاقدمين من نمياه الفهرد عن
مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الاول من كون الزمان مقدار الحركة و قالوا لا بقع في بحث
ذات الزمان تغير اصلا مما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فالم يقع فيه شيء من الحركات و التغيرات لم يكن غير
الآلاد و الاستمرار و ان وقع فيها شيء منها حصلت لها قبليات و بعديات لها من جهة التغير في ذات
الزمان و المدة بل انما هي من قبل تلك المتغيرات و استصوب ذلك الرأي الامام حيث قال في شرح
عيون الحكمة ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء
من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا ان يرجع الى مذهب الامام افلاطون و الاقرب عندي
في الزمان و المدة هو مذهب افلاطون و هو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبر نسبته
ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سمي بالسرمد من هذا الاعتبار و ان اعتبر نسبته
ذاته الى ما قبل حصول الحركات و التغيرات فذلك هو الدهر الداهر و ان اعتبر نسبته ذاته الى كون
المتغيرات مقارنة سمي فذلك هو الزمان و قال ايضا و اما مذهب افلاطون فهو الى العالم البرهاني
الحقيقة اقرب و عن مظلمات الشبهات ابعد و مع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى و الجواب
ان هذا الظن مما يصنع عن تحقيق ماهية الزمان و انها مقدار لما هو ذو تقدم و تاخر في
ذاته لا يوجد المتقدم منه مع المتاخر بحيث لذلك و مهما تعلق بامر متغير لذاته بعضه فات و
بعضه لاحق و مثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل حدوث امر فامر لا يكون الا مقارنا للزمان
متعلقا بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا كيف و لو لم يكن الزمان مقتضيا سيالا في ذاته لكان
الشيء الذي حدث الان هو قد حدث قبل زمن الطوفان و حينئذ لا يكون بين الاشياء تقدم و تاخر و هو
تماما يدفعه الحس و البداهة و لم يكن في الوجودات شيء يكون متقدما و متاخرا بالذات لا يوجد التقدم و التاخر
في نحو من الاشياء بالعرض و ذلك الشيء هو المسمى بالزمان و اذا كان الزمان مقتضيا سيالا
لذاته استحال ان يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد و لا سيوح في عالم القدس

فصل اعلم ان يكون هو بنفسه جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة ووهم من جعل الزمان جسما
هو الفلك الاعظم لزعمه ان كل شئ في الزمان وكل شئ في الفلك والمقدمتان على تقدير حقيتهما
لا ينتجان الا ان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل
عليه بلزوم الدور لان الزمان يتحدد بالحركة ايضا كما مر والجواب اما اولا فبان الموجبتين
في الشكل الثاني لا ينتجان واما ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات
وفي الحركة بالعرض كما هو راى الجمهور او بالعكس كما هو راى بعض الثاني ان من لا يحس بحركة لا يحس
زمان والجوابان دليل الايوجب الاتحاد فان ههنا وجوها من المغايرة والفرق يدفع كونهما واحدا
منها ان الزمان قد يؤخذ في حد الحركة السريعة دون العكس ومنها ان حركة يكون اسرع من حركة ولا يكون
زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون حركتان معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان اجزاء الزمان
زمان واجزاء الدور ليس بدورة ومنها ان الحركتين قد يتحدان في الزمان وما بالاتحاد غير
ما بالاتحاد ومنها ان السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل لا في حركة اقصر وكل حكم الحركة لا
الفلكية هذه جملة اصحابه هذه المذاهب الفاسدة في الزمان واجوبتها واما تحقيق ما ذهب اليه المعلم الاول فبيد برهانان اما الاول وهو المناسب لمسالك الاطيبين ولهذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من
الاشارات فتقريره ان الشئ اذا كان عدمه مع وجود شئ اخر فاذا صار موجودا كان ذلك الشئ
متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده فتقدم الشئ
المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد توجد مع ذات المتاخر بخلاف قبليته كالاب بالقياس
الى الابن فان جوهر الاب قد توجد مقارنا لجوهر الابن واما قبليته للابن فلا توجد مع جوهر الابن
فاذن قبليته زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه ينضبط بظهر بطلانه مما ذكرنا من ان
ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم وذلك عند كونه مقارنا لوجود ما تقدم عليه ولا
نفس عدم المتاخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضا ولا باعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم
واعتبار نفس عدم المتاخر اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعدكما اذا فرضنا وجود الاب مع العلم
الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه ليس بحد الا باعتبار متقدما على ابنه بما متاخرا عنه ولا ذات الفاعل
فانه قد يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لا يلحقه شئ من القبلية والبعدية من حيث يكون معروضها الذي اذا زال

كل صفة يتصف بها شئ او شيء الا بالذات فلا بد لها ان ينتهي الى ما يتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل
ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية امورا متقارنة اصلا غير متصفة بشئ يقتضي كل منها الذات
سبقا على الاخر ولحوقا بالقياس الى فرضنا اخر كما يقطع بحركة مسافر يكون بين ابتداء حركته وانتهائها
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة على سبيل الاتصال الذي لا انطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون
ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امرا لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال بحيث
يستحيل امكان التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل وجزء منه لذاته بعد ومع لذاته
صرفة القبل منه بعد او البعد منه قبل وهذا هو المعنى بالزمان واما البرهان الثاني المناسب
لمسلك الطبيعيين فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه المصنف بقوله اذا فرضنا حركة
واقعة فيما فاصلة على مقدار اي مرتبة من السرعة وابتدأ منه بها حركة اخرى ايا ما اتفقت في
الاخذ والترك وجاوزت المطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة
وربما اتفقتا في احدهما فقط فيتفق مقطوعاهما من المسافة واذا فرضنا معهما اخرى على مرتبة
من السرعة واتفقتا في الاخذ والترك وحدهما قاطعة لمقدار واحد من المسافة وان ابتدات
احديهما ولم تبتدئ الاخرى واكن تركا معا او يكونان على على ذلك وجدنا احدهما تقطع مسافة
اقل مما يقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان اي مرتبة من السرعة
مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطو معين وليس هذا نفس شئ من المسافة او الحركة او السرعة
والبطو فان كل واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه واعترض الامام
الرازي في المباحث المشرقية على هذا البرهان باخذ السرعة والبطو المأخوذ في معروضهما
الزمان وكون الحركتين معا في الاخذ والترك وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن
اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان المطلوب هذا البيان اثبات حقيقة
الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان
ظاهر لا يتبين خفي المهية والعلم بوجوده كان في القطع بتحقق هذه الامور والحاصل ههنا ان بقاء الزمان
ههنا اثبات الزمان على وجه يترتب عليه اثبات كونه مقدارا للحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق
هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج فان المنكرين لوجوده في الخارج يعترفون بكون

الآتي مع الشق ويكون بحركة اسرع من حركة الشق وانما يتوقف ذلك على ملاحظة الزمان في الحملة سواء كان
موجودا خارجيا او وهميا فيمكن ان يحمل ذلك ذو بعد الى اثبات وجوده في الخارج والحق التوقف
على ملاحظة الزمان انما هو توقف وجداني بها الا العلم بوجودها وذلك من البديهيات الغير المحوجة
الى ملاحظة الزمان عينا او ذهنا والمذكور في البرهان انما هو هذا الادراك وهذا الامكان قابل
للزيادة والنقصان فانه اذا انصفت المسافة بعينها او كل السرعة والبطوء بعد حصل امكانان
متساويان كل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا وايضا فان في الوجود حركات كثيرة مختلفة
في الاخذ والترك او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها متفاوتة بالزيادة
والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار اذا كان متصلا واحدا وذلك الامكان
كذلك فيكون مقدارا اما ان قوله للزيادة والنقصان بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا
لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرها من الاشياء وهذا بديهي واما ان قوله لهما انما هو
بالذات واما انه متصل واحد فلانه لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى ذلك الى تركب المقدار
من الاجزاء التي لا يتجزى لاطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار
اما ثابت اي قار الذات يجتمع الاجزاء في الوجود معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا
يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدارا للمسافة او للمادة المتحركة وكل منهما
باطل اذ على الاول يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافة متساوية
في ذلك الامكان وليس كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادة غير ونقصانها بنقصان ويلزم
كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر ابطأ وفي النهاية بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان
مقدار المادة لكان بزيادة زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض
عليه صاحب المباحث المشرقية بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطأ حتى يلزم ان يكون
الاسرع اعظم بل هو في الاسرع اقل مما في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل
فاذا الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان تزداد بزيادتها فيلزم ان يكون الابطأ اعظم
لان هذا المقدار في الابطأ اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بان يقال معنى لو كان
هذا الامكان مقدارا للمادة يلزم ان يكون ما هو الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون

مقدار جسم تيار كبر لشدة الميل الطبيعي فيه كما سنبين في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار و
ليس كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطأ فيها وهو الذي جسمه اصغر وميله اضعف يكون ازيد
في هذا المقدار فيهما امكان مقدر غير ثابت وهو المنقضي من الزمان فثبت بهذه واما المطلب الثاني
الذي هو تحقق جسمية الزمان فبما اشار اليه بقوله وهو مقدار الحركة اذ ثبت انه مقدار لكمية متصلة وكل كمية
متصلة هو كذا اما ان يكون مقدار الجسم او لطبيعة قارة من هيئات الجسم او يكون مقدار الهيئة
غير قارة منها لا سبيل الى الاول اي كونه مقدارا للجسم او لطبيعة قارة لان الزمان غير قار وما لا يكون
قارا لا يكون مقدار الجسم او لطبيعة قارة قيل لانه يلزم حينئذ ان يوجد الشيء بدون مقداره اللازم له اذ
مطلق المقدار لازم للشيء ذي المقدار كما يحكم به الفطرة واعترض عليه العلامة الفوشنجي في حواشيه
على بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار مقدار الجسم
القار ويبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره ورد عليه كما هو منقول في الحواشي الفخرية بان
الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع اجزائه نعم افراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة وهذا
لا يقتضي غير قاريته فرد من افراد الكم في تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال ان الكم الذي
يتحرك فيه الجسم افراد واحدة ما في تدريج لا يخلو التحرك عنه في زمان حركته وافراد ابتدائه بتلبس التحرك
في كل ان بواحد منها فلا يلزم خلو الجسم عن مقداره لا في زمان ولا في الان بخلاف ما اذا كان
الزمان مقدارا للامر القار فانه لا محيص عن خلو ذلك الامر عن مقداره في كل ان فرض ذلك لكون
للزمان فردا في اصلا فلا مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة في الحركة هذا موافق لما ذهب
اليه شيخ الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير
المذكور لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدار النفسه واما ايراد النقض على كلامه بسائر الامور التي
قد يحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي يقع فيها الحركة وكحدوث السطح الغير القار للجسم
التعليمي الغير القار فيما اذا قطع الجسم شيئا وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح
المستوي على ما ذكره في الحواشي الفخرية فمبني على عدم الفرق بين الاتصاف بالشيء والاتصاف بالعرض
واما ما اجاب به صاحب الحواشي عن بعض هذه النقوض بقوله لما كانت الحركة تدريجية لا آنية لا
يحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم شيئا اذ القطع تدريجي والحاصل في كل آن من زمان القطع

امر منقسم لاستحالة الجزء فالحاصل في كل آن يجتمع الاجزاء لاغير فارق وحصول الخطين حركة الكرة
على السطح ثم لما عرفت من ان زوالها عن موضع الملاقاة لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وهي
في زمان الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفا فقول فيه وجوه من الخلل غير خفية على
من استحضر الاصول التي قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفا ليس لانفي الملاقاة الا بمعنى الكون
للسطح في زمان حركتها عليه لانفي الملاقاة الزمانية بينهما عنها فالزمان مقدار الحركة وهذا لمن غفل
عن الحركات غفل عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف ولقوم من المتاخرين على ما حكم المعلم الاول
واما المطلب الثاني الذي هو كون الزمان غير مقطوع البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا
ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدم قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية
وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية ومعروضها بالذات نفس اجزاء الزمان لما ذكرنا من ان
معروض هذا النحو من القبلية ليس نفس العدم الذي وصف القبلية لزوال هذه الصفة منه فانها
تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرض سابقا غير اجزاء الزمان كالفاعل وغيره اذ قد توجد مع البعدية
وبعده ايضا ولا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر اخر اذ قد يتحقق ايضا بعد
البعد فثبت انحصار فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجامع مع البعدية يكون الموصوف
بقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمان هف وكذا لو كان له نهاية لكان عدم بعد
وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان
هف فما ثبت ان الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول
في الزمان وهذه احدى الشبهات للقايلين بقدم العالم ويمكن دفعها بما اثبتنا به طائفة من
المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض اخر منها لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع اخر عبر عنه بالتقدم
والشرف والرتبة والعلية والطبع وكل عقل يقع اخر من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا
فلا معقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا
لانك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس زمانيا كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحمل
ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتاخر نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر اخر غيرها ولا بان

الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فالحوادث الماضية
بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من حيث انه هو
مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكما ثبوتيا خارجيا بان يقال اما او لا فهو اما لا اقل
ان الزمان لو كان له بداية يجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان
قارا او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما ان تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي
كونه مسبوقا بعدم فكذلك حكم تناهي الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه
وكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تاخره عن امر مقدر موجود
او موهوم خلاء او ملاء تاخرا امكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة وعرض
الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زماني موهوم او موجود مفارق لشيء او غير مقارن تاخرا
زمانيا وان كان الوهم يقصر عن ادراك تناهيه كما يقصر عن ادراك انتهائه الى ما وراء الفلك الاعلى شيء
لا خلاء ولا ملاء واما ثانيا فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا في الخارج كما بيناه يجري في
اكثر البراهين المذكورة في تناهي الكيانات من التطبيق والتضايف والوسط والطرف والجهات و
الاعتذار بعدم وجود اجزائه مجتمعة غير مجد في نفي جريان تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزاءه
في حد واحد ولم يحضر بعضها عند بعض في مطورة الزمان المسبوقين عن
بعض المكان لكنها في الواقع موجودة بوجود واحد متخصص بالنظر الى المبادي العالية الزمان و
المكان وما هو اعلى منهما بحيث تتحقق موافقة الحضور اذ لا فقد ولا غيبة هناك الا للامور المتجددة
بالكل فلا يكون وجوده تدريجيا بالقياس الى ذمانيي هو فوقي بالقياس الى المراتب الرفيعة وكل كل
ما هو غايب عن مكاني فهو حاضر عندهم فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة انما تتحقق في الزماني
والمكاني بالنسبة الى زماني اخر ومكاني اخر واما بالنسبة الى القدوس الحق وضرب من ملكوته
فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزمان في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق
الاول موجودا متصلا قارا فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين ولقايل ان يقول لما كان المتناهي
والنهاية من باب المضاف والمتضايفان معا ان كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة
كان بالقوة فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود كان نهايته اما ان يكون وجوديا او عدميا فلا يخلو اما ان يكون وجود كان

مع الزمان مقارنا له فيكون للزمان معتبر ومقارنة في الوجود مع الان وهو بط لان الزمان منقسم
والآن غير منقسم فكيف يكون بعضهما مطابقة واما ان يكون وجوده مقدما على وجود الزمان
فيكون الان بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما
بالفعل والاخر بالقوة وهذا البحث قد سبق لنا في سالف ايام التحصيل وقد عرضنا عليه استاذي
ادام الله علوه ومجده فافاد ان الزمان على تقدير الشاهي لا يلزم ان يكون ظرف بالفعل فان لنا
قد يطلق بمعنى قطع الامتداد في جهة تماديه وقد يطلق على تناهي العدد العارض للمقدار
بسبب تحزيه بالجزء المتساوية وقد يفارق المعنى الثاني المعنى الاول كما في محيط الدائرة فليكن
الزمان بعضا من هذا القبيل هذا وانا نقول يمكن الجواب عنها بوجوه احدها ان الزمان المفروض
بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت موجودة فلا يخلو اما ان تكون التي هي بدايتها موجودة معها
وهو محال لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها وان لم تكن موجودة كان احد المتضايفين بالفعل
والاخر بالقوة هذا لزم ان لا يكون شئ من الحركات متناهيا هف الثاني ان المضاف قد يكون له حقيقة
لا يكون بمعنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذا اثر من مقولة اخرى قد يعرضها الاضافة وهو المضاف
المشهوري فنقول الكل من الزمان المتناهي والان الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه مضافا
وهما باعتبار ذاتهما لا يجب ان يكونا في الوجود والاضافة انما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في
وجود هما دفعة في العقل الثالث انا لا نسلم ان الان له مفهوم محصل بل لا معنى له الا قطع الزمان
وهو سلبي نعلي تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان
والاضافة انما تعرض له باعتبار تحققه في التعقل وقد قلنا انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان
دفعة في العقل وانما نسلم ذلك في بعض الغلاسفة في كتبهم كالشفا والنجاة والمباحثات والمبدء والمعاد
من انه لو كان الزمان حادثا لكان قبل حدوثه زمان آخر وننقل الكلام الى ذلك الزمان انا نقول
ممنوع انه لو كان الزمان حادثا لكان قبل حدوثه زمان آخر متصل به بل يكفي ان يكون قبله
امتناع الى الامكان الذاتي وان كان عابدا الى قدرة الله تعالى لزم انتقال من العجز الى القدرة وكلاهما
محال فاذن هذا الفرض ممكن فلا يخلو اما ان يمكن ان يبتدئ الحركتان العظمى والصغرى معا
تنتهيا معا او لا يمكن ومع ان يبتدئ معا وتنتهيا معا فلا بد من ان تختلف الصغرى عن الكبرى

بشئ مما تخلفت به عنها مقدارا ذو تقدم وتاخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا
الى غير النهاية فبامكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك يستدل
بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس مسلكا برهانيا مبنيا على قانون الجدل وانما
يفتح المخاطبة به مع بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يضعون امتدادا ثابتا بين الاول تعالى وبين
خلق العالم وسموه اللاوجود كما يضعون فوق محدد الجهات خلاء غير متناه فان للبرهمن ان
يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون فرض وجود الحركة في اللازمان كفرض وجود
الممتنعات بالذات فان الانطباق على الزمان ماخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات
لا يكون مما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان وليس قبل الزمان كمية موجودة
او موهومة حتى يتمكن العقل من فرض وجود حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات
الوهم وخزافاته فكما ان للوهم ان يتصور كرتين محيطتين بالعالم مماس السطح الباطن من كل منهما
السطح الاعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحي احديهما ذراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعين
وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلاء او ملاء فوق المحدد فكذلك حكم فرض الحركتين
المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضي مدة تامة او عادما متمم فكان فرض الكرتين على الوجه
المذكور مع فكك لا فرض الحركتين مع والتبع ايضا لم يستعمل هذه الحجة على انها طريق حكمي بل على انه
مسلك جدلي مسكت الخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في الهيات النجاة ان المخالفين يلزمهم ان
يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية وهو بيان جدلي اذا
استقصى قاد الى البرهان خاتمة الطبع لدى المقال واعد البيان من الزلال احل
مختار الفعل ذي الجلال المتقدس عن شوائب الانفعال والهوى ورتظم
في سلك الاسفار وازهر زهر نثره في اردان مختص الكبار
الصلوة والسلام على امام الابرار شرح مطالع الانوار
وعلى اله واصحابه المنتخبين نجبة الاطهار قدس
الفن الاول من الكتاب المعلوم بحكمة
اليوم السادس
عشر

حمد البشر ربه الغفار بيد الفقير خلق الله عبد الكريم البشروي في يوم التاسعة من صفر سنة ١٠٣١٢

بسم الله خير الاسماء

الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول

الفصل الاول

في اثبات كون الفلك مستديرا

اعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في ما يخذ الاشارة والاشارة في الحقيقة تخييل لهذا الامتداد لا نفسه لانه فعل المشير لكنه يطلق على سبيل المسامحة او يجب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي يأخذ من المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة ست لان الابعاد التي تعتبر في الاجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها طرفان فاطرافها الستة هي الجهات الست التي يقع اليها الاشارة وهي قد يكون موجودة متمايزة بالفعل كالمركب وقد تكون بالقوة والفرض كالكرة اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار البعد الواصل بين راسه وقدميه جهتين هو قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار بحسن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعمل في سائر الحيوانات بل في الاجسام وان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه قد يشبه الفلك بحسب الحركة اليومية بالانسان بكون احد قطبيه علوه والقطب الاخر سفله وجهة الشرق التي يظهر تلك الحركة منها يشبه بجانب من الانسان يظهر منه قوة حركته وجهة الغرب شماله ووسط السماء قدامه وما يقابله خلفه اذا علمت هذا فقول اثنان من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقيان لان الفوقية والتحتية اثنتان بالطبع بتوجه بعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احديهما والبعض الاخر منها الى الاخرى وهذا لا يتبدل احديهما بالاخرى اذ ليس يتوهمها باعتبار اضافتهما الى شئ خارج عنهما فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبعي للانسان هو ان يكون كذا فاذا انقلب هذا الوضع لا لتكلف لم يبق الانسان على الوضع الطبعي لان ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست بحقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق وتحت اعتبرت معها اضافة الى شئ تارة فصارت بها

فان الزوايا المقابلة من العين اليقين الجهات محدودة لانها منتهى الاشارة لانه لو امتد منتهى جهة الفوق الى ما هو فوق حقيقي لكان الفوق الذي هو فوق فوق وكذا الى لا نهاية فلم يكن شئ من هذه الفوقات فوقا اصلا وهو محال وبهذا ظهر ان الاضافة في الجهات الستة ليست لفظية بل هي معتبرة في نفس الامر فلا يتبدل احد المتضايفين بالاخر

جهة والى مقابل ذلك الشئ اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابل للجهة الاولى ولهذا يتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق وتحت اعتبر كونها واقعا فيما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار اتاها احديهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين والى ما ذكرنا اشار بقوله وبيانه اي بيان كون الفلك مستديرا ان ههنا جهتين متقابلتين لا تبدل لان احديهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت جهتا الفوق والتحت على ما قررتم مما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فلتبدل بجري فيهما كما يجري في الجهات الاربع الباقية وذلك لان الشخصين القائمين على طرفي قطر من الارض راس كل منهما قدمه على التحو بالطبع فيكون الجانب الذي يلي راس كل منهما يلي قدم الاخر بالطبع ويكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الاخر وكذلك العكس فكيف قلتم انهما لا تبدلان قلنا ليس ما يلي راس كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الاخر بالطبع فان النسبة التي لراس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الاخر معها والا لكانت نسبة قدم الشخص الاخر لو فرضناها موضع راس الشخص الاول نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذي راسه من السماء كنسبة قدم الشخص الاخر اليه وكل واحد منهما من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد ما خارج عن الامتداد الذي يأخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة حتى كان كل واحد منهما كذا اي موجودا ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك اي لو لم يكن ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها ففي كلامه لف ونشر غير مرتب فاندفع ما اورده الشارح المبتدئ من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى السطح المتوهم في وسط الجسم مع علمهم بعدم وجودها لعدم تركب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه ولا يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة الاينية ايا لا ينافي توجه المتحرك الى الجهة على هذا الاراد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية في الكلام يعني قولنا اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية تتحرك بعضها الى

القوى وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الوصول اليها او القرب منها
واعلم ايضا ان توجه المتحرك اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة وظان الجهة
لا يتحصل نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها وانما قلنا انها غير منقسمة
في امتداد ما اخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل من ان يكون لجزأين واذا صارت المسافة مقطوعة
ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يمكن او يتعذر على حركته فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء
الاقرب ولا يكون للابعد دخل اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة بوصول المتحرك اليه
وان لم يكن بل يتحرك فلما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين
من الجهة ان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير
منقسمة فما اخذ الحركة واذا ثبت هذا وتم حقيقة المقدمة فنقول في بيان الملازمة ان كلواحدة منهما
تما جسم او جسمي لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد ما اخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا
للانقسام في سائر الامتدادات فهي اذن موجودة جسمانية غير جوهرية لابطال ما سوى الجسم من ذوات
الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل لامر يحددها ويعين وضعها فنقول الحدود الجوهرية
ليس نفس الامتداد لان المتصل بحقيقته ولا في داخل شخص ما مثلا متشابه اي جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد
فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متشابها او وجد فيه اختلاف لكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثية
الاختلاف والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه لكن اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على استحالته والا لما كان
الجهتان المختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملاء المتشابه وعدم تحقق الامور المختلفة
بالذات فيه فلا يكون احديهما مطلوبة للبعض الاجسام كالنار والهواء بالطبع والاخرى مثله كذلك البعض
ومطلوبة لبعض اخر كالارض والماء بالطبع لما يقال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان في ملاء واحد
متشابه فلم لا يجوز ان يكون تحددهما بشخص ملاءين متخالفين لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين
لان كل واحدة منهما على هذا التقدير يجب ان يتعين في ملاء واحد لكن الحدود في الملاء الواحد غير متميزة
صرفة وتعين بعضها الان يكون جهة منهما دون غيرها مع تشابههما في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فيبقى
الجهتان غير متعينتين لكنهما متعينتان حينئذ هف وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما بشخص ملاء واحد
غير متشابه كما يظهر بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقة جسمانية غير متعينة في خلا ولا في ملا

متشابهة

متشابه انما يكون في اطرافه نهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات له او لغيره كجهة
التحت فانها يتحدد بمركز الفلك وهو نهاية للخط المار من المحيط الى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذي
هو الفلك والتعدد المستفاد من لفظ الجمع مجمل على التسامح وتقييد الملاء بالمتشابه مجرد ما هو الواقع
بلا توقف بيان المطلوب على ذكره ههنا ومتى كان كذلك اي يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف و
نهايات خارجة عن الملاء المتشابه كان تحددها بجسم كريا لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او باجسام
متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد بجهة السفل لان
غاية البعد عن جهة العلو لانهما متقابلتان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخرى
بالطبع وايضا احدهما ما يلي راس الانسان بالطبع والاخر ما يلي قدميه بالطبع فهما طرفان متقابلان لا محالة
واحد ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الاخر في غاية البعد عنه بالضرورة
والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه عن كونه اسفل وصارت فوقا بالنسبة اليه وهو محال
بداي بالجسم الغير الكري غاية البعد اما اذا كان البعد خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكري ولا بغير الكري
اذ كل بعد يفرض انه ابعد الابعاد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد اخر
بان يكون ذلك الجسم محددا لها دون غيرها واما اذا كان البعد داخلا فلان في غير الكري لا يوجد حد
يكون غاية البعد الداخلي عن محيطه فان كل نقطة تفرض في المضلعات اذا كانت له غاية البعد عن حد
يكون له غاية القرب من حد اخر فان الحدود في الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل فكل نقطة تفرض
فيما يلي من النقطة الوسطية الى احد من السطوح تكون ابعد من الوسطية بالنسبة الى السطح المقابل اليه
فالنقطة الوسطية لا تكون غاية البعد بالنسبة الى سطح ما فلا توجد في المضلع نقطة هي غاية البعد على ما
لا يخفى وما قيل انه ان اريد بغاية البعد الداخلي غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا
نم انه لا تحقق في غير الكري لجواز ان تفرض في المكعب نقطة تكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث
المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحدة منها وان اريد غاية البعد عن كل واحدة من نهاياته فهذا اللفظ
كما لا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز ليس غاية البعد عن كل نقطة من محيط الكرة
لانا نقول محيط الكرة سطح واحد والنقط الغير المركزية كلها اقرب البعد من المركز واختلافها لتلك النقط
قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير

المحقق

المحققة غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد فيه فان كان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيط جهة القرب
عنده وهى الفوق ومركزه جهة البعد عنده وهو التحت وان لم يكن كريا لا يتحدد بالاحدى الجهتين و
هى الفوق دون الجهة الاخرى فلا يتحدد بجهة السفل فافرض شيأ محدد الجهتين لا يكون محدد اهما
هذا خلف فان كان تحدد الجهات واجبا وجب ان يحيط بعضها ببعض والا اى وان لم يكن بعضها
محيطا ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من الاخر فى بعض الجهات
وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن الجموع بل يكون غاية القرب من البعض الاخر
فى الامتداد الواصل بينهما والاولى ان يقال ان لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فاما
تحدد بجهة القرب واما بجهة البعد فلا يتعين شئ منهما اصلا لان البعد عنهما اما فى الداخل
او فى الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت وغاية البعد الداخل عن احدهما
انما يتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فى لا يكون غاية البعد عن الاخر لان البعد
الداخل فى احدهما خارج عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم على تقدير تحدد احد
الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك الجهة واحدة معينة بل يكون
جهة الفوق مثلا جهتين مختلفتين يستلزم القرب من احدهما البعد عن الاخرى لان قرب كل جسم
يستلزم البعد عن الجسم المباين له لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام بالحركة
المستقيمة ويتركها البعض الاخر فلا يكون متحددا بقرب جسمين متباينين لا يقال انا ان نكتفى فى تحديد
الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد بان يكون الجسمان
المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين اللتين وهما الفوق والتحت
لانا نقول لما كانت تلك الجهتان متقابلتين بحيث ان اى بعد فرض من احدهما كالفوق مثلا
فى كل جانب يمتد الى الجهة الاخرى التى يقابلها وهى السفل وبالعكس فعلى التقدير المذكور لا يلزم
ان يكون البعد عن احد الجسمين قربا من الاخر لاحتمال وقوعه فى سمت غير الامتداد الواصل بينهما
فالبعد عن احدهما الذى ليس قربا من الاخر تكون جهته حقيقة مغايرة لكل من جهتى القرب منهما
اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقة كما مر ذكره لكن المعلوم من الجهة الحقيقة ليس الا الفوق والتحت
فقد علم ان المحدد لو كان اجساما فيجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر وبه يحصل المط لان المحيط

من تلك

من تلك الاجسام اما ان يكون كريا او لا فان لم يكن كريا لا يتحدد به الا الجهة القريبة منه واما جهة البعد
عنه فلا يتحدد اصلا سواء كان المحاط بكريا او غير كرى لان مركز المحاط وان كان غاية البعد عنه لكن
لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكرى وان كان المحيط كريا فهو كاف فى تحديد الجهتين باعتبار احاطته
ومركزه على ما مر بيانه وبقع المحاط حشوا لا دخل له اصلا فى تحديد الجهة من حيث هى جهة وان كان
وجوده ضروريا لتعيين نقطة المركز وبيانها به لا من حيث انها غاية جهة السفل وبين الاعتبارين فرق
وان خفى على بعض فحينئذ الجهات يجب ان يكون جسما واحدا كريا او لازما مما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام
المستقيمة الحركة فيكون المحدد للجهات فلكا اذ لا نعنى بالفلك الا جسما كريا محيطا بالاجسام العنصرية
المستقيمة الحركة فثبت ان الجهة الحقيقية اذا كانت هى وجودة ذات وضع غير منقسمة فى استدادها
الحركة كان الفلك كريا فحصل المطلوب وهو استدارة الفلك المحدد من الافلاك وبيان استدارتها
يحتاج الى نظر اخر طبيعى او هندسى والحكماء على كرية الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعاليمية
يؤدى ذكرها الى التطويل وانما ما نقل عن العلم الاول وتمسك به صاحب المباحث على كرية المحدد بانه
لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا تحتاج الى فرج
وموضع خال وان الكرة لا تحتاج الى ذلك فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضى لما كان
متولدا من دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسى متولدا من دوران على قطره الاقصر
فاذا لم يكن الحركة الا على القطر المتولد فذلك الشكل من الاناره عليه لم يلزم الا ما لزم من حركة الكرة
من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل الشيخ الرئيس اعتذار كل من مفسرى كلام ذلك الفيلسوف
منها ما قال ثامسطيوس فى تفسيره لكتاب السماء والعالم انه ينبغى ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان
الحركة الدورية للكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك فى الشكل البيضى اذا تحرك
على قطره الاقصر والعدسى اذا تحرك على قطره الاطول واعلم ان كلامه هذا لا يخرج
عن امرين اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا
على غير قطره الاقصر فلا يلزم الا على فرض امر مستحيل فلا يحذر وقوعه ومن الاقناعيات ايضا قول
الفلاسفة ان الشكل الكرى افضل الاشكال فهو الحق بالجرم السماوى اما ان شكل الكرة افضل الاشكال
فلتقرر قدمها بالطبع واتصافها بالذات واحتوائها بما يجويه واحكامها فى العوام واصونها عن الاعراض الرديه

فلان المتشكل بر انما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بسائر الاشكال انما يتصف بكثرة عارضة غير
طبيعية اعني الاصطناع والرواباة ولا يتبادر الوحدة في كل شئ قبل الكثرة وان ما بالطبع اقدم مما بالعرض
وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف على اثبات شئ
كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة فيكون اقدمها بحسب الوجود العيني والعلمي جميعا واما الثاني فلانه
ذو سبعة امتداد وهو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة محدودة هي البعد بينهما وهي
زيادة ونقص منه بكل كرة ولا يتصل الخلاء في الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه يشتمل على شكل يكون
تمام سائر القطع وان يشتمل عليه شئ تمامها وسائر في المقدار ويدل على كرية الفلك من هذا السبيل
قوله تعالى انا لموسعون وذكر ابن فلان القانون الهندسي يستدل على ان الاشكال التي هي ذوات الاضلاع
الكثيرة تنحل الى ما هي ابسط منها اعني المثلثات ثم المثلثات قد تنحل بحسب تجزيتها الى مثلثات اخرى و
ليس هذا الصنع سائغا في الشكل الكري واما الخاص فلان الجسم ذا الزاوية معرض للافات بسبب عرض
للزاوية كخلو اطرافها اياها على مقاومة المصادم بخلاف الكري لتساوي جوانبها وعدم تحاذي
بعضها بعضا في عروض الافات ويدل على كرية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى فارجع البصر هل ترى
من فطور واما ان افضل الاشكال اليق بالجرم الفلكي فلان الجرم الفلكي هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون
مختصا بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجة اقناعية على كرية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم
ابو الحسن العامري في كتاب الابجاث عن الاحداث والامام الرازي في المباحث المشرقية

فصل

في ان الفلك بسيط مركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة اي بحيث يكون لبعض منها طبيعة
وبعض اخر طبيعة اخرى فان بعضها من الافلاك وان اتصل بحر منه صورة كوكبية او ذنبية او
اذخابية لكن ليس الباقي صورة مخالفة لتلك الصورة كما في المركبات العنصرية وقد يطلق البسيط
في الاجسام على معنيين احدهما ان لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحس فيشتمل فلا
والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الجوانبية والمركبات المعدنية وبعض النباتات
والاخر ان يكون كل جزء مقداري منه مساويا في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من
الاعضاء البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا
توجد في الجزء المقدار منها وذلك الاسم كالشريان مثلا فانه لما اشترط التجويف وطولانية

الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في حاله ام يصدقا على جزء لان جزءه غير شاذ
لما في ذلك الصفة وان شاركه في اصل طبيعته فقط وفي سم وضع لها وكذا الفلك فان اسمه موضوع للطبيعة
الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزء لانتفاء هذا الشرط عنه هكذا
قيل واقول لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق ايضا
على جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة كما مر منا بيانه في مبحث الاشكال وبعد حلل بعضهم المعنى
الاخير الى المعنيين بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال فيندرج الافلاك
والاعضاء البسيطة في المعنى الثاني دون الاول اذ ليس لها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا اشاركها
في اسمائها وحدودها اقول التحقيق ان الجزء المقداري مطلقا ما يكون مساويا للكل في الاسم
والحد كما صرح به ولا يكون بحقيقة الفلك جزء مقداري على ما حققنا بل بحسب الحس كسائر الاجسام الا
فلا يكون الفلك مندرجا في شئ من هذين المعنيين المتحد انهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية بالحقيقة
بعض المركبات العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر اجزاء لتلك الحقيقة
تلك المركبات من حيث انها جسم مقدار واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا تكون الا ما تتوحد
معها الصورة النوعية التركيبية فيندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين الا ما يكون
الاسم والحد للطبيعة ماخوذة مع صفة لا توجد في الجزء كالشريان كما مر فلا فايدة في تحليل المعنى
الاخير الى المعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الابتية ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما
بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه الحركة فانه يتحيز
الى جهة ويترك الاخرى وكل ما هذا شانه اي التوجه الى جهة والترك عن اخرى على سبيل الامكان
وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله من حيث هو وكل ما هو كذلك فان امكان طلب الجهة وتركها انما
يكون بعد تحددها وكل ما يتحدد به الجهة قبله فهو لا يتحدد الجهة لان تحددها قبلها فالقابل للحركة
المستقيمة لا يحدد الجهة وبعكس بعكس النقيض اقولنا كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة
المستقيمة بتبين ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل
يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام التي
تحدد وان الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم مقدما عليها بالذات متحدا

الجهة اما كان سببها بكون متقدما عليها وهى لا يتصور ان يوجد متاخرة عن تلك الاجسام فى اما
ان تكون متقدمة عليها او حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام لان
المتقدم على المتقدم والمتقدم على المع متقدم كما مر فى بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك
المتقدم امّا بالعلية واما بالطبع وكلاهما محالان امّا الاول فلاستحالة ان يكون الجسم علة فاعلية كما بين
فى موضعه واما الثانى فلان المحدد كما سبق محيط بسائر الاجسام وتقدم المحيط على المحاط يوجب
امكان الخلا كما سيجئ فى اثبات تكثر العقول وهو ممتنع وجواب ان تقدم محدد الجهات على ذوات
الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون
بالعلية بان يكون علة لها من حيث اتصافها بهذه الصفة الآنية لها ويجوز ان يكون بالطبع فان
رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة
لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعنى بالتقدم الطبعى الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه
رفع المتاخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما
ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على شكل طبعى او قسرى او البعض على شكل طبعى والبعض
الآخر على شكل قسرى لا سبيل الى الاول والثانى لامكان كل منهما كما يأتى ان الشكل الطبعى للبسيط هو
شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذى هو الطبيعة فى القابل الواحد الذى هو الجسم لا يفعل الا فعلا
واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة وان كان مما لا اوتار له كالاشكال المفرطحة والحلق فيه
اختلاف ابعاد عن المركز واختلاف امتداد فى الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل من نوع
واحد الا فعلا واحدا لكن استشكل الامر فى الكرة المجوفة الصادرة عن الطبايع البسيطة الفلكية
او العنصرية اذ لا يوجد فيها اختلاف سطحين اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك
والعناصر تقتضى لذاتها ان يكون لها مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها لا تقبل الا مقدارا
معينا فالطبيعة اقتضت اولا فى مادة كل منها مقدارا معينا فى موضع معين فاقتضت بعد ذلك
شكلا يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة فى حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى
الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض اعاظم الفضلا قد اراد النقض عن حصول الكرة المجوفة
عن الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة يتصور بها افراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم

غرضه ان باب رجوع بعض
بعض كرات العالم
الى تفاوت

قوله مفرطحة كسفرجلة على العرض كما قال
الجوهرى وهو سهو والصواب ما يطلق
الطحى على الطول والعرض فى مقابلة
الكرة كما فى القاموس ومفرطح
مبالغة منه وفى بعض النسخ

قوله اقتضت الخ هذا بعينه كما كان
فى بعض النسخ

حصول الكرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان العالم لما كان واحدا كرة متصلة متشابهة
تحصل فى شطرنه وهو من اقصى الثامن الى المركز هيئة مفصلة بها انفصلت وافرزت كرة متصلة
متشابهة وبقيت فوقها كرة مجوفة هى الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى السابع الى المركز هيئة
اخرى مفصلة فانفصلت وافرزت كرة اخرى متصلة ايضا فبقيت كرة مجوفة هى الثامن وهكذا
حصلت هيئة فى كل باق الى ان ينتهى الكرة الارض وليس شئ من هذه الهيئات المفصلة المتضادة
الواردة بعضها على بعض بصورة منوعة وتتعلق بكل باق من الافراز والتفصيل نفس مجردة او
صورة منوعة وما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقى معتدا به لم يلزم
خلو جسم فى مرتبة عن نفس او صورة يكون مبدأ لميل وصفى مستديرا او اينى مستقيم وبهذه التصورات
يتصور افراز الكواكب والذوائب والحوادث ليبقى كرات غير متصلة او غير متشابهة انتهت الفائدة القول
والعجب من ارتاضت نفسه بالرياضات الفلسفية وفنى عمره فى تحقيق المعارف الحكمية ثم ان بما لا يمكن
تصحيحه بالكلام القياسى ولا هو بسديد فى نفسه بوجوه من الخطأ والخلل الاول انه يلزم على تصوره
كون الوجود اولا متعلقا بجسم واحد ليس له فى نفسه احدى النفوس والصور الطبيعية غير الصور
الامتدادية وانما اكتسب سائر النفوس والصور بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات المفصلة وقد علم
بطلان هذا القول بما سبق فى مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يتشكل الا بعد
تجرد الصورة الامتدادية ما لم تقترن به صورة اخرى طبيعية ولا المادة بتقوم مجرد الابعاد بل
الابعاد تابعة فى وجودها لوجود صورة اخرى تسبق الابعاد الهيولية كما يظهر بتامل حال
التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية الثانى ان تعلق
كل هيئة مفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا
متصلا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون لجميع العالم الجسمانى هيولى واحدة وهو
خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك اخر بالنوع الرابع انه يلزم
ان يكون نفس كل كرة عالمة بذاتها ومتاخرة من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات الكائنة
الفاسدة على السافلة اكثر مما على العالية وظاهر ان الجرم الاكمل يفيض عليه النفس الاشرف فعلى هذا
جرم الارض يلزم ان يكون نفسه من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس

الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدإ الواهب الواحد هو مستبعد
جدا الخامس انه تقرر وبرهن عليه فى الفلسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا مشبهة
نفس تلك الكرة فى تحريكها وتشوق البرهان تلك العقول مبادى فاعلية لذواتها تصير عن تلك
الافلاك ومفيض لجرمها اتمامكون تلك العقول الفعالة المتقدمة عليها الهيئات الطارية عليها العارضة
لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم ان لا يكون شئ من الاجرام التى هى فوق الارض كرة
مستقلة بل يكون حالها كحال المتممات الفلكية لكن لا يبالى هذا التحرير بالتصحيح به كما فعله السابع ان
ما ذكره ينافى قولهم كل جسم فله شكل طبعى اى صادر عن طبيعته لان ما سوى الارض والكواكب من
الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان لا يكون لها عنده على ما صوره شكل طبعى صادر عن طبايعها
الثامن ان قوله لما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور البواقى من المفروزات
معينة ذاتية لم يلزم خلو جسم فى مرتبة عن نفس وصورة مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك
النفوس والصور بالبواقى متوقفا على الفصل والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة عن كل منهما على
ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عندكم فيهدم بناء ما هو بصدده من البيان الى غير ذلك تما يخالف
اقوال الحكماء وينافى ما هو الحق فى الواقع ولو كان كل واحد منهما كرة للزم تحقق الخلاء فى وسط تلك
الاجزاء ولاستحال ان يحصل من مجموعها سطح واحد كرى متصل الاجزاء اذ يلزم حينئذ ان يكون الفلك
مجموع كرات متلاقية بنهاياتها فرجة مضلعة على حسب تلاقى تلك الكرات فلا بد من تلاقيها سطح واحد
كرى متصل الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضرورى ينحدد به جهة الفوق هف ولا سبيل الى الثانى
والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منهما كرة بل يكون جميعها او بعضا منها غير كرة يكون طالبا للشكل
الطبيعى عند زوال القاسر فان القاسر لا يكون دائما كما بين فى مظانه فيكون قابلا للحركة المستقيمة
فان تبدل الاشكال الا يناقى الا بالحركة الابينية ومنع ذلك يجوز كونه دفعها مكابرة هذا خلف لانها متقدمة
على المحدد تقدم الجزء على الكل فلها مدخلية فى تحديد الجهات فلو كانت قابلة للحركة الابينية وان كانت
تلك الحركة على دائرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة لانها هذا مع بيان ان الفلك لو كان مركبا
من اجزاء موجودة متفارزة بعضها عن بعض لكان سطحه ايضا منقسما فى الخارج الى سطوح فيكون جهة
الفوق متعددة بكون كل واحدة منها قائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء من

الابنية على اى نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان الحركة الابينية فى جسم يتوقف
على وجود الجهة وتحددها بجسم اخر اذ على تقدير عدم الجهة وعدم تحددها لكانت الحركة الابينية ممتنعة
فاندفع ما فى شرح القاضى من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لا عليها وكذا ما فى الحواشى الفخرية
عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان الحركة المستقيمة لا قبول القابل للمعقولية والمستحيل هو فعلية
الحركة المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علم مما ذكرناه سابقا من ان مذهبهم ان القاسر لا يكون دائما
مانعها ايضا من ان اللازم ح ان يكون ما على الشكل القسرى طالبا للطبيعى لو خلى وطبعه ويجوز ان
يكون التخلية مستحيلة فى نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات واعلم ان للفلاسفة فى اثبات كرية الفلك
طريقين الاول من جهة كونه محدد الجهات وقدتريهما والثانى من جهة كونه حافظا للزمان وبيانه
ان حركتهما اذا كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لكانت اجزاؤه متدافعة بطبايعها
الى الانفكاك والميل الى اجازها الطبيعية وطبيعة المركب وان قهرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا لا
بتغيير قوة طبيعة الكل ويضعف يسير قوى طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول بالكلية فيغلب عليها
قوة طبايع الاجزاء وتحلل فينقطع الحركة بزوال سببها وهذا الحكم واسألة المذكورة فى الفصول الآتية
من احكام عدد المكان والزمان لكنهم يعنونها فى سائر الافلاك بنوع من الحدس

فصل فى ان الفلك قابل للحركة المستديرة

هذا الفصل مشتمل على اثبات امور ثلثة احدها ان الفلك قابل للحركة المستديرة
وثانيها انها دورية مستديرة بتعبير به على الاستدارة وثالثها انها ليست فى طبعه بل مستفيدة لما الاول
فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما فى جوفه
وحصول هذا الوضع ليس من مقتضى طبيعته اذ لا يختص بما اى بطبيعة تقتضى حصول وضع معين و
محاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوى جميع الاجزاء المفروضة الفلكية فى الطبيعة اذ لو
اشتركت الاجزاء فى الطبيعة بل كان لكل منها طبيعة خاصة تقتضى وضعا معينا ومحاذاة معينة
لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هذا خلف ولما
اشتمال بعض الافلاك على الكواكب والتداوير والخوارج فلا يوجب نقضا لما علمت انها امور حاصلة
من الفواعل لاجل تقاوت فى اجزاء القوابل وعلمت بهذا ايضا ان مقتضى طبايعها ليست بمخالفة لمقتضيات
بواقى الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل ذلك بالحدد وعدم جريانه فى غيره من الكائنة كما

في الحواشي القمرية واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة
فكل جزء يمكن نظر الا طبيعة ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء اخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على
لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلا واحدا لزم الخرق على الفلك ولعدم جواز المستقيمة عليه كما في
العناصر ثبتت المستديرة فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واورد عليه بان الفلك لو كان
قابلا للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب حركة الفلك الى جانب
معين مع تساوي نسبته الى سائر الجوانب بالطبع يوجب ترجيحا من غير مرجح وهذا ظاهر واجيب عنه بان
التخصيص المذكور انما الآن مادة كل فلك من تلك الافلاك لا تقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة
اولان العناية بالسافلات لا تحصل الا بهذا النحو من الحركة اولان نسبة كل فلك بمبدئه المفارق الذي هو
معشوق لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي القمرية انا ان نورد مثل هذا المنع في اصل الدليل بان يقول
يجوز ان يكون حصول وضع معين للاجزاء لامر اخر وان لم نعلمه مخصوصا اقول
هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بل يفيده لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة
الطبيعة الى سائر الاجزاء نسبة واحدة فكان الفلك في ذاته قابلا لسائر الاوضاع ونحن لا ندعي فيها
غير هذا وفي شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور ايراد اخر وهو قوله وايضا اذا تحركت البسيط
على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر
والكبر بينهما النقطة المفروضة فيهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع
استواء جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة
والحركة البطيئة والسريعة وترجيح بلا مرجح اقول لتعيين هذه الامور من توابع تعيين الحركة
فلا ترجيح من غير مرجح ولعله يصدق توضيح الايراد المذكور والا لا يصدر ذكر ايراد اخر على الدليل قد
ان كان الظاهر من كلامه هو الاخير ولقائل ان يقول ان الحالة التي تقتضي كون جزء من الفلك قريبا من
محاذاة وجزء اخر منه قريبا من مقعره بحيث يمتنع بدل احدهما بالاخر مع تشابه الجميع في الطبيعة فلتكن
مقتضية لكون كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب
بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكل جزء فرضته فلو بدل الجزء الفوقاني الى الجزء التحتاني يلزم
الخرق والحركة المستقيمة وهو محال بخلاف بدل الاوضاع للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما في جوفها

فانها لا يوجب الحركة المستقيمة بل تنادي في ذلك الحركة الوضعية الغير المتمنعة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء
لان جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى امكانها في الواقع هو اول البحث والتجويز العقلي الذي مرجعه
مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي تعين
احدهما فيه ذا الاول اعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي نقيضه والاولى ان يقال كون بعض
اجزاء الفلك فوق وبعضها تحت لم يقتض جسمية الفلك لذاتها بخلاف اوضاعها المعينة بالقياس
الى ما عداها مما في جوفها فان الجسم لا يتصور فيه شيء الا بان يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة خاصة
بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية والصغر والبسرة فهي من ضروريات هوية الجسم
ووجوده ولما نسبتها الى الامور الخارجية فهي ليست من الضروريات التي لا بد لجل الجسم بدونها فالاولى
ليست معللة بشيء بخلاف الثانية فانها تحتاج في ثبوتها الى علة تعللها في الفلك ان كانت الطبيعة
الفلكية او امرا لازما لها يلزم الحذور المذكور وان كانت امرا مفارقا لها يلزم امكان التبدل المستلزم
لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة الابقية واما الثاني فانما اداليه بقوله ونقول ايضا يجب ان
فيه ميل مستدير يتحرك به والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق
عائق ويعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الجرم المرفوع بالبد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء الا
اي وان لم يكن الفلك ذا ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبعه ميل مستدير لتساوى بالنسبة اليه الظرفان من اوائل الاقطار على
الخصوص او ترك لفظ مبدأ او كون الطبع بمعنى الحقيقة والاجزاء فلا يكون فيه ميل اصلا اذ الميل اما ان
يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة في احداث الحركة
وحدوثها مع العلة الآلية لها آلة في احداثه بدون تلك الآلة محال واذا استحال الحركة المستديرة على
الفلك لما كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم مما سبق من البيان وفي هذا المقام وان
سؤال مشهور ولم يدفعه احد تقريره ان الامكان الذاتي شيء لا بنافي امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل
لامتناعها الذاتي كعدم المعلول الاول فانه يمتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انفعاء الواجب تعالى
مستحيلا لذاته فامكان الحركة المستديرة ايضا للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها التي هي
الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها انما يحكم على شيء بحكم من جهة بقوله الذي

والامکانة الفطری بجواز اتصافها من الوجود وامتناعه بطرد فی الابداعیات وما هو فوق الکون دون عالم
الاتفاقات والاسباب العرضیة التی قد یمنع القابل عن ما یستحقه لذاته ویصده عما یستوجبه بحسب قابلیته
وذلک لان العلل الاسبابیة التی هنالک ذاتیة والامکانات فیها کاشفة عن وجوبات ناشئة عن علل
ایجابیة واما احکامها بامکان العدم للمعلول الاول فالوجه فی ذلک ان الامکان قد یحرد لاعتبار عقلی
لا یثبت له فی نفس الامر بل عند ملاحظة المهیة بنفسها مجردة عن غیرها فهی بهذا الاعتبار لا موجودة
ولا معدومة فلا یثبت لها شیء بحسب هذا الحمل للفلاسفة قاعدة کلیة ثابتة عندهم یجب اصولهم
فهو واجب الصدور من الواهب الجواد الخالی عن النقص والبخل والتغیر فبهذه القاعدة یثبت هذا المسئلة
وظاهرها الذی لا شبهة فی ان ذات الفلک وقوله مطلق الحرکة المستدیرة امور سابقة علی الاکوان
الاتفاقیة والموانع العرضیة وانما قلنا لو لم یکن فی طبعه میل مستدیر لما قبل المیل المستدیر
القسری من الخارج لانه لو قبل المیل القسری وتحرک من خارج لتحرک بتلک القوة القسریة مسافة معینة
فی زمان معین لعدم تصور الحرکة فی الان ویکون ذلک الزمان اقصر من زمان حرکة فلک میل
طبیعی معاوق للمیل القسری اختلفا فی جهتی تحریکهما یتحرک بمثل تلک القوة القسریة فی عین ذلک
المسافة والا ای وان لم یکن زمان حرکة الجسم الاول اقصر من زمان حرکة الجسم الثانی مع ان الثانی
ذو عایق طبیعی والاول عدیم العایق اصلا او مع عایق غیر طبیعی مشترک بینهما فرضا کان الشیء
الذی هو الحرکة مع العایق الذی هو المیل الطبیعی کهو لا معه هذا خلف وذلک الزمان الاقصر له
نسبة مقداریة الی الزمان الاطول لان الزمان مقدار وکل مقدارین من نوع واحد لا بد
ان یکون بینهما نسبة مقداریة ولیکن زمان عدیم المیل عشر زمان ذی المیل مثلا فاذا فرضنا ذا
میل اخر میله اضعف من المیل الاول یجب ان یکون نسبته الی المیل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الذی
تحرک عدیم المیل الی الزمان الاطول الذی تحرک ذو المیل الاول فیکون لا محالة عشره
فیتحرک ذو المیل الثانی بتلک القوة القسریة او بمثلها فی مثل زمان عدیم المیل مثل مسافة ای
مسافة حرکة عدیم المیل لان الحرکة تزداد بسرعتها وتنقص ای بقصر زمانها وبطول بقدر انتقاص
القوة المیلیة المعاوقة وتزدادها فی الجسم المعین فی المسافة المعینة فکلما کان المیل المعاوق فیه اقل

کان

کان زمان الحرکة اقصر وکلما کان المیل اکثر کان زمان حرکة اطول لانه لو انتقص شیء من القوة المعاوقة
التی فی الجسم ولا تزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان او ازداد شیء منها ولا ینتقص السرعة اللازمة لطول
الزمان لم تکن القوة المیلیة مانعة من الحرکة هف واما بطوء الحرکة القسریة فی الاجسام المتخلخلة کالقطن
والاجسام الصغیرة الحجم کالذرات فانما هو لاجل قلة القبول والاحتمال فیها لا لاجل انتقاص القوة
المیلیة المعاوقة فیها فلا یرد بها النقض علی هذه القاعدة ظهر ان الجسم القلیل القبول الذی لا میل فیه
متساویان فی الزمان المستلزم لتعاویهما فی السرعة وهو محال واعلم انه لا بد لکل حرکة من ابور
ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وکل حرکتین متفقتین فی امرین من هذه الامور
فلا بد من اتفاقهما فی الامر الثالث ایضا وکل متفقین فی واحد من هذه الامور فلو اختلفا فی احد
الامرین الباقیین علی نسبة فلا بد من اختلافهما فی الامر الاخر منهما علی تلک النسبة فان اتفقتا مثلا
فی حد من السرعة والبطوء واختلفتا فی الباقیین کانت نسبة المسافة الی المسافة کنسبة الزمان
الی الزمان علی التساوی واذا اتفقتا فی المسافة واختلفتا فی الباقیین کانت نسبة السرعة الی البطوء
کنسبة الزمان القصیر الی الزمان الطویل واذا اتفقتا فی الزمان واختلفتا فی الباقیین کانت نسبة
السرعة الی البطوء کنسبة المسافة الطویلة الی القصیرة وعلی هذا فقد المیل الاول وعدیم المیل من
الاجسام الثلثة لما لم یمکن اتحاد حرکتیهما فی حد من السرعة والبطوء ویمکن اتحادهما فی احد الباقیین
فرض الاتحاد فی تلک الاجسام اما باعتبار المسافة کما فعله المصنف واللازم علی هذا التقدیر اتحاد
اتحاد الجسمین القلیل المیل والعدیم المیل فی الزمان ایضا او باعتبار الزمان کما فعله غیره واللازم
اتحادهما فی المسافة ایضا وعلی التقدیرین فالخلف لازم وهو اتفاق الحرکتین فی امرین من الامور
الثلثة المذکورة مع اختلافهما فی واحد منها واما ما اورد فی هذا المقام من عدم تسلیم امکان ذی
میل یکون نسبة میله الی میل ذی المیل الاول کنسبة الزمانین او المسافتین لاحتمال انتهاء الضعف
فی المیل الی ما لا اضعف منه ثم علی تقدیر تحقق میل یکون علی النسبة المذکورة عدم تسلیم کون مبدء
للمیل القسری لجواز توقف المعاوقة علی قدر من القوة بحیث لا یوجد بدونها ثم الحکم بکون نسبة
مقداریة بین نسبة المعاوقین عند القائل بانتهاء مراتب الشدة والضعف فی القوی والکیفیات کما
الزیادة والنقصان فی المقادیر لا تقف فی شیء من الجانبین عند حد لا یمکن فیها التجاوز عنه الی ذات

وكان الاجسام لا ينتهى لانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا فى الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه لان ذلك

خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك الميل فيتصور ازدياده فانه ان بلغ غاية الضعف لا يتوقف المعاوقة

عليه ما فى الباب ان معاوقته تكون خفيفة وان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبول الزيادة والنقصان

بتبعية المقدار كحال المقدار فى سائر الاحكام كقبول المساوات والمفاوتة والعادية والمعدودية و

التشارك والتصم والفرق بينه وبين المقدار بكون تلك الاحكام فى احدهما بالذات وفى الاخر بالعرض

واعترض العلامة القوشجى بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة فى زمان او لا يمكن فان

امكن نقول بعض من زمان الحركة فى ذى المعاوق القوى بازاء نفس الحركة والباقى بازاء معاوقته

على هذا يزيد زمان حركة ذى المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة

المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال الا بناء على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشاء التخلف

ذلك المحال الاخلو الجسم عن المعاوق ونقول يمكن فى الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال

وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق فى زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض

وقوعه مع الامر الممكن الذى هو حركة الجسمين الاخيرين على النهج المذكور محال هو تساوى زمان حركة

ذى المعاوق وحركة عديم المعاوق واللازم فيكون وقوعها فى زمان محالا لكن كل حركة فهى انما يكون

فى زمان فوقوعها لا فى زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المط

ويمكن اختيار الشق الاول فان الاعتراض بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال الا ان

الجزم بكونها مقتضية فى نفس الامر والجزم حاصل بذلك ومن ثم ينبغى ان يستدل هكذا ايضا لو وقع

حركة من الجسم العديم الميل لكانت فى زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوى

عديم المعاوق وذى المعاوق وانه محال فلم يكن فى زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم

الميل مطلقا محال وهذا الاعتراض اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادى

والامام الرازى وجاجرمى وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر فمجموعها

واجدة المعاوقة يختص باحدهما فاذا فرضنا فان زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال انما

يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها فيختلف زمان الحركة بعد انضياف مقدار اليه ولا

يلزم على ذلك التخلف المذكور وتقرير ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسى فى حواشيه

على وجه لا يرد عليه شئ من الايرادات التى ذكرها شارح التجريد وغيره هو ان قول المعترض ان الحركة

بنفسها تستدعى زمانا ان عنى به انها لا مع حد من السرعة والبطوء تستدعى زمانا فهو ظاهر البطلان

لان الحركة لا تنفك عن السرعة والبطوء وما لا ينفك عن شئ لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك

الشئ وان لم يكن ذلك الشئ دخيلا فى الاقتضاء وان عنى به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة

والبطوء كنسبة الجنس الى الفصول فى البسائط من الانواع ولا تقوم للجنس فى النوع البسيط لا بحسب

الخارج ولا بحسب الذهن الا بالفصل وما لا تقوم له فى نفس الامر لا يقتضى شيئا اصلا وكذا ان كان

المراد ان الحركة بحيثيتها تقتضى قدرا من الزمان والاقرب ان يكون زمان الحركة وزمان بعض منها سببا

وهو محال اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة لا تقتضى من الزمان

او المسافة الا امرا مطلقا واما القدر المعين منهما فانما تقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى

ان الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العايق يقتضى زمانا ومع العايق زمانا اخر فنقول ان الحركة

مما يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطوء ولا يتصور تحققها الا مع حد من تلك الحدود

فلا بد فى تحصلها فى ضمن مرتبة منها من مخصص والمخصص لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت

فيها ولا القاسر ايضا لانه انما يقسر الى الطبيعة كما بين فى محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية فللنفس ان تحرك

حاملها من السرعة والبطوء بواسطة ارادة المرتبة منهما بقوتها الجسمانية بكون ملايمة لها فينبعث عنهما

الميل بحسبها وبحسب الميل تحصل الحركة على حد معين من السرعة والبطوء فلو فرضنا ارتفاع جميع

ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هى هى لا يمكن عند تحقق الحركة لعدم وجود المحدد

لحركته اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية فانها تحدد النفس حاملها من السرعة والبطوء بحسب تخيل

حد ملايم من الحدود وانبعاث ميل نفسانى بحسبه محصل لوجود الحركة على ذلك الحد واما فى الحركات

الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملايمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هى بحسب

ذاتها تكاد ان تحصل الحركة فى غير زمان لو امكن وكذا فى الحركات القسرية ايضا اذا فرض القاسر

على انه ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور ايضا بالملايمة وعدمها كما بين فى مظانه و

كان الجسم فى ذاته مما لا يختلف استفادته فى كل من هاتين الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا يقتضيها و

يحدد بها التفاوت الذى بسببه تتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة

وبطؤ ايجب ان يكون خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو
المسمى بالمعاوق الخارجى او الداخلى اما المعاوق الخارجى فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء
والرمل والغلط واما المعاوق الداخلى فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا تقتضى
شيئا وما يعوق عن اقتضاء شئ لشئ انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما مبدءان
للميل الطباعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة و
البطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فينتج امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق
داخلى فينتج امتناع ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان تتحرك قسرا كما فى مسئلتنا هذه ووجه
الاستدلال فى المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كان
المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت المعاوقة بالنسبة المعاوقة فى القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التداوى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى فاذا ثبت
ذلك فلنفرض تحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان والجزء مع معاوقتها يقطعها او يكون
لا محالة فى زمان اكثر فالناقص معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها فى زمان
مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل
حركة عديم المعاوقة لا فى زمان بل فى آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير كلام الامام على وجه
يوافق مرامهم ولنرجع الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المصنف لما استشعر انه يجوز لاحد ان
يقول لم لا يجوز ان يكون المحرك الذى لا ميل فيه من الامور المفروضة
المذكورة فى الدليل فيه على اذا لم يكن هذا الاحتمال بقوله وهذا الخ انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذى لا
ميل فيه من فرض الميل الذى نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل
الاول اومن فرض المجموع من حيث هو المجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة و
الممكن لا يستلزم محالا وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة
احد الجزئين فيرجع هذا الى استحالة تحرك عديم الميل الا الى استحالة تحرك ذى الميل على النسبة المذكورة
كما مر او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون اذا تحقق التنافى الذاتى بين الامرين كما فى مجموع النقيضين

فان كلا

فان كلا منهما ممكن والجمع بينهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافى الاجزاء فتعين استحالة الجمع
الاجزاء كما اشار اليه بقوله فهذا المحال انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذى لا ميل فيه اصلا فيكون محالا
فالفلك لما كان قابلا للحركة المستديرة فوجب ان يكون فيه مبدء ميل ولما اشتمل فيه مبدء الميل المستقيم
كما سيأتى فثبت ان مبدء الميل فيه مبدء الميل المستدير وهو المطلوب واما الامر الثالث المشار اليه بقوله و
نقول ايضا ان الفلك لا يكون فى طبعه ان فى ذاته على ما مر مبدء ميل مستقيم فالدليل عليه بوجهين
الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود ذلك الميل فيه يكون معطلا ضائعا ولا نظر
فى الوجود والثانى انه لما ثبت ان الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة
مقتضيه للميل المستدير فلا يجوز ان يقتضى الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة
تقتضى الامرين المتنافيين اى التوجه الى شئ بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة
هذا خلف قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه الجسم الى جهة لكن المستدير لا نم انه يقتضى صرفه
عنها بل لا يقتضى شيئا منهما اصلا ورد بان الميل المستدير وان لم يقتض صرف كل الجسم من الجهة
لكنه يقتضى صرف الاجزاء منها بدءا فلو اجتمع الميلان فى جسم واحد لزم التوجه والصرف معا فى الطبيعة
الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو ح وانا القول بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه فلا نسلم انافيهما
كما فى الحواشى فى غاية السقوط كما يظهر بالتامل واعلم ان ههنا ابحاثا الاول ان الطبيعة العنصرية تقتضى
الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الجزء الطبيعى والحصول فيه فلا يجوز ان يكون للطبيعة الفلكية اثنان
تقتضى ميلا مستقيما بتوسط احدهما وميلا مستديرا بتوسط الاخرى اما الاول فلان الطبيعة امر
متنافيين بانفرادها وانما يجب اعتبارين فلا والثانى ان الكرة المدحرجة متحركة ومتغيرة وايضا يكون
فيها مبدء ميلين مختلفين اذ لو لم يكن فيها مبدء احد من الميلين لما قبل ذلك الميل من خارج على ما مر الثالث
ان حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته منها الى البحر ايضا مع ان احديهما الى المركز والاخرى
على المركز فكون طبيعة واحدة تقتضى توجهها الى شئ وهو وسط العالم وتقتضى ميلها عنه محال
الى الوسط الرابع ان النار لها ميل مستقيم من الوسط وهو هوط ولها ايضا مبدء ميل مستدير حول
الوسط بالاجماع كما فى ذوات الاذناب وغيرها الخامس انه قد اتفق الحكماء قديما على ان الفلك
الفلكية كرية تحيط وصعيرة محاطة مماستها على نقطة مشتركة بين سطحيهما يجب ان يكون فطر المحيطة

صحف

ضعف قطر الحاطر والمسيرة من حركتهما وهذه النسبة لكن على انكاني فاذا فرض مركزاهما ومركز
الكوكب فى مسدد الدور على خط مستقيم هو قطر المحيط فهى تمام الدورة بتحرك الكوكب على قطر واحد
منها مرتين صعودا ونزولا فيلزم من هذا ومن قولهم كل ما فى الافلاك من الكواكب وغيرها لها حركة
وضعية على نفسها بتمامها للبيلين المتنافيين والجواب اما عن الاول فبان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة
والسكون بالحقيقة اقتضاء شئ واحد وهو الكون فى المكان الطبيعى فان كان ذلك الكون غير حاصل
فذلك الاقتضاء يستدعى بحركة تحصله فاقتضاء الحركة فى تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير
وان كان حاصلا فاقتضاء السكون ليس ان السكون امر وجودى اقتضته الطبيعة فى تلك الحالة بل معناه
انها لا تقتضى الحركة بل اقتضت نفس ما اقتضته ولا فلم تقتض الا شيئا واحدا هو الحصول فى المكان
الطبيعى واما اقتضاء البيلين الوضعى والاينى فهو اقتضاء امرين متغايرين لانفكاك احدهما عن صاحبه
واضافة الاين الى ما هو طبيعى يطلب التحرك على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع طبيعى يطلب التحرك
على الاستدارة وهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية بجسم بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكروه
فى الجواب وانت تعلم ان السؤال ان لم يرد بطريق النقض بل اورد بطريق المناقضة بان يقال لا تم
استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة امرين متنافيين كيف والحال انه واقع فى الطبيعة العنصرية فلا يحتاج فيه
هذا الجواب لانه كلام على السند اللهم الا ان يدعى مساواة السند للمنع فيندفع المنع بالدفاع السند و
يقع الجواب والمانع الثانى فبانا لا نم ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك فانه ذو
طبيعة واحدة هكذا قيل والقول الاولى ان يقال ان الكلام ههنا فى الميلين الذاتيين ولا نم ان كلا
من الميلين فى الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتى لان حركتها المستقيمة ذاتية
وان كان بالقسر والاخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية اى غير حاصلة
بالذات وكان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزم ان حركة جزء منه حركة اينية عرضية كما فى الفلك
لكذلك قد يكون حركة جزء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه خاص يستلزم حركة كل حركة وضعية عرضية
كما فى الكرة المدحرجة وبهذا يخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء
على وجه الارض لا يكون الا على سبيل الانحدار فيكون طبيعيا لانه فى الحقيقة حركة الى السفل كيف ولو لم يكن
الموضع الذى يتوجه اليه الخفض من الموضع الذى يتوجه عنه لم يتوجه اصلا **فصل** فى ان الفلك

ف وقف والحركة انما كان لكونها وسيلة
الى الوصول الى المكان الطبيعى وهذا حركة
المستديرة فهو امر مطلوب بالعرض
والسكون كيفية يستتبع الامر غير
مختلف البتة وانما اقتضاء الحركة
المستديرة فهو امر مطلوب بالذات
لكان الطبيعى لبس الامر مطلوبا
الا آخر اذ ليس فى الامكنة مكان
طبيعى وانما الاوضاع وضع طبيعى
يطلب المتحرك على الاستدارة حيث
المطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع
فاذا حصل حصل المطلوب بالحركة
المستديرة وانما كان المستقيمة
كذلك لان الطبيعة تكلف الاخرى
فان ليس بيدها بشئ
واحد اخوان

قوله بخلاف المستقيمة اى فان المطلوب
بالمستقيمة غير المطلوب بالوضعية
فلا يكون رجوع اقتضاء كل شئ واحد
حتى ارتفع المنافاة كلاف الحركة و
السكون فانه يكون ارجاع اقتضاء
الشئ واحد بعينه الى اقتضاء
امر آخر

لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام اعلم انه قد تفرع على المسئلة السابقة اعنى ان الفلك ليس فى طبعه
مبدأ مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المصنف وهى اثنتان عنون الفصل بهما الاولى ان وجود عن
صانعه على سبيل الابداع لا بان يتكون عن جسم يفسد اليه وكذا افساده على سبيل الفناء لا بان يفسد
الى جسم آخر وهذا معنى قولهم ان الفلك سفة ان السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن العامة من المتفلسفة
صرفوا هذا المعنى الى الحدوث والفناء مطلقا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء كان
هناك هيولى تقبلهما او لا وامعنوا فى الاسناد والقول بقدم العالم والثابتة انه لا يجوز عليه الخرق و
الالتيام اما الاولى منهما وهى انه لا يقبل الكون والفساد فبينها بقوله فلانه يحدد الجهات قلت
السيد المحشى ان الثابت من الاحكام ليس الا القدر المحيط من الحدود واما ان غير القدر المحيط ايضا يحدد الجهات
قابل لهذه الاحكام فغير ثابت تماما مر ولعل المراد بالحد المحيط اقول فساده ظاهر لان الحد اذا ثبت
بساطته لا يكون بعض اجزائه كائنا وبعض اخر مبدعا او بعض منها قابلا للخرق والالتيام وبعض اخر غير
قابل لهما الى غير ذلك من الاحكام اذ لا اولوية فى بعض الاجزاء المتصل الواحد كما قد علم مرارا ولا شئ
من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل الكون اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
الاولى من هذا الفن واما الكبرى فلانها لا شئ من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة وكل ما يقبل الكون
والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل الثانى ان لا شئ من محدد الجهات بقابل للكون والفساد
اما الصغرى فقد ثبت فى الفصل الثانى واما الكبرى فلان كلما يقبل الكون والفساد فاما صورة الحادثة
جزء طبيعى او صورة فى الفصل الخامس من الفن الاول ان كل جسم فله جزء طبيعى قيل هذا اخر كلام فى
المغايرة بين الجزءين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى اليه هى ان الجزء الواحد لا يقتضى طبيعتان مختلفتان
نوعا وهو ممنوع لا بد له من دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة جزءها انما هو بواسطة ما اقتضتها
من لوازمها الخاصة كالحرارة للنار والبرودة للارض فعلى ان اقتضت طبيعة اخرى فى ذلك الجزء عينه
فاما ان يشاركها فى تلك اللوازم فلا تغاير بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد و
الا فالثانية غير مقتضية لذلك الجزء لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التى لها دخل فى اقتضاء ذلك
الجزء وكل ما هذا شانه اى لكل من صورتى الكائنة والفاسدة جزء غير ما للاخرى منهما فهو قابل
للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان تحصل فى جزء طبيعى او فى جزء غير الجزء هنا بحيث حمله

على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحدد فيكون الظرفية تجوزية من باب التشبيه لفظة في مستعارة لها
فان حصلت في جزء غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى جزءها الطبيعي وان حصلت في جزء طبيعي في الصورة
الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في جزء غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى جزءها الطبيعي واما المستلزم
لثابتة وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله فلان ذلك ايضا انما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء
على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لدلالته على ان الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها
بل على معنى التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة والصرف عن الجزء
والجهة منحصرة في الفوق والتحت واللواحق من الجهات راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهتين كذا الجزء
لا يقبل الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور وبقي ههنا احتمال ان
يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث توهم ان الكواكب
متحركة في افلاكها حركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان حركاتها يلزم ان يكون متشابهة حول
مراكز افلاكها اي لا تسرع ولا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع ولا تعطف فدفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت
الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات جوهر فعند حصول الخرق فيها وتبدد الاجزاء فان
لم يحس جزؤها المتخرق لنسبته الى الاجزاء الاخر لجامع ادراكي ولا جبرها عن اجزائها وما يجبرها لنفيها قوة
في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا تلتئم لنفيها مع بدنها وقد قبل انها ذات جوهر وان كانت بحس فلا بد
من التالم بتبدد الاجزاء فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي مالم او موجب لالم واذا كان كذا كانت
الكواكب مخرقها مخرتها كما يتوهم بعض الناس فكانت في عذاب دائم وسنبرهن على ان الامور الدائمة
غير الممكن الاشرف لا يتصف بها انتهى قوله الشريف وهو عندكم من البراهين القوية وان كان عند
غيرهم من الخطابيات بل مما هو اوهن منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة من الايجابات بنابة
عنهم واجبت عنها بمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها مالم يتعرض له المنصف وهي ستة الاولى ان نوعه
منحصر في شخصه لامتناع طبيعة عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة كما سبقت
الاشارة اليه في اوائل الكتاب الثانية انه لا يتغذى اذ لا تحلل عنه شئ ولا يقبل الحركة المستقيمة
الثالثة انه لا يحوي على الحركة الكبرى لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا تعود له ولا تدور
ولانها مرفوعة التغذي وهو متفق فيه الرابعة انه لا توليد له لكونه فرع التغذي ولان نوعه

لا يتعدد

١٣٥

لنسخة
والفلك لا يقبل الحركة المستقيمة
فلا يقبل الخرق والالتيام
منه

١٣٦

لا يتعدد ولان غاية التوليد حفظ النوع وتيقنه فما لا يمكن بقاء شخصه في الفلك ليس كذلك لدوام
حركته فلا حاجة له الى التوليد الخامسة انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ
الشخص او النوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافر فلا يتصور شئ منهما الا في الكون الفساد السادسة
انه طبيعة خامسة اي لا حارة ولا باردة لاستلزامهما الخفة والثقل المنافيين للحركة من المركز واليه
ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز قبول التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة او صعوبة
وقد علمت ان هذه الاحكام انما ثبتت بالبرهان في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس
والمحدد عند بعضهم كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية
او السبعة على اختلاف القولين لاشتمال الكل لاجزائه وله نفس واحدة ناطقة تحركه له بالحركة السريعة
فعلى هذا الرأي لا يحتاج في اتمام الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى تكلف كما لا يخفى لكنه مجرد
احتمال **فصل** في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وبيانه بعد مقدمة ثابتة بزعمهم ان الزمان
لا بداية له ولا نهاية وانه مقدار الحركة هو ما افاده المصنف بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التي لا بد
منها لتحفظ الزمان ويقوم هو بها اما ان تكون مستقيمة ابدية او مستديرة وضعتها فان المقولتين
الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان يكون الحركة الواقعة في شئ منهما حافظة للزمان اما الاولى فلاستلزام
البعد الغير المتناهي والانقطاع كما في الابدية على ما استعلم واما الثانية فلما بين ان الجسم الابداعي لا
يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن الفاسد لا يحفظ الزمان لاجل ان تكون مستقيمة لانها
حينئذ اما ان تذهب الى غير النهاية او لا بل ترجع او تنعطف لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد
غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من بعد غير
متناه وهو محال فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم
تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو واقع وعليه جرى الكلام وتمامه في شرح القاضي اذ الحركة
الموجودة ليست بعد الحركة التي هي بعد ليست موجودة فبناء على نفي وجود الحركة القطعية وقد
اشبعنا فيه من الكلام بما يفي بالمرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت وانعطفت لكانت تنتهي قبل
حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيكون منقضية لان هيهنا حركتين مختلفتين بالجهة احديهما
الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف والاخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور

بعد

اعلم ان الفلك مصدر الزمان الذي هو مقدار الحركة الوضعية الاولى المستمرة الدورية والمقدار يجب ان يكون من جنس المقدر فالزمان ليس من جنس الحركة فكيف يكون مقدارا لها والجواب ان الزمان ليس مقدارا للحركة بل للمتحرك من حيث هو متحرك فان المتحرك يقطع مسافة ما في زمان ما وكذا يقطع مسافة اخرى في زمان آخر وهكذا فالزمان مقدار لحركة المتحرك من حيث هو متحرك وهذا معنى قولهم الزمان مقدار الحركة بالمتحرك منه

بعد الوجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى الآن بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل
المقتضى للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال
حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون
الآخر وفعل الايصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول
استحال ان يفعل الايصال حال الوصول ويتبعه عليه لانتم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجود حال
الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع العلم قول الوصول لكونه اثرا موجودا لا
لان من فاعل موجود معد سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره ولنسهل الكلام اليه ولنجعله ميلا وكما
كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضى كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين
المتنافيين لان ما يفعل الايصال من حيث انه يفعل الايصال بنا فى ما يفعل اللاوصول من حيث
هو كذا فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين فى مادة واحدة فى زمان واحد فاندفع المنع الذى
اورده الامام بقوله انا لا نتم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل مبدأ المدافعة او نفس المدافعة وان كان
الثانى الخش واما الحلقة التى يجرها شخصان متعاندان فليس فيها شئ من المدافعتين ولا شئ من مبدأيهما
بالفعل بل كل واحد من المبدأين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل قال
الشيخ لا نصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شئ فيه بالفعل مدافعة الى جهة
وفيها بالفعل التحى عنها ولا نظن ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه ان يحدث
ذلك الميل اذا زال العائق فالحال اى الوقت الذى فيه ميل الوصول غير الحال الذى فيه ميل اللاوصول
وكل واحد من الميلين من حيث الايصال والاتصال لان الوصول وكونه غير موصل اى حاصلا فيها الى
ولا شك ان اثنية الوصول وزواله تستلزم اثنية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين
ذاتا لا تنافى اثنيتهما وصفا فيصح الاستدلال باثنية الوصول وزواله على اثنية الميلين على ما قررناه
من اعتبار الحدوث فى الاولين والحيثية فى الاخيرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم
تسليم كون الميل اثنا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بدء اثنة المسافة الى نهايتها واخرى من عدم
تسليم كون الوصول اثنا بناء على تحققه بعد الحصول زمانا هذا واعلم انا قلنا ان حال حدوث الوصول
وحال حدوث اللاوصول اثنان لان حال الوصول اى قد مع لامية الاضافة لا صفة مع بينهما

كما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب وشمله على الاستدلال الغير الظاهر الخلف كما لا يخفى فالاعتراض
عنه لو كان زمانا منقسما الى جزئين فحين ما يكون الجسم فى احد طرفيه فى بعض منه لم يكن واصلا
مطلقا ولا فى الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة والمسافة وهو بط وكذا حال صيرورته غير موصل اذ لا علم
ان الاستدلال على اثنية اللاوصول باثنية الوصول لاجل ان دفع الآتى كما وقع لبعضهم غير صحيح فان
دفع الان نفسه مما لا يحصل الا فى نفس زمان يكون بعد ذلك الان والا لما لزم تتابع الآنات كما ان بعد
المنقطع فى نفس الخط الذى هو طرفه لا فى منقطع تليها والا لما لزم تجاور النقاط وقد يقال ان الانطباق
والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها اثنان لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان دفاع
كل منها زمانى فاذا لا يحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وفى الحواشى الغجرتية انه يتوجه
عليه ان الحركة لها معنيان احدهما الحركة بمعنى التوسط والثانى الحركة بمعنى القطع والزمانى هو الثانى
لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة فى امتداد المسافة حادثة فان قلت الحركة
مما لا يحصل ثم وجوابه ان المراد الحركة التى يقع بها القطع وهو الثانى لا الاول انتهى اقول فى كل من السؤال
والجواب بحث اما السؤال فبان كلا من مفهومى الحركة اى التوسط والقطع زمانى اى حاصل فى الزمان
وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسياتى زيادة تحقيق وانما قوله وهو الثانى لا الاول ثم بل الحق
ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهى امر واحد واسم الحركة القطعية التى هى
هوية انضمامية متاخرة فى الوجود عنه كما لا يخفى واما استدلالهم على اثنية اللاوصول باثنية الوصول
اى قررا لم يكونا اثنا لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا لزم انقسام الزائل لانه اذا تحقق شئ
من الزوال فلو لم يزل شئ من الزائل لم يتحقق هناك زوال فلا بد ان يزول شئ من الزائل فمتى بعد شئ
فلزم انقسام ما لا انقسام له فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فبان علم كل آتى لو كان اثنا
لزم تتالى الآنات فى عدم الان واعدام المماسات والمحاذيات للمتحرك بالنسبة الى حدود المسافة
التى وقعت كل منها فى آن من آنات زمان الحركة اذ البيان جار فيها بعينه واما الثانى فبان حدوث
الاشياء حيثما حققه الشيخ فى الشفاء على ثلثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة فان من الآنات
فيطبق حدوثه لا محالة على ذلك الان كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها والثانى
ما يوجد عن العلة فى مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه الاجزاء بازاء ما يفرض

منها في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية

والثالث ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وحد فرض في ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آني او لا وان لم يكن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية واشباههما وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث في ثلاثة الاقسام وان لم يكن بحيث عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجود الان على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللاتماسة واللاانطباق والفشاء وامثالها فاذن قد تبين مما تحقق من تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن تدريجيا لا يلزم ان يكون دفعيا حتى يلزم تجاور الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث اندفع باب الاستدلال على وجود الكون بين حركتين مختلفتين اذ مبنى على ان الوصول واللاوصول كلاهما مما يتحقق حدوثهما في ان يكون اول آنات زمان حصوله ولا يمكن اتحاد مبدإ اثنين بهما من جهتين كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له معا ولا تعددهما على سبيل التعاقب والا لزم تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى فاذن هما حاصلان في اين يكون بينهما زمان هو زمان السكون لان زمان الحركة الاولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة قد لم يكن للاوصول مما يختص حدوثه بان هو اول آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور وهذا ولا نقاضر ايضا بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي تقطعها الحركة واحدة عدا الشيخ الرئيس عنده واقام المحترز باعتبار الميل المتصل والميل المتوسط والميل المتوجه بحركة المفارقة بعدها ابطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة بقوله في الشفاء ان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك اثنان ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوان المباينة يختص ان ذلك الان هو بعينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانين في الحركتين وان عنوانها انما يصدق فيه على المتحرك انما هو باين راجع مختار انه مغاير لان الوصول وان بين الاينين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل ان يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين ان

ابتداء

ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت اتمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون اللاوصول ابتداكما فعله المصنف من حيث انه استدل على آنية الميلين بآنية الوصول واللاوصول فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني آنيا فلا يكفي في الاستدلال على آنية الميل الثاني كون اللاوصول غير تدريجي الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخ اما ان يكون حصوله مما لا ينصرف الا بحركة ما كالحدوث والزاوية وغيرها فهو من القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثها غير متوقف على الحركة بل الحركة انما تتوقف عليه اذا تقرر هذا فلك ان توجه كلام المصنف بان نحمل الانف في كلامه على ما يقابل التدريجي وهو مسامحة شايعة في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا توجه عليه مما اورده القاضي من ان العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللاوصول انما كما فعله المصنف بعيد جدا هذا ولنرجع الى الشرح فنقول حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها المصنف هو انه لا بد بين كل حركتين من سكون لان المتحرك اذا وصل الى الحد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين ميل الوصول وميل اللوجوب لحركة المفارقة لامتناع الوصول والرجوع بدفعة واحدة وكل منهما مسبوق بالوصول والرجوع اني والا لزم انقسام الوصول والرجوع وهو بسيط كما مر واذا كان كل واحد منهما اي الميلين انيا وجب ان يكون بين الاينين اللذين لا يتحرك فيهما الجسم والا لزم تعاقب الاينين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزى وان لم يكن ذوات اوضاع فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى التي هي ذوات اوضاع بالذات لا طبايعها اي المسافة على المنطبقة على الزمان هذا خلف اعلم ان الشيخ الرئيس استنقض الحجة المذكورة بحركة الكرة المسدودة على دولاب فوق سطح مستو يماس الكرة بنقطة في كل دورة فيلزم ان لا يكون لحصول حركتين مختلفتين فيها صاعدة الى نقطة التماس وهابطة منها ثم ابابه عنه بالتزام السكون وعند الامام نقوضه بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير على اوج حامله وبنقطة الحضيض عند كونه في ذروة على حضيض حامله فيلزم السكون اقول ويمكن الجواب عنها بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه في الثاني وكونه مستبعدا في الاول لكون الحركة فيها على نسق واحد بل بالتزام السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما يثبت لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية في ثبوت الميل للجسم

تعلم

١٤٢ نعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان المقدمة المذكورة فى هذا المطلوب
وهى اثبات السكون بين الحركات التى تفصل الحدود مما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول والمشاؤون و
اتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهى الى نفيه ولكل
واحد من الطائفتين حجج ومناقضات نوكلها لمخالفة الاصحاب والمطلوب الذى هو بيان ان الحركة الحافظة
للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون بنفى لزوم السكون بين الحركات القاطعة
للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون بنفى لزوم السكون بين الحركات القاطعة
للحدود النقطة الوجودية او الانطباقية يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها
لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ
واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله فى الاتصال الوحدانى وغير الدورية من الحركات
مستقيمة كانت او كيفية او كمية متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فهى لا محالة متكثرة غير وحدانية فاذن
الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لم ينقطع الزمان فاذن
من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق فى غير الفلك لانها لا تكون طبيعية
ولا قسرية اما الاولى فلانقطاعها لانها لا تكون مستديرة كما سيجئ واما الثانية فلرجوع القسرى
الطبيع فتنقطع بانقطاعها واما تجويز استدامتها باتصال القوى الغير المتناهية فيها فى الاتصال الوحدانى
للزمان والحركة الارادية التى توجد فيما تحت فلك القمر اعنى حركات الحيوانات لا تحتمل الدوام لوجوب
تحلل الابدان العنصرية والدوام النوعى لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة
الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع
الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المتحفظ بها اظهر المقادير ابتية واوسعها احاطة
وما هى الا ما هى على منطقة معدل النهار من الحركة اليومية التى بها تتقوم الايام والساعات والشهور والسنون
ويقدار ما يقول واحد واحد يقطع المتحرك بها خمسة الاف ومائتر وستتر وتسعين ميلا من تحدب
فلك القوابت فالله سبحانه عالم بما تحرك ما فوقه فاذ الفلك الاعظم لكون حركته محلا للزمان يجب
ان يتحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب فقد علم مما تبين فى هذا الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم
من الابنية المستقيمة ومما تحقق فى الفصل السابق ان الابنية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى
هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بهما

١٤٣ ايضا اقدم من الحركتين الاجزيتين اعنى الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كليهما بالبيان الذى
مر فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هى الوضعية **هداية** يندفع بها بعض النقوض الموجبة
القول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة
للزم سكون الحجة المرتبة الى فوق عند ملاقاتها فى الحوجيلا سافطا من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين
ساعدة الى حد الملاقات من المسافة وهابطة من ذلك الحد ويلزم من ذلك الحد وقوف الجبل فى الحوجين
الملاقات وهو فى غاية الاستبعاد فاجاب المصنف عن ذلك بان الحجة المرتبة الى فوق عند نزول الجبل
ينتهى حركتها الى سكون فى الحد الذى يصل فيه الحجة الى الجبل لعدم تحقق شئ من حركتيها الصاعدة
والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى وفقد الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحجة وحركة الجبل
لان سكونها انما اقول القول بتحقق السكون عند الملاقاة انما لجريان الدليل المذكور فيه اللازم منه هو
السكون آنا ما لا لازما وانما لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فحوبط بما قدمتم من ان السكون
كالحركة انما يتحقق فى زمان لا فى آن اصلا وخلو الجسم فى الان من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما
فى الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق فى ان لكفى فى اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما
هو ان الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما ما يقع
لا يقال سكون الجبل عند ملاقاتها فى انها لازم بمثل ما لزم من البيان المذكور فى الحجة المرتبة وعاد
الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة متصلة
وحدة ملاقاة تمع الحجة المرتبة انما هو من الحدود الوسطى لمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة
لها فى ان الملاقات وان لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف
الحجة المرتبة فانها لا حركة لها فى ان الملاقاة اما القطعية فظاهر واما التوسطية فلان حد الملاقات نهاية
مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس فى ذلك الحد من وسط المسافة فى شئ فلا يتحقق
فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحجة شئ من الحركتين فى ان الملاقاة فلزم سكونها فيه قطعا فاتضح
الفرق وزال الاستبعاد فهذا ملخص ما افاده بعض المتأخرين فى تحول حكم سكون الحجة وحركة الجبل
فى ان الملاقاة كلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثانى فما حققه المحققون من ان الحركة التوسطية
وان كانت امرا واحدا ليست غير منقسم فى ذاتها كما تما لا يتحقق ايضا فى الان بل فى نفس الزمان لكن لا على

١٣٤

الانطباق والاكوان الآنية التي تكون المتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة القطعية المتصلة
والبحث هي من الحركات ولان الكلام في شيء ومن نظر في تعريف الحركة التوسطية المذكورة في مبادئ الحركة
والسكون وفي كونها قاطعة للامر المتصل القطعي الذي لم حدود آنية متأخرة وجودها عن وجوده
المتأخر عن وجود رأسه حتى النظر بعلم انها انما لا يوجد الا في الزمان ثم قال ذلك الشارح المتقدم في
بيان نفي السكون الزماني للجبل والجنة وفي الفرق بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه هذا القول
انما الجبل فلانه لا يتعدد فيه بل ليس له الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى نهايتها مقتضى الحركة
لذلك فلا سكون له اصلا واما الجنة فانها ان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين متعاقبين ليكون
ما بينهما زمان السكون بل هما يجتمعان في ان الملاقات لعدم تناهيها الذاتية احدهما وهو الميل الصاعد
وعرضية الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق يحس منه الرافع
ميلا هابطا هو ميله الذاتي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلا صاعدا له هو ميله العرضي
الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح الجديد بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما يقوم
بالمتحرك بل بما يجاوره ويقارنه على ما ان الحركة العرضية والمختص ان يقول ان الميل الهابط للجنة ليس
من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين واجاب عنه السيد السند المحشي بقوله
لعله يتسامح فاطلق على الميل القسري الحاصل فيه ناشئ من جهة الجبل الميل العرضي نظرا الى ان الميل القسري لا يكون
حاصلا فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للجنة طبيعي بلا شبهة اقول اما حمله الميل العرضي في كلام
ذلك القائل على الميل القسري فمستبعد جدا لاطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للجنة الواقع في كلامه
مقابلا للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسريا ولمقابلة الميل الهابط للجنة
على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف فهذا ايضا على زعمه واما حكمه على الميل الهابط للجنة
بانه طبيعي فليس بظاهر فان ميلها الطبيعي ليس على هذا النحو من الاسراع وان اختلج في صدرك شيء فارجع
الجنة في غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جار في بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا ايضا بناء على ان الفاعل
للحركة القسرية ايضا طبيعة الجسم المقسور فاندفع بهذا بحث الشارح الجديد ايضا عن كلامه فالخلل في كلامه
منحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون الآني في الجنة ثم تحقق الحركة التوسطية للجبل فان الملاقات في كلا هما
باطل كما علمت فالتحقيق في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الجنة المذكورة وان انتهت حركته

الصاعدة

الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون الجنة مع حركتها
الذاتية لذاتيتها وعرضيتها ولا منافاة بين السكون الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة بحركتها
فالجبل متحرك حين الملاقات وان كانت الجنة ساكنة فلا تدافع هذا الصوب الاجوبة عن هذا النقض
وقد يجاب عنه ايضا تارة بالتزام وقوف الجبل في الجو لا تمرانه وان كان مستبعدا ممكن بساق اليه البرهان
وتارة بان السكون حاصل للجنة قبل تماسها الجبل موصول بحدوثها والملاقاة بينهما انما هي حين
كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا ما تيسر لنا الان من الكلام في هذا المقام ولعل تحقيق
منتهى السكون اقرب الى الطبائع والافهام **فصل** في ان الفلك متحرك بالارادة يريد اثبات ان الفلك
حيوان بمعنى ان له نفسا تكون مبدأ قريبا لحركته الذاتية لا العرضية فانها لا تحتاج الى مبدأ الذات
لحركات المتمماتية والمحمولات من الكواكب والتداوير والخوارج من حيث هي كذلك فنقول لان حركته الذاتية
لو لم يكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والتالي بطل فالمقدم مثلها اما بيان الملازمة فلان الحركة
الذاتية في هذه الثلثة واما بطلان الثاني فقوله لا جائز ان يكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن
حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة ومنع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير العناصر ونادة في غير السيالة
كما في الحوائي المحرية كلها مكررا مما سنذكره وذلك اي كل واحد منهما في الحركة المستديرة محال اما انه
لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة اي حدا بنا كان او وضعا واما قول بعض الشراح انما ترك الوضع
والكفي بالنقطة لانه ليس حركة الجسم عن وضع توجهه اليه بعينه لما استقله عن الشارح الجديد وكذا قوله
بجواز ذلك باعتبار الازمنة كما يجوز باعتبار الاعراض على تقدير كونها ارادية فمدفوع بما استعلم
عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها توجهه اليها فاذا كان توجه الجسم اياه هربا فالطبع كان طلبه
اياه ايضا توجها اليها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروبا عنه بالطبع مطلوبا بالطبع
وهو محال لان الهرب عن الشيء استحال ان يكون توجها اليه ولا ينقض ذلك بالحركة المستديرة الارادية
بان يكون وضع واحد مرادا وغير مراد في حالة واحدة لجواز ذلك اذا كان لمبدأ تلك الحركة اختلاف اغراض
ودواع كما في غير الفلك او كان المطلوب من الحركة حفظ كمال بقدر الامكان وابقاء امر كلي يتوارد الاشخاص
والاشباه كما في الفلك على ما سنحققه بيانه قال الشارح الجديد لانا نمنع ان ترك وضع هو التوجه الى ذلك
الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم اقول ترك الشيء يقضي وطلب

من نوعه

من نوع نفس لا يستند الى طبيعة عديم الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة او وضع فرض ثابتا وفرض
هرب الجسم محركة الوضع عنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له وامّا انها ليست طالبة لتراى طلبا لشئ
ملائم فلان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب عنه والتوجه الى الشئ بالطبع استحال الذى يكون هربا عنه
قيل عليه كل نقطة فرض فصار الحركة الطبيعية المستقيمة توجيها اليها وهربا عنها المتحرك بالطبع
فلا استحالة التى اوجبت عنه فى الحواشى الفخرية تارة بدعوى الكلية فى الحركة المستديرة المستفادة من الحركة
فى التوجه اذا حلت استغراقية لملا يجرى فى المستقيمة وتارة بان المتوجه اليه بالذات فى المستقيمة ليست
الا المنتهى لان الحدود لفرضيتها لا توجه اليها كذلك اقول والاولى فى الجواب عما فى الشفا وغيره من
ان الحركة لا تكون منسوبة الى الطبيعة وحدها بل بمشاركة احوال اخر طبيعية لا محالة اما فى الكيف كما اذا
سخن الماء بالقسر وامّا فى الكم كما يزيد البدن الصحيح ذو لا مرضيا واما فى المكان كما اذا نقلت المدرة
الى جهة الهواء وكذلك ان كانت الحركة فى مقولة اخرى والعلة فى تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب
درجات القرب فى البعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة و
عند وصول الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهى الحصول فى حد ولما كان
احد اجزاء العلة لم يبق العلة فلا يلزم ان يكون الشئ الواحد مطلوبا وهربا بالشئ واحد دفعة واحدة
ولا فالطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنته واعترض عليه امّا اولا فبانه انما يلزم
السكون اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة
فلا ولا يجب فى المشهور على ما هو فى بعض الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها
فلانها الذاتها يقتضى التنادى الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير اقول وفيه تصوّى لانا نمنع ان الحركة كما لا مطلوبة
لذاتها مطلقا فان الجسم الابدائى الذى ليس له كمال منتظر الا استيفاء الاوضاع والاين على التعاقب يكون
حركته مطلوبة لذاتها لانها نفس استيفاء نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل الا ان يوصلها الى كمال الغير
كما صرح به الشيخ فى الشفا فالاولى ان يقال الحق ان الحركة لا يكون طبيعية لجسم الا ويكون الجسم على حالة
غير طبيعية كاين غير طبيعى او وضع او كيف او كم كذلك وبازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية
فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الغير الطبيعية يكون لا محة متوجها الى الحالة الطبيعية توجها طبيعيا
فلا يخلو اما ان يصل اليه ويتلبس به او لا سبيل له الثانى والاول دوام الهرب والتعطل فى الطبيعة دايما

وليس

وليس فى الطبايع شئ معطل على ما يوجبه العلوم الكلية وليس هذا موضعه فنفى الشق الاول وهو ان
للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية وامّا ثانيا فبما قيل من انه لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة
بدل تلك الحالة المطلوبة لارتياد حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة
استعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دايما اقول وهذا ايضا مدفوع لعدم جريانه فى الحركات
الطبيعية كما قررنا فى الجواب عن الاعتراض السابق والفرق ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك
لعدم انقطاعها على ما سلوهم ولا جايز ان تكون قسرية لان القسر على خلاف بدل يقتضيه الطبع فيحث
لا طبع فلا قسر لان الفاعل فى الحركة القسرية هو طبيعة الجسم المنسوب باعداد القاسر لها قوة يصدر عنها
بسبب تلك القوة الحركة فاذا لم يكن اقتضاء طبيعى فلا يكون هناك قسر وايضا مستند الحركة القسرية اما
طبيعة وارادة ومنتهى الحركات كلها هو الحركة المستديرة فاذا لم يكن قسرية فهى ارادية
وقد ورد فى القرآن والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى وكل فى فلك يسبحون
والجمع بالواو والنون فى لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لى ساجدين
وقوله تعالى واوحى فى كل سماء امرها وفى الصحف الكاملة لولا ما على من الحسبان علمها السلام قوله
فى مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الذليل السريع المتردد فى منازل التقدير المتصرف فى فلك التدبير
دلالة تامة على ذلك لان الاتصاف بالطاعة والحد والتعب والتردد فى المنازل والتصرف فى الفلك
لا يكون بلا جوة وارادة فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية حيوانية لاختلف كافعال الحيوانات
فمقول الفعل الذى يفعله الحيوان بالدّاعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة
واحدة مستمرة لا بتغير فان اختلف الافاعيل لازم اختلاف الاختيارات المبعث عن اختلاف الدواعى
والاغراض لانه لازم نفس الاختيار والا لاستحال استمرار الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف الدّاعى
يكون فعله الارادى على نهج واحد وهذا وقع فى كلام الاوايل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان
وجودها فى جسمها ليس بخالف المقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان التى للحركة لها وان لم يكن هوية طبيعية كانه
شئ طبيعى لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر بطلميوس هذا المعنى فى الكلمة الرابعة من كتاب الثمرة فقال
اذا طلب المحتاط الافضل ولزم لم يكن بينه وبين الطبيعى فرق وفسر ذلك ابو العباس احمد بن على الدينورى
فقال اراد بذلك الفلك الحى الناطق عند الفلاسفة الذى يختار ابدا بقوة النفس الناطقة التى فيه

والنفس

فائدة قوله فى الفلك الحى الناطق عند الفلاسفة الذى يختار ابدا بقوة النفس الناطقة التى فيه
يدل على ان الفلك عندهم حيوان ناطق وهو خلاف ما نقل عنهم من ان الفلك ليس بحيوان ناطق

١٣٨

وامنه مع ذلك من التغاير والاستحالة اللذين هو النظام الذي هو افضل الافعال وبه قوام العالم كما مر

مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره وطبعه ثم اكد صاحب الشفا قدس الله نفسه وروح رمسه زاده

بيانا وقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسري

لصرف ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن في مسكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة قد

تكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال

يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان يبقى طبيعة اثنية ليس نفسا ولا من خارج ولا ارادة

او اختيارا ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك

الجسم الغريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة لا ان مبدأ فيض

عن نفس تجرد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ لحركته طبيعية وقد بان انه ليس قسريا

فهي عن ارادة لا محالة **فصل** في ان القوة المحركة للفلك يجب ان يكون مجردة عن المادة لما ثبت

كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انسان كبير يعني ان مبدأ حركته ليس قوة

حيوانية منطبعة بل نفسا مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع

بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات

هذا المطلب مبتنية على حركة الفلك اما من جهة مبدئها او اما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته ارادية

كما علمت في الفصل السابق فلها فاعل وغاية فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته

ليس حيوانيا فانه لا يموت ولا يتغذى اذ لا كون له ليكون غرضه تتميمه ولا مزاحم له ولا حزن اذ لا مادة

ليكون عضيتا والاعراض بما هي حيوانية لا تخرج عن هذين فلها مراد عقلي واد راك كلي فلها نفس

ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يصدر عن قوة

جسمانية فحركة الفلك لا يصدر عن قوة جسمانية فمبدأ حركته نفس مجردة اذ العقل القصري لا يباشر

تحريك الاجسام لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشرة للتحريك

لجهة قوة ونقص فلما كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعي اختارها المصنف وقال على هيئة

تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية

كذلك فالمحرك ليست قوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي

١٣٩

حركة الفلك فله لا محالة قوة يقوى على غير المتناهي من الافعال ولك ان تعلم ان التناهي واللاتناهي انما

يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقداري او منفصلا وهو العددي والمقدار نصف

كما يمكن فيه فرض اللاتناهي المقداري والعددي في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللاتناهي العددي

في الانقاص واما الشيء الذي ليس من باب الكم كالقوى ففرض التناهي واللاتناهي فيه انما يجب بما هو

فيه او بسبب ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى ايضا بسبب ذلك

غير متناهية وكل حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني فهو ان يكون المقوى عليه غير متناهي

وهو انما يتصور في ثلثة امور الشدة والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل

منها انما يتحقق ويعلم بان نفرض تأدية مقاومة متفاوتة القوى في سرعة الوحي وبطوءه فيختلف لا محالة

ازمنة قطع سهامهم مسافة معينة ثم نفرض مقاومة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الوحي في الجو وقصره

فيختلف ايضا ازمنة حركات سهامهم في الهواء ثم نفرض مقاومة متفاوتة القوى في كثرة صدور وحي

بعد وحي وقلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها

اكثر ويلزم من ان يقع عمل غير متناهي في الشدة لا في زمان ولا جل ذلك حكموا بامتناع تحريك الله

تعالى جسما على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها عن قوة اشد فاذا حرك الواجب

جسما يجب ان لا يتصور حركة اسرع منها وهو باطل اذ لو تحقق حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في الآن

وهو محال والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فغير المتناهي منها اما

يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون اقل

فغير المتناهية منها اما يصدر عنها اعمال غير متناهية فقد علم مما ذكر ان مبادي حركات الافلاك و

ان لم يكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة وهذا هو بيان الصغرى

واما بيان الكبرى فاشار اليه بقوله واما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية لان

كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب سريان الصورة المقدارية فيها واما قد ذانا ما بذلك لان كلا

في الافلاك ولا شك ان قواها اذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولئلا ينتقض الحكم الآتي بالقوى

النباتية والحيوانية الحالة في الاجسام الآلية الغير المنقسمة بانقسامها هي قابلة حسب تحزي الجسم الى اجزاء

يكون كل واحد منها جسما للتحزي الى اجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من انواع الكل

في بيان الفرق بين الشدة والمدة والعدة

بحيث يكون نسبة جزء القوة واثره المقوى عليه فى جزء الجسم الى كل القوة واثره المقوى عليه فى كل الجسم
كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله هكذا قالوه والحق عندى ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار
وذلك لاظهر كما اشار اليه بقوله وبعد الجزء منها اى كل جزء من القوة يقوى على شئ والجملة تقوى على الجملة
تلك الاشياء الا اى وان لم يكن اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخلو اما ان لا يقوى الجزء على شئ اصلا
فلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل فى الحقيقة وقد بين ان الاجزاء يكون لها هذا خلف
او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها فى الاثر هذا خلف
ايضا فان قبل كون اثر جزء القوة جزء اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة
اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذى حل فيه وهو
ممنوع وان كان بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء القوة فى جزء الجسم كاثر كلها فى كله ولا نسلم لزوم المساواة
بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الجزء فى الكل كتاثير الكل فى الكل قلنا قد سبق ان الكلام فى الاجسام
البسيطة المتشابهة الاجزاء التى لا يكون فيها قوى متخالفة بعضها يعاوق بعضا فلا تفاوت بين تاثير جزء
القوة فى جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها فى كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت
بحسب القابل ليس الا فى الحركات القسرية واما التفاوت فى الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور
الخارجة عن طباع الجسم الا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها قال الشيخ فى الاشارات اذا كان شئ ما يحرك
جسما ولا مانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى من الاخر
اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم تاثير فى منع التحريك الطبيعى حتى يكون نسبة
المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان فى جزء الجسم او فى كله
لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه
كلها ومتى كان كذلك فالمجموع اى كل القوة لا يقوى على غير المتناهى لان الجزء منها اما ان يقوى على جزء
متناه من مبدء معين او على جملة غير متناهية والثانى باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدء على ما هو
ابعد فيلزم الزيادة على غير المتناهى المتسق النظام فى جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع
التحريك بعض مبدء معين هذا خلف واشبع ما قيل فى فايدة تقييد الغير المتناهى بالمتسق النظام هو ان
المراد بكونه متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا اذ اجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة

على غير

على غير المتناهى بهذا المعنى بعينه لاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا
لم يكن كذلك كالماء الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية فانه تطرق فيه الزيادة على غير المتناهى وهكذا
حكم الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة الى غير النهاية لازدياد احديهما على الاخرى لامن حيث ان
مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها بل من حيث ان عروض العدد
لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا وسنين واخرجها عن نعت الاتصال والاتساق فان
الزيادة على العدد الغير المتناهى العارض للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهى
غير مستحيلة لان هذا الامتداد ما لم يقبل الانقسام الى اجزاء مختلفة الى غير النهاية فلا يخرج كون كل واحد
من احاد بعض الانقسامات مشتملا على عدة من احاد بعض اخر كالسنين والشهور وكذا يتصف
الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اى باعتبار هويتها الاتصالية و
باعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الاول دون
الثانى وقد يفسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ونعنى بالزيادة على غير المتناهى العديم الانقطاع
الزيادة عليه فى جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهى فى جهة تناهيه لجواز هاهنا وقوع
كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدأين مختلفين والدليل على ان المتصل بقيد
الزيادة بكونها فى جهة عدم التناهى وفيه بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع
التحريك من مبدء واحد كما فعله المصنف يغنى عن ذكر هذا القيد فالاتم ان التفاوت واقع فى الطرف
المقابل للمبدء المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت فى الخلال لاختلاف فى الحركتين فى السرعة
والبطؤ اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا فى شدة ومدة وعدة فان حصل الاتفاق فى امرين يكون
التفاوت بالاخر فاذا فرضنا قوتين احديهما اجزاء الاخرى فى شيئين متفاوتين فى حركاتهما فى مسافة
عن مبدء محدود واستوياء شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور ومع الاتفاق
فى الشدة والعدة لا يقع التفاوت فى الوسط فلا بد ان يقع فى الطرف الاخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة
متناهية والجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهى لان انضمام المتناهى الى المتناهى مرات
لا متناهية لا مما قيل من ان القسمة الخارجة الممكنة للجسم متناهية لامكان عد الاثار
فى الاجزاء الوهمية للقوة ولكون الكلام فى الفلك وهو غير قابل للانفكاك زعمهم بل لان الانقسام

سواء

الاحتياج الى المدة بسبب ان الحركة لا تحصل دفعة انما يتم لو كان المحرك جسما
٢٢

بحيث يكون نسبة جزء القوة واثره المقوى عليه فى جزء الجسم الى كل القوة واثره المقوى عليه فى كل الجسم
كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله هكذا قالوه والحق عندى ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار
وذلك لا بضرر كما اشار اليه بقوله والجزء منها اى كل جزء من القوة يقوى على شئ والجملة تقوى على نحو
تلك الاشياء او الا اى وان لم يكن اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخلو اما ان لا يقوى الجزء على شئ اصلا
فظهر ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل فى الحقيقة وقد بين ان الاجزاء بالكل هذا خلف
او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها فى التاثير هذا خلف
ايضا فان قبل كون اثر جزء القوة جزء اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة
اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذى حل فيه وهو
ممنوع وان كان بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء القوة فى جزء الجسم كاثر كلها فى كله ولا نسلم لزوم المساواة
بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الجزء فى الكل كتاثير الكل فى الكل قلنا قد سبق ان الكلام فى الاجسام
البسيطة المتشابهة الاجزاء التى لا يكون فيها قوى متخالفة بعضها يعاوق بعضا فلا تفاوت بين تاثير جزء
القوة فى جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها فى كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت
بحسب القابل ليس الا فى الحركات القسرية واما التفاوت فى الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور
الخارجة عن طباع الجسم الا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها قال الشيخ فى الاشارات اذا كان شئ على الجزء
جسما ولا مانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للضرب مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى للاخر
اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد بين انه ليس لزيادة الجسم تاثير فى منع التحريك الطبيعى حتى يكون نسبة
المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان فى جزء الجسم او فى كله
لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية تقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه
كلها ومتى كان كذلك فالمجموع اى كل القوة لا يقوى على غير المتناهى لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة
متناهية من مبدء معين او على جملة غير متناهية والثانى باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدء على ما هو
ازيد فيلزم الزيادة على غير المتناهى المتسق النظام فى جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع
المحرك عن مبدء معين هذا خلف واشبع ما قيل فى فايدة تقييد الغير المتناهى بالمتسق النظام هو ان
المراد بكونه متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا اذ اجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة فى

على غير المتناهى بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما لو
لم يكن كذلك كالمادة الغير المتناهية بالقوة فانه تتطرق اليه الزيادة على غير المتناهى وهكذا
حكم التشهير والمتضاعفة والتسخين المتضاعفة الى غير النهاية لازدياد احديهما على الاخرى لا من حيث ان
مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها بل من حيث ان عروض العدد
لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا وسنين واخرجها عن نعت الاتصال والاتساق فان
الزيادة على العدد الغير المتناهى العارض لاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهى
غير مستحيلة لان هذا الامتداد متى قبل الانقسام انحاء مختلفة الى غير النهاية فلا يحتمل ان يكون كل واحد
من احاد بعض الانقسامات شاملا على عدة من احاد بعض اخر كالسنين والشهور وكذا يتصف
الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اى باعتبار هويتها الاتصالية و
باعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الاول اذ هو
الثانى وقد بقى اتساق النظام بعدم الانقطاع ونعنى بالزيادة على غير المتناهى العدمى الانقطاع
الزيادة عليه فى جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهى فى جهة تناهيه لجواز ان يكون
كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدأين مختلفين والدليل على ان المراد بقيد
الزيادة بكونها فى جهة عدم التناهى وضعه بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع
التحريك من مبدء واحد كما فعله المصنف يغنى عن ذكر هذا القيد فيقال لا نسلم ان التفاوت واقع فى الطرف
المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت فى الخلال الاخير فى المحركين فى آخر عمر
والبطؤ اول لما كان تفاوت القوى منحصرا فى شدة ومدة او عدة فان حصل الاتفاق فى امرين يكون
التفاوت بالاخر فاذا فرضنا قوتين احديهما اجزء الاخرى فى شيئين متساويين بحركاتهما فى مسافة
عن مبدء محدود واستويا فى شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم الحدود المذكور ومع الاتفاق
فى الشدة والعدة لا يقع التفاوت فى الوسط فلا بد ان يقع فى الطرف الاخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة
متناهية والجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهى لان انضمام المتناهى الى المتناهى لا يبرأ
لامتناع المرا تا لغير المتناهية لما قبل من ان القسمة الخارجة الممكنة للجسم متناهية لامكان اعتبار الاتا
فى الاجزاء الوهمية للقوة ولكون الكلام فى الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بلان الانقسام

١٥٢ سواء كان خارجيا او وهميا لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا والاجزاء الفرضية الصرفة لا ترتقي العدد
وجودها لا في الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز لا يوجب الا تناهي فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة
الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا ايرادات مشهورة **الاول** ان الحكم بتناهي سلسلة
من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا والا لزم على الفلاسفة
الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم ويجب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة ههنا هي
القوة وهي موجودة في الحال فلا في الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلة في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة
والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة والنقصان انما يكون بسبب
وقوع التفاوت في الافعال الموجب للتناهي فالاشكال باق بحاله والجواب الحق هو ان عدم التناهي فرضية
غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقا بل ربما يوصف شيء بهما وبالتناهي معا اذا كانت
الجهتان مختلفتين اذ الزيادة والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة
التناهي ولا ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى بقابلها بل قد يكون وقد لا يكون فاذا حكم على امتناع
سلب التناهي في تلك الجهة كما في المتربعات الموجودة فذلك لامر اخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة بليها
واذا بعثت هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث وازديادها كل
منها في جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي عن المنع لان طبيعة الازدياد في جهة
لا تقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر وانما الاشكال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعف المقتضيتين
للتفاوت فيها بحسب طبيعتهما ولما كانت مبتدأة المبدء في استدادها فلا بد من التفاوت في الجهة الاخرى
الموجب لتناهيها وفي تلك الجهة ايضا **الايراد الثاني** هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة
الجسمانية هو ان يكون للفلك محرك مفارق وهو لما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة انما
تحاول تحريك جسم ما لكونها كما لا تنالها القوة والا فلا حاجة لها الى التحريك فهي مفتقرة الى شيء يكون كمالا لها
موجودة بالفعل ليخرج به الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد من تحريك التماسا من مبدء
عقلي مع انهم حكموا بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلي بل
لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصور جزئية كما سنقف عليه ويجب عنه بان التحريك التماسا
مبدأ بعيدا هو العقل ومبدأ قريبا هو النفس فكونه مرادا اول التحريك لغرض جسماني لا ينافي ان يكون التحريك

قال الشيخ المقدر بالتغير هو التفاوت بحسب الشدة والضعف بحسب الزمان او بحسب الشدة والضعف معا التفاوت بحسب الشدة وضع مقابل لوضع الاتحاد على ما قال المحقق الشريف وذلك قوة او ضعف التفاوت بين الطرفين في الشدة اعني السرعة فاما ان يكون زمانا متفاوت الاجزاء او لا فعلى الاول يقع التفاوت في المدة فلان الاسرع يكون حركته اكثر فقد وقع التفاوت في المدة ايضا على ما قال المحقق الشارح في الشوارق بعد ذكر هذه العبارة وهذا كلام حق منه ابن حاجب يعني بعضهم بعد ورود برد ايراد خامس منه

مبدأ الخير على اقول الاول ان يقال لما كانت المبادي العقلية علة غائية لحركات الافلاك وتحريكه
العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي بالاعتبار الاول مبدأ بعيد للفعل
وبالاعتبار الثاني مبدأ قريب له فما وجد في كلامهم من ان للفلك تحريكين نفساني وعقلاني فالمراد الفاعل
والغاية وهما مبدأ ان قريبان وما وجد من ان المحرك للفلك اما نفس واما عقل فالمراد الفاعل فقط
الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي
المفارقة غير متناهية الفعل واليه يرجع ما في الحواشي الفخرية من لزوم انقطاع البرهان على تقدير صحة
الدليل المذكور لجواز ان الفلك جسم بسيط قابل للتحريك الى اجزاء متشابهة بحيث يكون كل منها قابلا للحركة
والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزؤه غير متناهي الحركة يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن
كذلك كانت حركة الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتشابهين فيلزم انقطاع البرهان
هف والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الجهة غير قادرة بجميع الاشياء
واما استعدادها الشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصور والهيئات فيها فمعنى
كونها قابلة للامور الغير المتناهية انها يحصل لها من جهة حصول كل صورة او هيئة استعداد لصورة اخرى
او هيئة اخرى فهي في ذاتها غير قابلة لقبول صورتين او هيئتين معا مفصلا عن الكثرة الغير المتناهية وكل
قبول الفلك لكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا الى غير النهاية واما ذات العقل
بما هو قابل فليس لها الا قبول الحركة مطلقا اعم من ان يكون واحدة او كثيرة متناهية او غير متناهية هذا
ما يخطر ببالي **الايراد الرابع** انه لو تم الدليل لامتنع ان يكون القوة المتبعة الفلكية ملاصقا للمحرك
الغير المتناهية والجواب عنه كما في الشفاء والاشارات وغيرها ان القوة الجسمانية الفلكية لا يمكن ان تنفعل
عن المبدأ العقلي ويفعل في الفلك والمنع على القوة الجسمانية التأثير الغير المتناهي على سبيل المباشرة و
الاستقلال لا التأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة والانفعالات الغير المتناهية فان بين هذه
المعاني فرقا وامتناع واحد منها لا يؤدي الى امتناع الجميع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي
الثابتة فليس هذا موضع بيانها **الايراد الخامس** ان دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان
فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك
تناهي القوتين المحركتين ومن تناههما تناهي المحركين والجواب ان التفاوت بين المفارقات المحركة لا

بحسب الشدة لا يوجب تناهيها بحسب المدة ولا يجري مثل ذلك في الجزء القوة بالنسبة الى كلها لتشابههما
واتحاد جهتهما فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكثرة في العدد وامّا اللفارقات فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان
يكون فعل بعضها جزء فعل الآخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادئ لامور مختلفة بالشدة و
الضعف كحركات مختلفة بالسرعة والبطوء مختلفة بالزمان **الاصل السادس** ان الارض اوخلت
وطبيعتها الكائن يوجد عن قوتها سكون دائم والجواب عنه بان السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا
عن القوة غير معتد لانه ذهب ان السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة الاين وهو عرض
من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية فلحق في الجواب عدم تسليم كونه عدميا واعلم ان صاحب التلويحات
ذكر في اثبات ان القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه دليلين احدهما قوله ان القوة الغير
المتناهية لو حركت جسما بكل قوتها مسافة حركة اخرى متناهية ظرفها منهما بالضرورة لسبقه وكذا السرعة
حركتهما وبطؤهما فنسبة تاثير الغير المتناهي قوة الى تاثير المتناهي اقوة نسبة متناهي التاثير الى متناهيه
والثاني قوله لنفرض قوة تحرك جسما عن مبدء معروض حركات لا تتناهي وتحرك بعد تلك القوة اصغر
منه وافل ميلا عن ذلك المبدء مساويا مع محركات الاولى شدة وعدة فيتفاوت المدة بالضرورة والا
لاستوت القدرة على قليل التمانع وكثيره هذا محال وكان التفاوت في الاخير اقول في كل من الدليلين نظر
من وجهين احدهما مشترك والاخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو جريانهما في القوى الجرمية فيلزم ان لا تتناهي
حركة غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة او جسمانية بل الى قوى متعددة غير متناهية فلا بد
في كل منهما من حركة دورية سرمدية اخرى والكلام جار فيها وفي محركها ايضا فلا بد ان يكون في الوجود
طبقات من المحركات غير متناهية وامّا النظر المختص بالاول فهو ان التفاوت بين القوتين الغير
المتناهيتين لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدة او العدة دون الشدة لعدم امكان حركة غير متناهية
في السرعة كما مر فكون القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافي كونها غير متناهية من جهة اخرى كالمدة و
امّا النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك لم تحكم
الشيخ الرئيس في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع تحرك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية اذ
قد علمت ان الجسم الصغير يباري الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع رفع المعاوق الخارجية
انما هو بحسب القوة المحركة قوة وضعفا والاخير والله اعلم بحقايق الامور **فصل** في ان المحرك القريب

للفلك

فلحق في الجواب عدم تسليم صدور
الكون الدائم عن الطبيعة الغير المتناهية
بالاستقلال التي يلزم التخلف
بل صدوره عنها
بامداد السموات
وما فوقها

قوله وهو محرك بتوة
التي هي فلك الشمس
معين فيلزم ان يكون نسبة الغير
المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي
الى متناهي منه منه برزا ابو
الحسن رحمه الله

قوله فيتفاوت المدة اي يكون مدة
القطع الكثير زمان والسبب الطبيعي الذي
يكون ما فيه من الحركة اقصر يقطع
فيه القدر من المسافة قول برزا ابو
الحسن رحمه الله

قوله من جهة الاخرى كالمدة اذ قد
زمان احدهما غير متناهية وزمان الآخر
متناهية ولا نسبة بين غير المتناهي
والمتناهي وان تناهت مسافة حركتيهما
فيكون زمانهما واحدا برزا ابو
الحسن ادام الله ايامه
افاده الله

للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبين في هذا
الفصل ان لها قوة بها تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا في كون كل منهما محلا لادراك
الجزئيات لا دراكه الآن الخيال مختص بعضو كما تقرر هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشيء
من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض وتجسمها نفسا
منطبعة من باب التشاع لاستلزام كون شيء واحد ذا نفسين اعني ذاتين وامتحالة تعدد المادة دون
جوهريتين فقال الآن التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك لما ان يقع عن تصور كلي
او جزئي فان التحريكات الاختيارية لما توجد بارادة تابعة لشوق منبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل
والتوهم وكلي كالتعقل لذلك التحريك ولا بد ايضا من التصديق بوقوع المراد وما في حكم التصديق فان
الحيوان مثلا اذا تحرك فلتحريكه الاختيارية مبادئ مترتبة بعدها عن الفعل فوق المدركة وهي اما الخيال
او الوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائم
والمنافرة وهو غير الادراك لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي مبدأ العزم والاجماع
الذي تصمم بعد التردد والدليل على مغايرتهما للشوق ارادة الانسان تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع
وكراهته تناول ما تشتهيه لسبب شرعي او عقلي او خلقي كالجماع ونحوها وذهب بعضهم الى ان
الارادة شوق متاكد وليس نوعا آخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام لا يسعه هذا المقام اذا تقرر
هذا نقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات الارادية لا يكون الا حركة جزئية في تابعة شوق
جزئي منبعث عن راي جزئي فلو حصل لنا راي كلي وتابعه لنا منه شوق كلي لم يستتبع ارادة كلية لم يكن
هذا الراي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية
وذلك لان الصور الكلية نسبتها الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الارادية
دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال فبقي الحركات الجزئية الارادية تاتي الحركة القريبة للفلك
لتصورات جزئية وكلما لتصور جزئي فهو جسماني فيقال هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص
بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة تدرك في النفس اقول مناط الجزئية عندهم انما
هو نحو الادراك الاحساسي او العلم الحضوري فكل ما يدرك في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات كثيرة
فذلك التخصيص منهم انما ان يكون بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان الصورة العقلية من حيث انها بالقوة

البشع بفتح الباء الموحدة وسكون
الشين المعجمة حيث
الطعم منه

ولا بد ان يتخصص ويصير جزئيا
يقتضي صدور الحركة الجزئية منه

حاله

لم يكن كذلك وكلامنا في الاول وظاهر ان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا وبحسب تعاقب الاستعدادات
ارد الانفعالات واما ان النفس الصبي تدل على القدرة واعلم في الايجاد فهل نظر بل العددية
ر وكما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بان النغمات التاليفية العددية اكثر في غيرها هل
لك لا اقول من يقول النغمات الغير المنتظمة والاسقاط الغير الموزونة اعلى في القدرة وادل على كما
انها من غيرها لعدم انحصارها وانحصار المنتظمات والموزونات واما الرموز القرانية فلها
اصل وتاويل اكثر مما ذكر والله اعلم بحقايق اسراره ورموز ايآته

الفن الثالث في العنصريات

فصل

في البسايط العنصرية وهي اربعة باستقراء اوايل الملموسات وخلاف عدم خلو الاجسام المستقيمة
الحركات عن احد الفاعلين اللذين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان الحركة من الوسط او اليه بالقوة
الى الغايات او لا وكذا عن احد المنفعلين اللذين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال غير
نوعه على وجه النقص وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا ترك
كل من الفعليين مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو
الارض وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء فهذه من بديهيات الموالید واركان عالم الكون
والفساد وبسايط المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكاينات وكل
واحد منها صورة مقومة نوعية وجوهر هيولاه غير محسوسة وقد تبعت تسمية الكيفيات المحسوسة
وكل واحد منها يحالف الاخر في صورته الطبيعية اي النوعية والا لاستحال كل واحد منها يوافق
اخر في صورته النوعية بالطبع حيث ذلك الاخر والحال باطل فكل يستقر شيء منها حيث يستقر الاخر وهذا
في الاطراف الظهرة المقدم مثله واعلم ان الكيفية قد تبدل مع انحفاظ الصورة كالماء للتسخن بارة والمتجمد
اخرى فان الصورة المايية في البخار والجمد باقية لانها ترجع الى مقتضاها باقل معاون واذا قيل الماء
الحار البارد لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية
اذا اشتدت تعدت بطل الصورة وتبدل المادة لما يناسبها من الصور كما قال وكل منها قابل للكون الى
اي ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انتقال
كل منها الى الثلثة الباقية اثنا عشر منها تحصل من انتقال كل من المتلاصقين الى الاخر وان لم

تحصل

تناهي صور الكاينات او يجوز تكرير الوضع الفلكي عند الوجه
الاول
الاول
الاشارة وما يعوه ظلموا ثبت عندهم ضوابط كلية حاصلة من تفوس
تلك الضوابط الكلية واجبة التكرار في الحوادث تقول وتعود الى بدئها اكرة
اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفوس الفلكية متفقة
الوسيطات الاستثنائية كلما كان كذا او كلما كان كذا
على تولد الدلالات الصغيرات الاقترانية والكبريات الاستثنائية اي لكن كان كذا وليس
حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث
ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع
تكرر تعلقات النفوس المتعلقة بالابدان كما توهمه يوذاسف المنانجي النجم لاصنام
تبين في موضعه واما على راي من زعم ان تشابه الحركات الفلكية جميعها او بعضها
دل على القدرة واعلى في الايجاد لعدم تكررها وانحصارها ووجوب اعتقاده
الاشراف في حق الله وقلة تجويده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية
ربما لا تدل عليها افبان النفوس المنطبعة للافلاك كالمحو والاثبات فيمحو الله
وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فيقال ان في راس كل سنة من سني العالم
الشمسيتين القائمة بعده المنجمون يثبت الله في تلك النفوس صورا او جدلية
وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوايل هذه السنين بقوله تعالى
السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء
ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون لتوالي الاقتران
الاول المفروض للكواكب السريعة الاقتران من مضر ويونان لان تلك العلوم الجمة الحاصلة
الافلاك اما ان تكون كلية او جزئية وان كانت كلية فطبيعتها في مقصود ما من شتى لان الكلي
تطبيقها الا كثيرا واحدا كما لها الجزئية وان كانت جزئية فتغيرها وعدم اجتماعها التضاد
لاجتماع في نفس واحدة فان مبناها الجزئية انما تحصل او الاحساس اذ كان المعلوم جزئيا

حالة في نفس تخصيصية تخصصية بالعوارض الذهنية المشخصة تكون جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها
الخارجية والذهنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي لان الصورة الجزئية
من حيث هي صغيرة وتوتم وهي كبيرة فاما ان الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة
كصورة الفيل والذبابة او الاختلاف الماخوذ عنه والمنزع عنه الصورتان بالصغر والكبر ولا اختلافهما
في المحل من المدرك قبل الحصر ممنوع لجواز ان يكون الاختلاف في الاعراض كالشكل والسواد والبياض
فقول الكلام فيما يحصل به التفاوت في الكبر والصغر ولا شك انها اكم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث
هو كذلك مع الاتفاق في الماهية ولوازمها الا يكون الاختلاف في المقدار الا باختلاف الماخوذ عنه
والحاصل فيه الصورتان في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك لانا لا نحتاج في تخيلهما كبيرا وصغيرا
الى اعتبار ايقاع عارض في احدهما ليس في الاخرى لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع
واحد فيهما صورتا شيء واحد فيكونان متحدتي الماهية لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب الماهية
بناء على حصول ماهيات الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصورة الحقيقة
بالصغر والكبر لا يجب ان يكون ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لامر معدوم كجبل من ياقوت
بناء على ان ما قد تصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه مبنى اثبات الوجود الذهني فحينئذ الصورة
فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في موضع مما له تصور جزئي غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة
لامحالة في الوضع وما هذا شانه فهو جسماني وههنا شكوك واراحات يجب التنبيه عليها **الاول**
النقض بصدور الجزئيات عن الباري مع انتفاء القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب
عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستندة اليه تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يسعه
هذا المقام **الثاني** ان مقتضى استواء التصور الكلي الى جزئيات الحركة وجوب تخصصه بمخصص
وانما كون ذلك المخصص تصور اجزئيا تم والجواب ان التصور الكلي مع المخصص تصور جزئي فالمخصصات
المنضمة الى التصور الكلي تجعله تصورا جزئيا **الثالث** ان الدليل لا يتناوله
على امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة
المجردة والحركة مما لا مقدار له صغير او كبير فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان
الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة لما تقرر عندهم من ان المسافة من متممها

وله مقدار وما يشبهه **الرابع** انه لو كانت للفلك قوة ترتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا تفاوت
الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لبرهان القوة المدركة في جميع اجزائه وعلم وجدان جزء منه
على جزء في القبول والانتقاش قول ويمكن الجواب عنه بان ادراك القوة المنطبعة الفلكية اما لحركاتها او
لوازم حركاتها لا ان ادراكاتها ليست جزئية وهي لا يتصور والمحال كما حققه الحكماء فان كان الكلام في
ادراكها نفس تلك الحركات والوجه ترجيح بعض المواضع لارتسام صورها فيه دون بعض فتقول صور
الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم
في الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس
ترتسم في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير واما السؤال في ليته تخصيص بعض الاجزاء
بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال في ليتعين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه وان كان
الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الخاصة والسبب في تخصيص
مواضع من الفلك باعيانها بارتسام صورها الادراكية فيها فتقول اوضاع المناطق والاقطاب
نسب الكواكب بعضها مع بعض في العلويات الى السفليات مما به يحصل امتياز اطراف الفلك بعضها عن
بعض وبذلك يخص بعض المواضع بقبول بعض الصور وبمقدار خاص منها دون غيره وعدم اطلاع
البشر على تفصيل امر وخصوصياته لا يدل على نفيه **الخامس** انه لو كانت نفس الفلك عالمة
بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخلو اما ان يكون لها علوم غير متناهية لكائنات من الحركات وغيرها في ذات
غير متناهية شيئا بعد شيء بحسب ترتب امتنع وجودها او اما ان يكون لها علوم متناهية لكائنات
متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة من امور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة
لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة
في ذات مدركة فيوجد الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة
الاحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وان كان الثاني فلزم ان لا يكون الحوادث اليومية متناهية
الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لنا ان نجيب عن ذلك لما على راي من ذهب الى ان
مقادير حركات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار امتنع عودانها عادة بتكاثر هذه الرصد فان
النقوش الكائنة في مدارك الافلاك المنطبعة السارية في اجزائها متناهية ولا يوجب ذلك

تناهي

العدد الحالة الاولى فاليوم الاول من ١٥٧ هذا المستبعين الثاني وكذا
شأ بهادث كلا من حيث الوضع
اليوم الاول من المستبعين الاول
من حيث الوضع وكذا الى اتمام احد
حتى ينقضي المستبعون الثانية فاليوم
الثاني حادث بعينه في كل يوم من المستبعين الا
واحد فاذا كذلك الى غير
النهاية بيرا
الى
الحين تم تحلة (؟)
قوله كما بزيادة الرصد اه قال الشيخ في
الشفاء هربنا احالت بهذه الامور
هو الرصد والرصد هو على التقريب
باجزاء الاقل من المقدور بشكل خاص
التقريب وبحصل التقدير الحقيقي وحساب
الاقل وهو عشر درجة يشتمل عليها البعض
مستعد فيها الجزء الاصم وقد سبق في
اجزاء الاقل من المنطقات والقطبات
بين المنطق والاصم فتامل لا يخفى كيف
كيف يحقق الرصد فان الاشكال
ادراك ذلك من جهة الرصد والجواب
المبني عليه وليس عندنا ما يسبق غيره
وانما تقسيم الحصل والزمان بالشهور
والايام وانت عالم واجزائها و
تقسيم الحركة بازائها وايقاعها فيها
سنة عدية فذلك على جهة التقريب
مع علمهم بانه غير ضروري القاذ لا يظهر
تفاوته في المدد المتقاربة فيشبه
ان يظهر في المدد المتباعدة واكثر
ما يمكن ان يحدث في هذا الجواب انه
يجوز ان يكون بعض الحوادث
متقاربة الاحوال
وان
لم يكن شيء منها بالخفية عن
فطنة الانسان في
سنة ١٣١٢

تناهي صور الكايانات لوجوب تكرار الوضع الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية
وغيرها بعدد مرور مبلغ من الاعوام الكثيرة كما اشير اليه بقوله تعالى والسماذات ذات الرجع والية ذهب صاحب
الاشراق ومتابعوه فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في نفوس الافلاك عن مبادئها العقلية و
تلك الضوابط الكلية واجبة التكرار اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية منتقشة بها على نحو كريات الاقران
او صغيرات الاستقبال تارة كما كان كذا او كليات كان كذا مما يتخيل الامور الجزئية وتخيل الوصول الى كل نقطة
على نحو ادوار الصغيرات الاقترانية والكبريات الاستقبالية اي لكن كان كذا وليس بكذا فلها ان تعلم اوائل
حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي
ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها ولا يوجب ذلك
تكرار تعلقات النفوس المناطقة بالابدان كما توهمه يوذاسف المناطي للنجم لامتناع ذلك التكرار كما
مر في موضعه واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صعبة بناء على انها
ادل على القدرة واعلى في الايجاد لعدم تكررها وانحصارها ووجوب اعتقاد ما هو الاعلى و
الاشرف في حق الله وقلة تهر وجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية والدقيقية
ربما لا تدرك بها فبان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فيقال ان في رأس كل سنة من سني العالم الالهية ثلثمائة
الف وستين الفا مما يعده المنجمون يثبت الله في تلك النفوس صورا ما وجده في السنة الاخرى
وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوائل هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي
السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض
ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب هو الولى
الاول المنسوب الى الحكماء الفرس والاقدمين من مصر ويونان لان تلك العلوم الجمة الحاصلة في نفوس
الافلاك اما ان تكون كلية او جزئية فان كانت كلية فليست في مقصودنا من شيء لان الكلام في القوى
المنطبعة الفلكية وادراكاتها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها لتضاد بعضها مع بعض
لاتحاد فعل واحد فان مناط الجزئية اما التخيل او الاحساس اذ كان المعلوم ماديا والعلم الحضوري

اذا لم يكن كذلك وكلامنا في الاول وظاهر ان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا وبحسب تعاقب الاستعدادات
وتوارد الانفعالات واما ان النفس المتخيلة تدل على القدرة واعلى في الايجاد فهل نظر بل العدد
اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بان النغمات التاليفية العددية اعذب اشرف من غيرها وهل
ذلك الا كقول من يقول النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير الموزونة ابلغ في القدرة وادل على كمال
صانعها من غيرها لعدم انحصارها وانحصار المنتظمات والموزونات واما الرموز القرانية فلها
محامل تاويلية اخر مما ذكر والله اعلم بحقايق اسراره ورموز ايانه

الفن الثالث في العنصريات

اي العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلثة وغيرها وهو يشتمل على ستة فصول

فصل

في البسايط العنصرية وهي اربعة باستقراء اوايل الملموسات وحدان وعدم خلو الاجسام المستقيمة
الحركات عن احد الفاعلين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة من الوسط او اليه بالقوة
الى الغاية او لا وكذا عن احد المنفعلين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال يسير
توعسر على حد النقض وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذن
كل من الفعلين مع كل من الانفعالين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو
الارض وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء وهذه من امهات الموالید وان كان عالم الكون
والفساد وسطقسات المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكايانات وكل
واحد منها صورة مقومة نوعية نوعه وجوده هيولاه غير محسوسة منبعث عنها الكيفيات المحسوسة
وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبيعية اي النوعية والا لاشتمل كل واحد منها يوافق
الاخر في صورته النوعية بالطبع حيز ذلك الاخر والكل الى باطل اذ لا يستقر شيء منها حيث يستقر الاخر وهذا
في الاطراف ظاهر فالمقدم مثله واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المتحرارة والمتجمد
لترى فان الصورة المائية في الحار والجامد باقية لانها ترجع الى مقتضاها باقل معاون واذا زيل المانع
الحار انقلب باردا لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية
اذا اشتد تبدل بطل الصورة وتبدل المادة لما يناسبها من الصور كما قال وكل منها قابل الكون الفاسد
اي ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب
كل منها الى الثلثة الباقية اثنا عشر بستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين الى الاخر والبعض

تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بوسط واحد الى الاخر واثنان يحصلان من انقلاب كل
من الطرفين الى الاخر والمشهور ان الستة الاول تكون بالذات والستة الباقية لا تحصل الا بوسط
او وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية قوية وصارت
لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ولا شك ان الصاعقة مما يغلب عليها الارضية فعلها واصلا
وقد حكى الشيخ ايضا انه قد نزل في زماننا من الهواء ما زاد على مائة وخمسين رطلا شيء كالحديد وايضا
صرحوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى والمصنف
اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة من الانقلابات في ستة امثلة معللا اياها على قبول هيولى العناصر
لانخلاع صورها والتلبس بها اثنان منها بين الماء والارض واثنان منها بين النار والهواء واما اللذان
بين الماء والارض فاحدهما قوله لان الماء يتغلب حجرا فان المياه الواردة على بعض المواضع بعد ما تخرج
من منابعها وهي صافية جارية مشروبة تحجر حجرا قريب الحجم من حجمها في زمان قليل فليس تكون الحجر
منها بسبب ان جزءا من ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد ما ذهب عنها الماء بالتحجر او التصوت الا
لم يكن الزمان الذي وقع فيه التحجر على حد من القصر لم يقع في اضعافه ذهاب تلك المياه الكثيرة بالتحجر
ولوجب ان يجري فيها لكدودة ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد ما ذهب عنها الماء بالتحجر او التصوت الا
للزمان لا يتكون الا شيء قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها
يسمكوه وهي قرية من بلدة مراغة من جملة اذربايجان بل الحق ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع
من الارض خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صادفتها المياه تحجرت وربما
كانت في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الاناس حجرا وقد شوهد
في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئة اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان لا يعوزها الا النفوذ
والتخطيط شيء واشخاص بهيمية وسائر امور يتعلق بالانسان على حالات مخصوصة وا وضاع بغلب
على الظن انها كانت قوالب انسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله
عليهم وثانيهما قوله والبحر يغلي بالحيل الكبيرة ماء يقينا فان الطلاب لاكسير في جعل الاجسام الصلبة
المحجرة مياها طريقين احدهما تصييرها بالاحراق والسحق ملحا او ما يجري مجراه كالنوشادر ثم اذابتها
المياه والاخر ابقاءها في المياه الحادة وتحليلها بها ثم ادامة التحليل عليها حتى تصير مياها جارية واما

اللذان بين الهواء والماء فاحدهما ما اشير اليه بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال
فانه يغلظ الهواء سحابا بواسطة برد يصيبه هناك لا لاجل بخار يصعد او يساق اليها من موضع بل
يتكاثف الهواء الصحو فتستحيل اكثره او كله ماء ويقع اطراد هذا وهذا مما شاهده كثير من الناس
وليس لقائل ان يقول ان البرودة لو كانت سببا لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار والثلوج في اوقات الشتاء
جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجب لازدياد الانقلاب فلم ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا
نقول الاسباب الطبيعية انما هي معدات للامور وليس شيء منها علة تامة بل لا يخ في الاكثر عن وجود
الموانع وفقدان الشرائط فلعل ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل في حصول الانقلاب المذكور
فلا يحصل الا به لانه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يتعين انقلاب الهواء ماء بما يرى على السطوح الظاهرة
من الطاسات المكوبة على الجمراء المملوة ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الرشح والا لما كان عند الكب
ولكان الماء الحار اولى لكونه الطف واقبل للرشح والمشهود بخلافه ولا سبيل الى القول بان الهواء المنقلب
في الهواء انحدرت الاجسام المشاكلة في البرودة اذ ليس في طبيعة ان يتحرك الا الى اسفل ونحن نرى القطرات
في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق انتفاء
لانقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالتبخير الحاصل من تسخين الشمس والنار كما يشاهد
من البخار الصاعد من الماء المسخن فان البخار اجزاء هوائية متكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية
لطيفة تختلط بها واما اللذان بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في الكور
الحدادين فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد يحدث فيه نار من انقلاب
الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذي منه السموم المحرق وثانيهما قوله النار ايضا ينقلب
هواء كما يشاهد في المصباح فان شعلة المصباح لو بقيت على النارية لتحركت الى مكانها الطبيعي
على خط مستقيم قائم لانها اقرب الطرق فاحرقت ما حاذاها وليس كذا اعلم ان الصنف لما اثبت
انقلاب العناصر اي بتبدل صور بعضها الى بعض يدل على طاعة هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع
الصور ولبسها وتسليمها الامر لله ولما لم يلزم انقلاب الحقيقة اراد ان يشير الى طاعة الصور العنصرية
لورود الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج عن المركب منها لما يلزم انخلاع صور العناصر
حين حصول المزاج كما نقله الشيخ عن بعض اهل زمانه وذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات

١٥٢ الحاصلة للعناصر امور زايدة على صورها النوعية مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول
ايضا الكيفيات العنصرية زايدة على الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل في الكيفيات اى يزول
عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل التسخن والتبرد في الماء مثلا مع بقاء الصورة
النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة والكيفية للزم اجتماع وجود
الشئ وعدمه في حالة واحدة وانه ترجيح ولا يخفى ان المط الذى هو المغايرة بين صور العناصر و
كيفياتها انما يحصل باوادة الاطلاق العام من المقدمة المذكورة فالاعتراض عليه بزوال الصورة
النارية عند زوال الحرارة وكذا زوال الصورة المائية والارضية بزوال الميعان والجمود غير
موجه لعدم كونه منافيا للمدعى لما تحقق ان المطلقتين لا تتنافيان وانما يتوجه لو كان المراد منهما
الدوام وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسايط من العنصريات حقيقية كانت كما في المزاج الاول
او اضافية كما في المزاج الثاني اذا تصغرت قال القرشي في شرح القانون تصغر اجزاء العناصر شرط
في المزاج القوى لا في نفس المزاج وذلك لان المحوج الى التصغر هو كون الفعل والانفعال اتم واكثر
وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك لان الشيخ نفسه يعترف بان مزاج الشخص
انما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة والباردة والرطبة واليابسة مع انها لم تتصغر واعترض عليه
العلامة الشيرازى بقوله ان مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا يسري الى
الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا يسري الى القلب واذا وقع بينهما نسبة على حد ما
كانت هي المزاج والا لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو باطل بل المراد ان حرارة القلب
اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منهما كيفية مناسبة لصحته وتلك الكيفية غرض
موجود في عناصر متصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر لان كون كل من حرارة القلب وبرودة
الدماغ سارية الى محل الاخرى حسبما ذكره لا يوجب ان يكون المزاج الثانوى الحادث في كل منهما
حاصلا من تصغر اجزائهما وان كانت تلك الاجزاء المتصغرة محلا لهذا المزاج وان هذا من ذاك
واجتمعت وتماست في المركب وفعل بعضها في بعض بقويها المتضادة قد علمت فيما قبل ان الصورة
النوعية في الجسم مبدء لآثاره ومصدر لافاعيله كما هو راى جمهور الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل
اولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية مثلا تنفض مادتها ثم

١٥٣ مادة ما يجاورها وكذا الحال في سايل الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل والتاثير بين
الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد
الا ما له نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة بينهما
ابلغ والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة بها اتم والتفاعل اكمل وكثرة
السطوح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فمقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا كاملا بين
اجزائها وضعا صورة كل منها في مادة الاخر كما هو المختار عند الفلاسفة واشار المصنف الى اختياره
هذا المذهب بقوله بقويها المتضادة اى في الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شايع وكسر صورة
كل واحد منها سورة كيفية الاخر المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد بفعل صورة من حر العنصر
الحار ويزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس
الى العنصر اليابس فيحصل من افاعيل صور العناصر المتصغرة المتماسة وانفعالات موادها كيفية متوسطة
بين اطراف الكيفيات المتضادة اى المتخالفة اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقي لم تكن بين متباينين
في غاية الخلاف لم يكن متناولا للمزاج الثاني الواقع بين استطسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة
بحسب المزاج الاول بحيث اذا قيست الى اية واحدة من المتقابلتين عدت من الاخرى فيستخص بالقياس
الى البارد ويعتبر بالقياس الى الحار وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة في اجزائها اى في اجزاء
المركب فان كل جزء من اجزائه ممتاز اما بحيث لو بهوية عن الاخر فيكون الكيفية القايمة به غير الكيفية
القايمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القايمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها او
يعني ان هذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدى الى الكيفية المذكورة تسمى
امتزاجا واختلاطا لا مزاجا واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين **الاول** انا لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام
لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس ما يقابلها بالتسخين والاضاءة ولا تماس
بينهما وكذا البصر في الباصر واذا جاز الفعل من بعد جاز الانفعال من اخر كما ذكرناه جاز التفاعل ايضا
بل الامر عقلي في المباحث المشرقية الصوابان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال
الكلام في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه

قوله اذا انكسرت شعف بقوله المراد كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة منه

الا بالتلاقي والتماس فلا يجوز ان التاثير والتاثر بينها بلا تلاقي يحتمل فان ذلك غير محتاج اليه فيما
نحن بصدده **الثاني** ان المحذور المهروب عنه الناشي من جعل الكيفية فاعلة لا يلزم ايضا من
نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية
لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيف شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية
الكاسرة مع الحادثة المنكرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا يقلب المغلوب
غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين
فيلزم وجود الصرفة مع الانكسار وانه محال لان المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول
انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها والجواب عنه ان الصورة في كل منهما فاعلة والكيفية فيه
علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحادثة المنكرة فالكاسران يديم الكيفية الشديدة المعدة
لحدوث المنكر فهي لا يجب ان يجتمع مع المنكر وان اديمه الصورة الفاعلة فهي مجتمعة معه ولا محذور
في ذلك بل الانسب دائما ان يقال شدة كيفية كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الاخر لا صورتها
في مادة ذلك الاخر لا في مادتها كما هو المشهور وكيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير
صورة العنصر الحامل واعداد الكيفية الشديدة القائمة بعنصر اخر لا يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون
الكاسر منكسرا **الثالث** ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال
ان يقال للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة تعلم ان الفاعل للكسر
البرودة هي الكيفية دون الصورة اقول في الجواب لانه لا مانع من افادة الصورة المائية فضلا عن
مادة جسم اخر من نوعها ومن غير نوعها حرارة لاجل كونها مقسورة واعني بذلك الامر وقسر بالحركة
الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع علم القسر وقد علمت
ان الفاعل في الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر اياها **الرابع** ان كلام الحكماء مشعر
بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفائضة عليه من المبدإ الفياض اكمل وقد ثبت بصناعة
الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس
بالجلد اولا بالقلب وهذا الاعتراض مما اورده الامام الرازي على كلام الشيخ في الاشارات واجاب عنه
المحقق الطوسي في الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة

على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي ليست بقريبة من الاعتدال المطلق الحريين بالتعلق عليها
وايضا ليس الاعضاء مما يتعلق بها الانفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن
الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها
من التساوي فهي اول شيء يتعلق به النفوس ثم ان تلك النفوس يحتاج لسبب محافظة تلك الارواح
واكمالها التشخص والنوعي والى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب
ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها الان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم
الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى الجلد
الانملة وغيره فيستتم بجميع ذلك التشخص على التفصيل المذكور وهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر
في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب الحاكمات وهذا
غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب اخر ما في البدن حدوثا
جدا مايلا ان الى الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي
مما ينافيه قطعا اقول لعمري ان الكلام المحقق في هذا المقام في غاية الاستقامة والصواب مما صرح
به الشيخ من ان الروح والقلب اخر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل اعتدالهما يقتضي ذلك ومعنى غلبة
الخفيفين على الارواح انها تتكلف بالاضافة الى امزجة الاعضاء ثم بحكم الاعراض عن ذلك يقول
ان غلبة الخفة على جسم ما في كونه قريبا الى التساوي من جسم اخر لا يكون كذلك يجوز ان يكون غلبة
الخفة عليه اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم ومن يجوز كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما
يشاهد من ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الانصاف ثم قال بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ
في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب
التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء اليتة فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من
الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال
من امزجة الانواع الاخر ولما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث اخر وانما ذهبوا
الى ان تعلق النفس اولا ببدن للاستكمال والاستكمال انما يكون بالافعال والحركات الصادرة عن
الارواح التي منشأوها القلب فان قلت لما كان التفاوت الصوري في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال

حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدأ اكمل والصورة الفايضة عليه افضل وجب
ان يكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعدل
الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا للصور
الصورة وتاثيرها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه وانت لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور
وتحقيق الحق في هذا المقام يحتاج الى تمهيد اصل من مرامهم ويرتفع المدافع عن كلامهم ليستدعي
اظهار شئ من خبايا هذا المبحث الذي هو مسئلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان النفس الى بدنها
الذي له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة متخالفة
الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي ومنشأ تعلقها الاجمالي هو مزاج النوعي الواحد
المتميز عن امزجة باقي الانواع ومنشأ تعلقها التفصيلي هو مزاج العضوي فكما ان اعدل الامزجة
النوعية هو مزاج الانسان واعدل امزجة الاعضاء هو مزاج روحه البخاري اللطيف فكذلك
النفس الفايضة عليه اجمالا وعلى روحه البخاري وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب ان يكون
اشرف النفوس واكملها وما وقع في كلام الشيخ حيث اشار الى ان من كون تعلق النفس انما هو بمجموع البدن
فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج
الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين وهذه المسئلة من الطبيعيات
نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طايفة من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد
لانتظام واحد هو اشبه الانتظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد بلا توسط شئ اصلا وكونه
ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافي صدوره عن الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم
من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك ان للعالم على هذا التقدير جهتين جهة وحدة
شخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى جهة وحدته
حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى من دون وسط وشرط وبالنظر الى جهة كثرته
حكم عليه بانه صادر على الترتيب السببي والمسببي بان ابسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل
الحق ثم تلوه في الصدور ما يلوه في البساطة والشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اخسها وجودا
فقصد الحكماء في اثبات العقول والوسايط وعدم نسبة المجتمعات والمتكثرات الى البارئ انما هو لتصحيح

صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه الا بتوسط بعض اخر
لئلا يلزم صدورها او لا بلا مناسبة احدية وجوده تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتتضح
اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فليك بهذا الاصل الشديد النفع واعمال الروية فيه فانه ينفعك في كثير
من المواضع الخامس انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وقد اشكل الامر مزاج الانسان
خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل
وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة
الدواني على ما رايته في مسودة بخطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون
الى البرودة اعني بذلك ان الخارج عن الاعتدال في اي طرف يفرض الى حد ما هو مزاج الانسان
فكان المعتدل الحقيقي مركزا والبعد عنه في الخارج في الاطراف الى حد ما بمنزلة دايرة وهو عرض
مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مدلول ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة
عن امتداد موهوم في مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح به كلهم خلاف ذلك
وهو ان ملاحظة النسبة في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج
عن الاعتدال الحقيقي انما يتصور باحد ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم اذا كان المراد
عبارة عن امتداد موهوم في مراتب الكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة في الجميع قال
شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال الطبي على نسبة الضعف مثلا في الاجزاء الحارة اذا كان عشرة
والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والبارد عشرة الى غير ذلك من
الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي فرط عليه الذي ينفع
لزمن العناصر بكيفياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كيفياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف
وحينئذ يبطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل يجب ان لا ينحصر في ثمانية انتهى لا يقال
كل من المعتدل الطبي وقسيمه يعتبر بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص العضو ويعتبر كل
من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل اثارة والى الخارج اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب فالاعتبار
الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل
داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لانا نقول الانسام ذلك فان الاقسام الثمانية المفروضة

في الخروج عن المعتدل الشخصي لا يجب تحققه سواء كان في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب العرض
فيما بين مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك مغايرة الخروج المتصورة الوقوع في سائر
الاشخاص في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كيفيات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ
نوع النسبة في الجميع وقد بقي في البحث بعد محل تامل واما ثانيا فلما مر من غلبة العنصرين الثقيلين
على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه دايما فخروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان يكون
تارة الى طرف وتارة الى الاخر والاولى ان يجاب عن ذلك بان كون الاخر من الانسان والابرد منه اعدل
حين خروجه عن الاعتدال الحقيقي الحادث الفاعليتين انما يلزم اذا لم يكن شيء منهما اخرج منه
عن الاعتدال الى احدى المفعليتين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه **فصل** في كيفيات الجو
وهو مركب غير تام المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء ويقال لها الآثار العلوية ايضا
واعلم انه اذا وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله تعالى فحركها وخلطها
حصل من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا هيج الفلك بانحائه الحرارة وسخر
من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية وانار اجزاءها ما هو ائية دمائية مختلطين وهو
البخار واما نارية وارضية كذلك وهو الدخان حصل بتوسطهما ما يحدث في الجو والارض
من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والرياح و
قوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والتامل في بناء الحمام وعوارضه نفع العون
على ادراك مائية الجو وكثير من حوادثه بل التدبير فيما ينتفع من ادوية معدة الانسان الى دماغه
دماغه ثم ينزل منه في ثقب وجهه يعين على ذلك كسائر الامور النفسية على الاحكام الافاقية والله اعلم
والمصنف رادان يشير الى كيفية حدوث كل منهما فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب
الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان ما يجاوره من الماء من طبقتي الهواء المنقسم اليهما
محاطة الابخرة وعدمها المنقسمة كل منهما الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسي المنعكس
من وجه الارض وعدمه في احدهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى استفاد كثير
البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس باردة لوجود
المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده اليها يتكاثف بواسطة اصابة البرد الذي

من شانه التكثيف المذكور في اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم البرد قوي امنع ذلك البخار ويقاطر
للانعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وانما
يكون مستديرا كالكرة للحركة السريعة الموجبة لخرق الهواء عصا دمته فيحقق الرؤيا عن جوانب القطر
قصير ومستديرات وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب المائية الكرية قبل اجتماعها
وتشكل القطرات منها او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله نزل السحاب ثلجا وان لم يصل قبله
بل وصل بعده وربما اصابه بعد ذلك حر فهرب منه البرد ويلتجي الى الباطن منحصرا فيه كما في الربيع
والخريف فيجمد وينزل بردا بفتح الراء وكثيرا ما يخزن الماء في البلاد الحارة ثم يبرد وقد ما ذكرنا وفقا
اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا
فان كان كثيرا فعند لاجل اصابة البرد سحابا مطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من
اساقل بعض الجبال الصعود ايسيرا وتكاثف حتى كان مكبة موضوعة على حدة وكان هو فوق ذلك
الغائص في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا يستقيل بكونه مبتدا
ويسمى ضبابا ولاجل لطافته يزول سريعا بالوصول الى حرارته اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في قليل
فيزيل لطفه الحاصل بالبرودة نزولا في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شتى يعتد بها فان لم يجمد
فهو الطل وان جمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كان الطل يسقط شبيها
بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما تكاثف الهواء نفسه من غير بخارات
كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما قبل بالاكثري قال
الامام الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء ولما
الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة
الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فيعقد سحابا ولا شك ان صعود الدخان على شدة لطفه ويبسه
يعسر فاصعد من الدخان الى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لصعوده او هبط لتكاثفه
بالبرد الشديد او اصل اليه مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هايل كرعد
عاصفة وهو الرعد بتمزيقه السحاب وربما امتد ذلك لكثرة وصول المواد وان اشتعل الدخان
بقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف فيه مائية وارضية غلبت عليها الحرارة والحركة علاقة بمزاجه

من الدهنية تصاد بحيث يشتعل بادنى سبب يشعل بكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحاصل
من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا ويتطفى بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل
الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية
على ما بين ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا يتطفى بسرعة
بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ فى المتخلل ولا يحرقه ويذهب بالمدح
فيحرق الذهب فى الكيس ونحو ذلك مما احترق من الدار ثم قد اخبر اهل الثوابان الصاعقة وقعت
منها دويا كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكدكه واما الرياح
فقد يكون بسبب ان البخار اذا تقبل بواسطة البرودة المكتنفة من الكرة الزهرية وانضم الى المثل
فصار لتسخنه بالحركة الموجبة لتطيفه هواء مسخرا وهو الريح وقد يكون لاندفاع بعرض بسبب تراكم
السحب يعنى بتكاثفها الى بعض مقدارها الموجب لحركة ما يليها من الهواء ولامتناع الخلاء واليه
الاشارة بقوله فيصير السحاب من جانب الجهة اليسرى وقد يكون بعكس ذلك اى لانبساط الهواء
بالتخلخل فى جهة اى تزيد فى مقداره واعلم ان نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى الهواء من باب
نسبة الشئ الى ما يئول اليه والا فالاول عكس ذلك اذ المراد منها فى هذا الموضع نفس الحركتين كما
لا يخفى وقد تقع من جهة اخرى فى كل من القبيلين بكون بمجاور المجاور وبتبع المجاور وفى الانجذاب
والاندفاع على وجه اضعف وهكذا شيئا فشيئا الى ان تقف وقد يكون بسبب برد الدخان
المتصاعد عند وصوله الى الزمهرير ونزوله فلذلك كان منادى الرياح فوقانيا وربما عطفها
مقاومة الحركة الدورية التى تتبعه الهواء العالى وانعطفت بها وهى الرياح ما يكون سمومها
اى ريحا حارة وقد مر فى شرح القاضى من قوله اى متكثفا بكيفية سمية فلا وجه لما ذكره وقد
صحفها بعضهم بتصحيفة المفعول المحرفا الاولى تأنيثه لان موصوفه مفرد مؤنث جمعه سمايم وانما
السموم بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه فى نفسه بالاشتعال السماوى او لحدوثه من بقية مادة
الشهب ولمروده بالارض الحارة جدا لاجل غلبة نارية عليها وقد تقع تقاوم فيما بين ريحين
متقابلتين وتبين تلتقيان فتستديران او فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع تلك

١٧٠ قال بعض من صار الغبار ريحا من
الاقطار اذا وقف بعضه واثار بعضه الى
الهواء بات اكثر واشد كون الريح كلها
من رفع بعض الهواء بعضه فانه الهواء
فاذا ريح ساكن فيه بين سقف هذا
البيت العظيم الارض عنه فاذا وصلت
الى الملك الريح ان كنه مادة من
الريح الجارية التى تخرج من الارض
كما رأى الملك الريح الجارية موصلها
حاب فيه بين سقف هذا البيت العظيم
الارض فدفعت الهواء الذى تحته
فيه فضغط عنه وتدافع واحدث
له التدافع حركة فتلك الحركة الهواء
المتدافع المتحركة ريحا

١٧١ قال الرازى انما تتبين فى علم الله تعالى
الوضع الذى يكون فيه هذه الزوايا
بحيث يكون مركز العالم وراس احد هذه الزوايا
فقط الشعاعى الخارج من المغرب الى
العالم وان يكون مع ذلك البصر
فيما بين مركز العالم والغاية ويكون
مع ذلك البصر ايضا فى اقرب اجزاء العالم
منه الى مركز العالم حتى يكون
ان يكون راس الانعطاف بحيث يرى

الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فيضغط تلك الاجزاء بعضها بعضا ملتوى على نفسها
فيحصل الدوران المسمى بالزوبعة والاعصار وربما اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب
على بخار مشتعل بحر نارا تدق وامر قوس قزح فهى انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر
فى اجزاء رشية صقيلة صغيرة متقاربة واقعة فى الغمام مختلفة الوضع المعبر عنه بكونها مستديرة
اما صقالتها فليرتسم فيها شئ واما صغرها فليقبل لون النير ولا يقبل شكله واما تقاربها فليتصل
الارتسامات بحسب الحس وانما وقوعها فى الغمام فلظهور القوس وانما اختلافها فى الوضع فليكون
الخطوط المتحيزة بين البصر وبينها كلها والتى تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية فانه على هذا
الوجه يكون حدث القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دايرة الافق من جانب الغرب نصف كرة
الغيم وان دايرة نصف هذه الكرة قايمة عليه ومركز دايرة تمام مركز الافق ليكون السطح المعترض من هذه الكرة
مقبلا للشرق والذى هو الارض منه انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس
الافق الشرقى وان حظا قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج ومر على الاستقامة الى قطب كرة الغيم و
هو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتى ج وب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر
اى من نقطة د خطوط الى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية فان كل واحد منها
انعكس واجتمع من بسيط كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة ط فخرج ب ود بما يكون ملتقى
الخطوط نقطة ح لا على الوجه الكلى كما ظن فحدث من اجتماع هذه الاشياء محروطان احدهما داخل
الاخر اذا لم يكن البصر مركز الذلك السطح الكرى والا لانعكست الخطوط كلها اليه كما تقرر فى المناظر
من تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس فيتحد المحروطان فاذا فرضنا احدهما داخل الاخر وسهمها
واحد وهو خط ح ب وراس احدهما داخل البصر عند نقطة د وراس الاخر النير عند نقطة ح
وقاعدتهما جميعا دايرة غمامية فرضية فى كل جزء من اجزاء تلك الدايرة ضوء الشمس ومن مثلها
فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان سهم المحروطين موضوعا على الافق
يلزم ان يكون الذى من قاعدتهما نصف دايرة بالضرورة وهذا الشكل يكمل ما ذكرناه ويتبين
بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يكون القوس اقل من نصف دايرة وذلك انه اذا
ارتفع ما عليه نقطة ح من الافق الشرقى فى مثالنا الخط مركز دايرة القوس الموضوعة على الافق

الترس واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق اقل من نصف دائرة وكلما ارتفع تمام عليه
فضلة الخط دائرة القوس ورؤيت كلها ما يلتزم نحو الافق الى ان يخفى ولهذه العلة لا يظهر القوس
فى انتصاف النهار فى الصيف لان الشمس حينئذ ارتفاعها اكثر على الافق فيحط مركز دائرة القوس
انحطاطا مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى ح ويظهر فى الشتاء والايام القصار فى انتصاف النهار
لان ارتفاع الشمس حينئذ قليل يمكن معه ان لا يتزايد مركز القوس ح ولا يخفى معه جميع القوس
ويمثل هذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة لانها لا يكون كذلك الا ومركز
الشمس تحت الافق الشرقى والشمس اذا كانت تحت الارض لم ينعكس خطوط البصر اليها فاذا لا يمكن ان
يكون القوس اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء قلنا بان القوس فى الحقيقة
ولونها مستحيل كما هو مذهب بعض الحكماء كاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال يحدث من انعكاس
القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء وسواء كانت رؤية الشئ فى المرآة بخروج
الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المصنف لان كون الغمام والنير على الوضع الذى ذكرناه
شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس خيال
حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس ظاهرة رأيناه معنا وهذا خاص
بالامور المتخيلة لان القوس لما كانت امرا موجودا قائما بذاته لم ينتقل بانتقالنا وكانت يكون
بخلاف حركتنا فيكون اذا انتقلنا يمنة ويسرة واذا انتقلنا يسرة يمنة وايضا اذا دنونا من القوس
بمقدار ما دنت هى ايضا منا بمثل ذلك القدار مثل ان يكون بيننا وبينها الف ذراع مثلا فيحدث
نحونا مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها تسعمائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التى تكون
فى المرايا ومما يشهد بهذا القول ويصدقه القوس الحادثة حول السراج فى ايام الشتاء اذا كان الهواء
ممتلئا وقد تعرض لمن يعتمد رطوبة او يضعف بصره ان يرى حول السراج دوائر الوانها مفرحة
وذلك لان الدخان الذى يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع البصر عن لحظ النير على استقامة
فينعكس من المرآة لطف البخار المتصاعد من السراج الى النير من جميع الجهات فيتخيل كالدائرة فيها
فاذا حدقنا وقربنا من النير لم ير تلك الدوائر وكذلك ايضا اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا اليها محدقا
شديدا ثم غمضنا اعيننا رأينا الوانا قوسية فاذا كان من الجائز ان تخيل هيئة القوس حيث لا

لا يستند الى وجود شئ لم يمنع مانع ان يكون هذا جائزا فى القوس الحادثة عن غمام واختلافها
بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المختلفة توضيح المقام يستدعى مقدمتين الاولى ان سائر
الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما تحدث عن اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض
اذا روئى بتوسط الاسود او بمخالطة الاسود حدث عن ذلك الالوان الاخر فان كان النير هو
الغالب روئى احمر وان لم يكن غالبا رؤى الكرانى والازجوانى وغلبة الكرانى اكثر وفى الازجوانى
اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار اذا لم تر الشمس والمضئ ظنا انك ترى
شيئا اسود فلكان من الغمام الذى يكون الابيض فيه غالبا على الاسود تراه احمر والمكان الذى
يكون فيه الاسود تراه عاليا ازجوانيا والمكان الذى فيه الاسود بين الغالب والمغلوب تراه كرانيا
فاذا تمهد هذا نقول اذا راى البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرايط راى القوس على الاكثر ذات
الوان ثلثة الاول منها وهو الاحمر والخارج الذى يلى السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه والثانى
وهو الذى ذكرانى لتوسطه بين الاول والثالث فى قلة السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والاحمر
الثالث تمام يلى الارض ازجوانى لكثرة سواده وقلة بياضه فاما الاحمر الذى تدور احيانا
بين الاحمر والكرانى فانه ليس بحدث نحو الانعكاس فانما يرى بمجاورة الاحمر اللون للكرانى
والعلة فى ذلك ان الابيض اذا وقع الى جنب الاسود روئى اكثر بياضا ولما كان الاحمر فيه
بياضا والكرانى ما يلى السواد هو روئى طرف الاحمر القريب من الكرانى اكثر بياضا وما هو اكثر
بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى طرفا الاحمر القريب من الكرانى اصفر وقد يظهر احيانا
قوسان معا وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذى ذكرناه فى الواحدة لكن وضع الوان
القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعنى ان الخارج الذى يلى السماء ازجوانى والذى يليه
والذى يليه هذا احمر ولا يعدو ان يكون احد القوسين عكسا للاخرى واما الياء فايضا انما
تحدث من ارتسام ضوء النير فى اجزاء رشية صغيرة غير متوسطة فى التكاثف والاسفاف مختلفة فى
الوضع المشار اليه بقوله مستديرة اما الصغر والقلة فبمثل ما مر واما التكاثف فلما يفيد البصر
فيها استقامة من دون انعكاس واما الاسفاف فلبقوة البصر عنده انعكاس ولا يضعف واما
اختلافها فى الوضع فليكون الخطوط التى بين البصر وبين الغمام والتى تنعكس من هذه الخطوط الى النير

كلها متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان راس احدهما البصر وراس الاخر النير وقاعدتهما
الغمام فيكون هذه القاعدة لاحجة مستديرة ببيان ذلك انا نصور خطا خارجا من نقطة
البصر الى النير على استقامة ثم يصور انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام متعكسا كل واحد
الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي
تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير
وهذه الخطوط متساوية كل لنظيره اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوية بعضها بعضا
والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤوس المثلثات التي هي عند
الغمام دائرة اضطرارا فالهالة دائرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المناسب لكون الهالة خيالا واما
البيان الطبعي المناسب لكونها امرا موجودا مستحيلا فهو ما ينقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث عن ضوء
النير في الغمام الرقيق حركة مستديرة مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر مستديرة
وايضا فان الشعاع الخارج من القمر من شانه ان يلطف الهواء المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه
من الغمام وكلما لطف الجزء المحاذي للنير غلظ ما حوله فيرى كالدائرة ومثال ذلك ان ينفخ بانبوب
نرى اما موضوعا على تخت فينقى الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار المنكسر منه في الموضع المحيط
بالموضع النقي ويحدث دائرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما السبب في ان تكون الهالة تحت القمر على
الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو لقوة سلطان الشمس لان قوة سلطانها يحلل الغيوم التي يتنفى لحدوث
الهالة باكثر من تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة لئلا يتحلل سريعا
حكى عن الشيخ وابنا نيضا مرتين حول الشمس دائرة اعظم من دائرة القمر على الوان قوس قزح مرة
تامة ومرة ناقصة واما السبب في ان يرى وسطها كالخالي والدائرة التي يليها سوداء فهو ان
محور المخروط هو اقصر الخطوط التي تصل بين الناظر والنير فيرى البصر من النير من قرب وينفذ في الغمام
لقوته فيرى هذا الموضع شديد الاستضاءة واما باقي الخطوط التي يتوهم خروجها من البصر الى النير
فانها لا تمر اليه على استقامة وانما يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمام اليه وبعد المسافة فلا تؤدي النير
من هذا الموضع شديد الاستضاءة كما زاده من المحور وما يقرب منه لذلك يكون داخل الهالة
كالخالي والدور الذي يليها اسود لبياضها لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب شيء هو اقل بياضا

بالوان مقدرو مث ده شود
برهيث روا نيفتد ١٧٤
محيط بعضي شود واز بعضي ديدن
بعلت هاله باهم مقول شد
در سبب رويت نوا نبود كه هاله
در حوالي شمس نيز مرسوم شود وشكل
ابوح حكايت مث ده واز اينجا
كرده كوهر مراد

قال الاسكندر ان الكل منهم اخطأ
بر دان ان الغمام جسم كرتي عميق
فاذا رفع عليه ضوء النير الذي له
مساته بان كان له دائرة لانه يحدث
في الكرة نقطة وكل نقطة يحدث شبيهة
الكرة فتصير دائرة منه

قال الاسكندر العلة في ذلك ان
شعاع النير اذا قوي على الغمام
حرارته حلل ذلك الموضع من الغمام
الذي يقع عليه لطفا وروسيطها
خاليا وترفع ذلك الموضع بر ذلك
وسميطها قال
بالفقه

منه

منه روي القليل البياض اسود واما الشهب فان الدخان اذا بلغ حيز النار او الطبقة القصوى
من الهواء المجاورة بالفعل لبعدهما عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الابخرة تهما وقربهما من كرة
الاثير وذلك لان اجزاء ارضية يابسة جدا فتحفظ الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار وكان لطيفا
حراقة ويسرا شتعل فيه النار فانقلب الى النار وتلهب بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية نارا
صرفة فصارت غير مرئية فظن انها طفئت فلهذا اشارة بقوله حتى يرى كالمنطفئ فان الانطفاء
يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية نارا شفافة انطفأت ايضا لكن السبب
الاكثر عندنا هو الاول واما مد الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب
كما توهم بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي ولا ثم يذهب الاشتعال
فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وان كان الدخان كثيفا لا
في الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما فيحترق من غير اشتعال ويثبت فيه الاحتراق فربما ثبت العلامات
الهايلة السود والحمر حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقا
قويا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلا لا ينطفئ بالمرة او مشهورا بقدر وكثافة المادة وكثرة الاستمداد
تكون على صورة ذوائب او ذنب او رمح او قرن او رمح وقد تحت كوكب وكان تدوير النار الدائرة
بدوران الفلك في كان لذلك الكوكب ذوائب او ذنبا او لحية او غير ذلك وقد يتفق وصول
هذه الاجسام الى عالم الارض فتحرق ما عليها اعني من الملك الجبار ويسمى الحريق وفي المثل الشرقي
اذا ارتفع بخار دخاني نوج دهني وتصاعد حتى وصل الحيز النار من غير ان ينقطع اتصاله
عن الارض اشتعلت النار فيه فانه قوي كان ينبعث من اسماء الى الارض فاذا وصلت الارض احترقت
تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وبسبب ذلك يسبل السرج الا طفأ اذا وضع تحت المسرج المشتعل
فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فيحترق اللهب المتصلة واما الزلزلة وانبجار العيون فاعلم ان البخار
اذا احتبس في داخل من الارض لما يلزمها من ثقب وفرج يميل الى جهة فيرد بها فينقلب بها فتحاتها
باجزاء بخارية فاذا كثر ولو صولي مدد متدافع اليه بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت
منها العيون واما البخار يتر على الولاء فهي اما المتدافع تاليها ساقها ولا يجد ما يرد اليه لضرورة عدم الخلاء
بان يكون البخار الذي انقلب هواء وفاض الموجود الارض يجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء

فينقلب

١٧٦ فينقلب هواء ضاغط وينفيض وهكذا الى ان يتبع كل جزء منه جزء اخر واما العيون الراكدة فهي حادثة
من ابخرة لم يسلخ من كرة مواد ها وقوتها ان يحصل منها معاونة شديدة او يدفع اللاحق السابق واما
مياه الفقر والابار ففي متولده من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا زايل ثقل الارض عن
وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادى في حركة فان لم يجعل لها السبيل فهو البئر وان جعل فهو
القناة ونسبة الفقر الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه المياه متولدة
كما قاله ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في ثقب اعماق الارض وبما فقد
اذا اجتمعت بعد هذا اولى لكون مياه العيون والابار والقنوات تزيد بزيادة الثلوج والامطار قال
الشيخ في النجاة وهذه الابخرة اذا ابتعثت عيونا اعدت البحار فصب الانهار والبها ثم ارتفع من البحار
والبطايح والانهار وبطون الجبال الخاصة ابخرة اخرى ثم فطرت تأتينا اليها فاقامت بدل ما يتحلل منها
على الدوام دايما واذا غلظ البخار وبعض الادخنة والرياح في الارض بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة
استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة
فخسفت الارض فخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لاسيما اذا امتزجا امتزاجا
مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فحدثت اصوات اولية ومن هذا القبيل ما اصاب
بلدة قوم من الفجرة وجعل عاليها سافلها وربما حدثت الزلازل من تساقط اعالي الجبال وتهدلات في باطن الارض
فيتقوض بها الهواء المحتقن فيهتز لها الارض وقليلا ما تزلزل بسقوط قلل الجبال عليها بعض الاسباب
وقد يوجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية ينبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فتحصل
من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل باشعة الكواكب وغيرها
فيرى بالليل شعلا مضيئة كما اخبر ابعض المسافرين وجميع المذكورات وان كانت اراء الفلاسفة لكن
لا تنافي القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في مباحث الصور النوعية

فصل

في المعادن اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة و
حصل المزاج التام يحصل ذلك الممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقايق
مغايرة للعناصر في كما الاول ثم يترتب عليها كما لات اخرى من الصفات والافاعيل والصور المركبات
ثلث اجناس صور قنية نفس وهي معدنية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة المثل عديمة الادراك

١٧٧ والحركة الارادية وهي نباتية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة مدركة متحركة بالارادة وهي حيوانية
فهي كما لا تناول متفاوتة في الثاني من الكمال لا تحسب قوتها في الشرف والتابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال
الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية اخرى الطف من الاولى فلذلك يصدر
من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس وقد ينا من في عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه
اسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب وربما يتمسك لشعور النبات واختياره في بعض حركاته بما يشاهد
من بعض الاشجار كالنخل واليقطين ويتمسك لاعتداء المعدن وبما يه بما ظهر من المرجان من هيئة
الغاء فاول المركبات التامة الامتزاجية هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة والادخنة المحتبسة
في باطن الارض اذا كثرت يتولد منها مادة واذا لم تكن كثيرة لاختلطت على ضروب من الاختلاطات
المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة فتكون منها الاجسام المعدنية فان غلب
البخار على الدخان يتولد مثل الكبريت والزرنيخ والزيبق والرصاص المتنوع الى القلعي والاسرب و
الصواب عده من الاجسام السبعة الحاصلة من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرها من الجواهر المسفرة
اي الكبريتية فان كون الزيبق شفافا غير صحيح وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر
ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض كالزيبق مع الكبريت تولدت الاحجار الارضية اي الاجسار التي
لا تعرف بالجواهر المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والاسرب والقلعي
فان كان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب
ان كان الكبريت احمر غير محترق والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا
رديين فحديدان بقوى الاختلاط والتركيب والتسرب ان لم يقووا ان كان الكبريت رديا والزيبق صافيا
وصادف قبل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصيني وان احترق الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه
في بيان تولدها بحب الحدس والتخمين ولا يرجع به اليقين لضعف الاستدلال بالاحوال الصناعية
على الامور الطبيعية كما هو مبنى ظنون اصحاب الاكسير

فصل

في النبات قد علمت ان المزاج كلما
كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الفايضة عليه اشرف والآثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب
مزاج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج المعادن استحق ان يفيض عليه من المبدأ الواهب الذات
على ما هو راي اهل التحقيق غاذيا نابتة كما اليه الاشارة بقوله ولد قوة اي صورة نوعية عديمة

الشعور كما عليه الاكثرون يصدر عنها بعد ان تستوفي درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب
حركات وانحاء تختلف بالات تختلف قيل فان الواحد لا يصدر عنه فاعيل تختلف الا بالآلات المختلفة وفيه
نظر لان قولهم الواحد من حيث هو لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد
افاعيل تختلف الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات الات او غيرها اقول الخلاف الا فاعيل قد يكون
بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض في نفس الامر كافاعيل النبات والحيوان من التوليد والتغذية والتنمية وقد
لا يكون كذلك فيها يجب باعتبار العقل فقط ولا شك ان اختلاف جنسيات ذات واحدة لا يكفي في
صدور الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد فيه اما من مبادي جسمانية متخالفة
الذوات ومبدء واحد له الات جسمانية تختلف بصدر عنه بانضمام كل آلة اليه فعل خاص واغراض بانضمام
الحركات المختلفة الجهات لا يصدر عندهم عن قوة عدا عن الشعور لان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة
واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما صرح به والجواب ان ذلك انما هو في البسايط العنصرية
واما في الصنايع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد يتصور حركات طبيعية الى جهات وغايات
مختلفة والمستشرفون في امثال هذا المقام اسرار لا تحتملها اسماع جمهور الانام وبقي نفس نباتية وهي
كمال المراد به ما يصير الشيء بوجوده موجودا بالفعل وهو على وجهين كمال اول وهو الذي يصير به
النوع نوعا بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال ثان وهو الذي يتبع
النوع من افعاله وانفعاله الذي كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فبالاول يتم النوع في ذاته
وبالثاني يتم في صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثاني يتوقف على الذات بحسب احد الجسمين ههنا
بالمعنى الجنسي لا المادي وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكرت الفرق بانه لا شك ان النبات
او الحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل الجسم قد انضاف اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر
باعتبار انه جسم يحسبه انفاذ فيه من حيث هي مبدء الآثار فوة وبالقياس الى المادة التي تحتها صورة وبالقياس
الى طبيعة الجنس الناقصة التي بها يتكمل وتحصل كمال الجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعا بالاعتبار
الثاني يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا وتعريف النفس بالكمال الاول من تعريفها بالصورة لان
الصورة توهم ان يكون حالة في الجسم والنفس الانسانية داخلة في التعريف الجامع للبقوس الارضية كما
ستعلم مع كونها مجردة وكذلك القوة فانها يطلق بالاشتراك على معنيين قوة العقل وقوة الانفعال ليس

اعتبار احدهما اولى من الاعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما داخل تحت مقولة
ان يفعل والاخرى تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك تما يجب
في الحدود بخلاف لفظة الكمال فانه يقال لهما بعض واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها من حيث
انها هو مبدء الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها
ولا يضر ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم الماخوذ
في التعريف انما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مهيأة اما كملت وتحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا
بهذا الاعتبار لا مادة طبيعي لا صناعي كالسيف ويجوز رفعه على ان يكون صفة لكمال ليكون احترازا عن
الكمال الصناعي وهو الذي حصولها بصنعة صانع والمثال واحد الى الاولى نصر ليكون صفة كمال
لا صفة جسم لان نسبة الآلة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك
الصناعي على النفس الارضية وعلى النفس السماوية وان اشتركا في معنى واحد هو كمال اول لجسم طبيعي
لكن ليس هذا المعنى فقط تما يصح كونه معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسايط والمعدنيات مع
وجود ذلك المعنى فيها واما النفس الارضية فالمذكور الى ههنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي حما
يصلح تعريفا اياها فالكمال جنس يتناول الحدود وغيره لانه كما علت عبارة عما يتم به النوع سواء كان
في ذاته او في توابع ذاته لا يقال النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصلح جعله جنسا لها لانا
نقول التعريف به ليس لجهة النفس بل لها من جهة كونها نفسا واسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها
بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يوخذ البدن بجسمه كما يوخذ البناء في حد البناء وان لم يوخذ
في حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم الطبيعي لان البحث عنها من حيث
هي نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الجهة واقعة تحت الصناعي
ايراده في حدها الاسمي وبقوله اول يخرج عن حد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه
وبالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالآلي
يخرج صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية وليس المراد
بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الآلات للنفس بالذات والاعضاء
بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا وبقولنا

١٨٠ من ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالخوابي والقدور بمنزلة الالات لها
فلا يخرج بهذا جميع الى قسم اخر فيخرج عن التعريف على كلا المذهبين فراد بعضهم قسم ذي حيوة بالقوة
اي يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها كالات وآلية للاجسام
الية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل
اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد يكون وقد لا يكون فليس الحيوان دايما في التغذية
والتوليد ولا في الادراك والتحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف
على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها
خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور العناصر والمعادن فجوابه بان
المراد بعض الافاعيل وتلك الصور خارجة بقيد الالي فهذا هو تعريفها ما يناول النفوس الارضية
والجهات المذكورة في قوله من جهة ما يتولد ويتغذى يخرج عن الحد كل كمال لا يلحق الجسم من هذه الحيثية
كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج تحته النفوس
الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا
وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالالات
يخرج عنه النفس الفلكية والنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بجب الاشتراك اللفظي هذا كلامه
منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في الشفا بان كل ما يكون مبدء لصدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادة
الارادة فانما ذلك يسمى نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها الا ان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة
بما ذكرنا اما ان يكون مبدء لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة
لكن لا يكون حادثة بالارادة وهو النفس السماوية فقد علمنا رسمها وحدها باسرها ولما عرف النفس النباتية
اراد ان يشير الى شرح بعض قواها وهي اربع محدودة وارباع حادثة منها اما الاربع المحدودة منها اثنتان
يحتاج اليهما بقاء الشخص وتكميله في ذاته احدهما المشار اليها في قوله فلها قوة غاذية لانه منها في بقاء الشخص
مدة حيوته وهي القوة التي تحيل جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق المشاكل بدل ما يتحلل
عنه بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركتين النفسانية والبدنية فتتم فضلها باصول
ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو مادة القوة الغريبة من الغذاء يشبه بالعضو وقد يحتمل به عند عدم الغذاء

١٨١ في نفسه او ضعف الجاذبة كما يقع في علة تسمى الطرقبا الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الخلط
بالعضو ويجعله جزءا منه وقد يتخلل به كما في الاستسقا اللحمي فان الغذاء متشربه عن العضو والذلك
يصير العضو متورما هذا الثالث ان يجعل بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه فقد يتخلل
كما في البرص واليرقان فهذه افعال ثلثة لا بد من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها ان يكون وحدتها
اعتبارية او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى انها قوة نامية لا بد منها في وصول
الشخص الى كماله ولاجل عاية المشاكلة واسناد الفعل الى البدل اورد لفظ نامية بدل منمية خلافا
للقياس وهي التي تزيد في الجسم الذي هو فيه طولا وعرضا وعمقا بان تداخل الغذاء بين الاجزاء
فتضمه اليها فيزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية ما هي كمال النشو بخلاف السمن فانه قد يكون
بعد كمال النشو ايضا على تناسب طبيعي تقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة فخرج به
مبدء الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي قبل ان يكمل واحد من السمن والورم خارج بقوله طولا
وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في تطريز العرض والحق ولكونه مخصوصا باللحم وما
في حكمه دون العظم وظاهره من الاعضاء الاصلية واما الثاني فلعدم توهم انقلاب عظم الجميع وتورم
العظم عند الاكثرين وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن قد يزيد في الطول ايضا واما ثانيا فلان
ليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بالعدد بل هي اعراض متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادي
السمن والاورام ليست في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن
بعض الاعضاء وتورم منها اثنان يحتاج اليهما بقاء النوع وهما المولدة والمصورة اما الاولى

فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة و
مبدءا قابليا للمثل او لمحاذيه وهذه القوة في كل البدن عند بقراط وتابعيه والنبي عندهم مخالف
الحقيقة متشابه الاستراج لخروجه من جميع الاعضاء وتولده عندها فيحصل من العظم مثله ومن اللحم
مثله وهكذا عند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني متولدا هناك متشابه الحقيقة
واعلم ان الوحدة في المولدة كما في الغاذية اعتبارية لان المراد بها اكما هو مصرح به في كليات القانون
عودان احدهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع مثلا سواء كان عليها في الاعضاء او في الانثيين على اختلاف
القولين والاخرى ما هيئ كل جزء من المني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص اما على القول بان اجزاء

قال امام الحكماء وهذه القوى قد تخلف بعض الاعضاء كالغاذية العدة فانها فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء البدن وفيها هذه القوى بالنسبة الى غذاء نفسها

ان الاعضاء المتشابهة الاجزاء كالعظم واللحم والشحم والعصب والغضروف والرباط والوتر والجلد والشريان والورد والعرق والغشاء والرباط والوتر والجلد والشريان والورد والعرق والغشاء

ان الاعضاء المتشابهة الاجزاء كالعظم واللحم والشحم والعصب والغضروف والرباط والوتر والجلد والشريان والورد والعرق والغشاء

بيان لقوله اكثر الاطباء وهو مشترك انتفع او ورم غير جراحي ق

الغاذية مجموع قوى ثلث اعني الهاضمة والماسكة والجاذبة

بيان لقوله والنبي عندهم مخالف

بيان لقوله وهكذا عند ارسطو

بيان لقوله وهذه القوى قد تخلف بعض الاعضاء

بيان لقوله وهذه القوى قد تخلف بعض الاعضاء

متخالفة الامزجة متشابهة الامزجة فتتميز بها تميزا تجب عضو عضو فيخص المتعصب مزاجا والمعظم
مزاجا والمشرفان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه متشابهة الامزجة والامتزاج جميعا فيايد
كل جزء وبعيره الى ان يجعل بعضها مستعدا للعضيته وبعضها للعظمية وبعضها للشرايانية الى غير ذلك
وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كما حد
القوى الثلث للغاذية بالمغيرة للوجود معنى التغيير فيهما لكن خصت هذه بالاولى وتلك الثانية بالتغيير
بدن وجعل واما القوة الثانية منهما فهي المصورة وانما توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد
تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد الصور القوى وما يتبعهما من الاشكال والمقادير والتصير
متلبا بالفعل بعد ما كان متلبا بالقوة وهما تان القوتان اعني المولد والمصورة تخدمهما الغاذية و
النامية كما لا يخفى وكان المصنف انكر وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي حيث قال صدر في هذه
الافاعيل العجيبة الحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الفرد الى حيث اسند فعلها بل فعل جميع القوى
الى ملكها موكلة بصدورها هذه الآثار تفعلها بالاختيار ولذلك لم يذكرها واما القوى الاربع التي
تخدم الاربع السابقة فهي المشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله فلها
اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثفل اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لامتناع
وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عاليا وبعضها سافلا والجسم لا يتحرك بالطبع لا
الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني المرة
والصفراء والسوداء ثم يتمايز ويتصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة
جاذبة لذلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب
الغذاء عند الحاجة من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلو في اخر التقي مع كونه مشتهى
الرحم بعد الطبخ خلوه عن الفضول بالمعي الاحمر الى داخله جذب لهمة الدم الى داخلها كما يشعر
الانسان وقد تعتي بعضهم الرحم حيوانا مشتقا الى المني واما الماسكة فلان الغذاء لكونه بعد الهضم
اولا لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصل الشبه والاستحالة حركة في زمان وكل حركة في زمان فلا بد من بقاء
في مثله يحصل الاستحالة والتشبه وجودها مشاهد في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء الحلو
قويا يمتنع معه سيلان شيء من ذلك الغذاء وانضمام الرحم المولد انضماما شديدا لا يسع معه دخال

طرف الميل فيها على ما ظهر لارباب التشريح واما الى الهاضمة فلانها حالة المغيرة الثانية فما يكون اقرب
استعداده لحصول الصورة العضوية فلا بد له من فضل قوة يجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة
واما الى الدافعة فلندفع ما لا يقبل المشابهة والا لادى الى السدد وثقل البدن بل الفساد والانهاد
ووجودها ظاهر في حال القيء والتبرز وادرار البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول
بمثل ما اشير اليه في اوائل الفصل والثاني بعدم تسليم ان الغاذية ثلث قوى برجوع محصل جوابه
البدل الذي هو الدم الى هاضمة الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون
فعلها التشبيه الاخير والثالث بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة وبقوله ان جالينوس لم يذكر
في كتبه سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر
الاطباء كابن هبل المسيحي في صاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما قال الامام
الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة
الى قوام ما فعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغاذية بالفعل هذا الكلام في ان القوة
الهاضمة غير القوة الغاذية وقوله اثر جعل الغاذية تخدم القوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم
في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة فللدم صورة نوعية واذا صار
شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة
العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينقص استعداد
المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك الى ان تزول
عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة والاخرى لاحقة لحالة الاولى
فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية واعترضوا عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة
للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء اخر فهو الموصل له
الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد بالقوة ههنا
ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهي معنية عن قوة اخرى في الاعضاء لتمام الاعداد
وكل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة قوله يمكن الجواب
عن الاول بان شان المحرك بالذات الى الحركة الفعل وبالقياس الى الغاية اي ما لاجله الحركة الاعداد

١٨٤ كما هو مقرر عند الحكماء والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا لا يقال لما حرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى يكون غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشئ وقد عرف الشيخ على ذلك حيث اشترط على ان بين كل حركتين سكونا هال يحتمل ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بالفعل موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلام ومهو يقتضي ان يكون المزيل عن الصورة الارضية والموصل له الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول ما يحرك اليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة وحينئذ يكون كل حد فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات بحدود ما فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك وهو معد لها ولها فاعل اخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكرناه فكل حركة وفعل لما ينفك عن فاعله القريب وهو معد بالنسبة الى حصول غاية اخيرة ليست من نوع فعله ولها فاعل اخر اعلى من المحرك القريب لها خامسة تفعل الاحالة والهضم ويجعل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية باعداد واهب الصورة واعلم ان في هذا الموضع سؤالا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس الناطقة والات والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وعملها بغير مستعمل اياها وهو باطل واجيب عنه تارة بعدم تسليم ان النفس حادثة بل قديمة كما هو راي بعض الفلاسفة وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو راي بعض الملبين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية او الانسانية المولودية بل يجعلها من قوى نفس النباتية المغايرة بالذات لنفس الحيوانية او الانسانية كما هو راي البعض وتارة بتغيير ما من قوى النفس الحيوانية والناطقة للدم وشئ من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وهكذا اضطربت انظارهم فان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي ان نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي الى ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى في ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله لما كتبه هنا والى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع او لا هو القوة

١٨٥ المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات الحاصلة لمادة الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة لاسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء بحيث يزول به التشويش والاضطراب عن مقالاتهم ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه والنامية تقف من الفعل اولا حين البلوغ الى كمال النشو وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا يدل على تغاير هاتين القوتين واما ما اورده الامام في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه بر والصانع كالغاذية الان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشئ قادر على مثله فالخ الزائد شاهد للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الزائد فيكون هي النامية الا انها في الابتداء يكون قويتها على ايراد البدل الاصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف القوة وقلة المادة وعظم العضو ويرد عليه ان الغاذية والنامية فعلان مختلفان فلا يشتركان في المحل فكيف يستندان الى مبدء واحد قال الشيخ في الشفاء ان شأن الغاذية ان تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء واما النامية فيلزمها ان تعطي جانبا من البدء من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى الى ان تجبر لما سبق من تناهي القوى الجسمانية فتجبر عن ايراد البدل دائما وعن مصادمة الاسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة العزيزية المؤدية لانطفاء الحرارة العزيزية التي هي مركبها المقتضية لتعطل القوى لبطلان آلتها فيعرض الموت الذي هو عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة العزيزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة العزيزية فهو الموت الطبعي والا فهو غير الطبعي على ان هناك لانطفاء الحرارة العزيزية امر اخر بطريق الغم لغلبة في الكم وبطريق القهر لمضادة تارة في الكيف او فرضا فعل الغاذية دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني الاسباب المحللة في شئ واحد هو الرطوبة العزيزية فالبدل لا يقاوم فيضمحل بالضرورة بتنادي الامر الى انتفاء التحلل للرطوبة بل او فرضنا البدل دائما على مقدار المتحلل فلانطفاء في انه لا يقاومه لمفهوم موجب الكيفية لان الرطوبة العزيزية

تحمر وتنضج او عند العذاء ثم في وعية المخ ثم في الرحم والبدل يتحلل اولا في الاول فيكون ابراده بدلا منها كابراد الماء بدلا من الدهن في السراج فانظر حكمة الباري وانقض العجب حيث ان المولود يولد اولا و الرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية تأكله وتجفف رطوباته رويدا رويدا حتى تهيئه للقعود ثم للانتصاب ثم للمشي ثم لا يزال يفعل الى ان يفنى رطوبته بالكلية او يضعف ضعفا يقوم مقام الفنى فينطفئ الحرارة وبانطفائها يحصل الموت فسبب الموت هو بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على الرودة بقضاء الله تعالى وقدره سبب الحيوة اولا والموت ثانيا **فصل** في الحيوان وهو جسم مركب مختص من بين المركبات بالقوة يقبل صورة اشرف من صورتيهما وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة قال الشارح المبدع ههنا بحثان احدهما من جهة هذه الامرين فقط على ما عرف النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها اليست من جهة الافعال النباتية ايضا وان ادرك الآلي من جهتها مطلقا فيتعرض التعريف بالنفس الناطقة اقول قد اشرنا الى ان درجة الحيوان مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في صدور الافاعيل النباتية كما انها مشتركة مع الصور المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس كما ان حفظ التركيب دون العكس لكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادات فاعل للافاعيل النباتية فعلى هذا يندفع الايراد على التقدير الاول على انه لو اريد الشق الثاني لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر مجرد فعل الافعال الحيوانية من الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختفت اشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير العقلية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية فتكون النفس الحيوانية مطلقا اتم من النفس الانسانية كما ان الحيوان مطلقا اعم من الانسان فما قوله فالمناسب ان يقال من جهتها بفعل الافعال النباتية وحدها الخ فغير صحيح لعدم صدقه على شئ من النفوس الحيوانية فان النفس الفرس ليس مجردا ما ذكر

والالم بين فرد بين الطبيعة والفرد فلا محة للفرد زائدة على الطبيعة الملحوظة بشرط لا شئ بفصل او عرضي كيف وتفويس الحيوانات انواع متباينة بل المختلف النوعي منها باعتبار نفوسها التي هي مجرد قوتها لا باعتبار حيثيتها التي لا فرق بينها وبين سائر الاجسام فلها من الالآت بالقسم الاول قوتان احديهما قوة مدركة والاخرى محركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان مع عدم اطلاعنا عليها كما انه لو لم يكن فينا احد الخمسة لم يكن متصوره كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا بعد استكمال جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس منحصرة في الخمس فمنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما ينادي البدن من موج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع بمقاومة له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فينادي متموجا الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويوجب بشكل نفسه وبما من اموجه تلك الحركة تلك العصبة فتسمع هذه عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقد تساهل حيث قصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يحصل بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت لانه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع عند سماع الحرف شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين نسمع منا الحرف نسمع شيئا واحدا فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميز انما في المسموع لا يخلو عن مسامحة وقولنا تميز انما في المسموع للاحتراز عن هيئة يحصل بها التمييز بين الصوتين تميزا لا في المسموع كالطيب في ملائمة الطبع وغيرها من الامور التي يحصل بها التمييز بين الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الاملاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع الخلاء المصور لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورث انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفا جوهر نفسه وذكاء طبعه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى ومنها البصر وهي قوة مودعة في طبقي الثوب

الروح الاول من الارواح السبعة الدماغية من العصبتين هما العصبتان المجوفتان المستديرتان مزعوم
البطنين المقدمين من الدماغ عند جواز الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي المتيامن مايبت منهما
يسار او المتياسر مايبت منهما يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صلبي ثم ينعطف الثابت يمينا الى الحدقة اليسرى
والثابت يسارا الى الحدقة اليمنى ويسمى الملتقى مجمع النور والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار
فالطبيعيون منهم ذهبوا الى ان الامر بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي غير للبرد
والجمدة الصقالة والمرائية فاذا بانها مثلون مستنير ينطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لابان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته فيخرج عن الناظر
ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المتكيف وحين اعترض عليهم بان تميز
حينئذ يكون شبح الشيء لا نفسه ولا شيء قاطعون بالثاني وبان شبح الشيء مساو له في المقدار ولا يلزم
صورة لم وتمثالا اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي ينطبع
شبحه لا نفس الشبح وفيما فيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة
الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد تمام مايناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه
من وجوه المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه يخرج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه
عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مستقيمة
مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقال بعضهم بان الخارج
من العين خط واحد مستقيم لكن يتسطر فرد الذي يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي فتحيل
منه هيئة مخروط الاشراقيون قالوا الاشعاع والانطباع واما الابصار المقابلة المستنير للعضو الباصر
الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع التفس على حصول المرئي
على المبصر فقد ذكر النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من اراء الفلاسفة الانطباع والشعاع
مثل الاونون بوجوه **احدها** وهو العمدة ان العين جسم ثقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا
قابله كثيف صقيل انطبع فيه شبح كالمرآة اما الكرة فظاهرة واما الصغر فلما شاهد من النور في
الظلمة اذا حك المتنبر من النوم عينه ولان الانسان اذا نظر بخواتنه فقد يحس عليه دائرة من الضياء اذا
انتبه من النوم قد يبصر ها قريبة منه ثم يبعد وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت ثم

ان غمضنا احدى العينين اتسع مثقب العين الاخرى فعلم انه يملاه جوهر يهودي وليس الابصار
اجسام موادية من الدماغ الى العين لكان تجويف العصبتين عديم الفائدة **وثانيها** ان الاحساس
بسائر الحواس ليس لاجل خروج شيء الى المحسوس بل لاجل ان بانيها صورة المحسوس فكذا حكم الابصار
وثالثها ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا ينافي الابصار
بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راي اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو راي القابلين بخروج
الشعاع فانها لا يتفاوت و **رابعها** ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى في عينه صورتها
زمانا وذلك يوجب ما قلناه **وخامسها** ان المرئيين يرون صورا مخصوصة لا وجود لها في المقابل
فالحصول في البصر اجيب عن الاول بانه بعد تمام لا يفيد الا انطباع الشبح ولما كون الابصار فلا عن
الثاني بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم كيف واصحاب الشعاع يذكرون
لرجحها الخ وعن الرابع بان الصورة غير باقية في الباصرة بل في الخيال وان احدهما من الاخر وعن الخامس
بانه انما يدل على ثبات الانطباع في هذا النحو من الرؤية التي هي من قبيل المرئيات ويشاهدة الامور الغائبة
عن الابصار بوقوع اشباحها في الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع وقياس
احدها على الاخر غير ملتفت اليه في العلوم وعند القابلون بالشعاع ايضا بوجوه **احدها** ان من
شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه
كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع
لما تفاوت الحال **وثانيها** ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لغلظه يتحلل نهارا
لشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعمش بالعكس لان شعاع بصره لغلظه
لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء **وثالثها** ان الانسان اذا نظر الى الورقة و
رآها كلها لم يظهر له الا السطر الذي يحاذي نحوه البصر وما ذاك الا لسبب ان مسقط شعاعه مخروط
الشعاع اصح ادراكا **ورابعها** ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينه وانتشر
على انفه واذا غمض عينه على السراج يرى خطوطا شعاعية انفصلت من عينيه والسراج والجواب
عن الكل انها لا يدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا
ننكر ان في الات الابصار جسما شعاعيا مضيئا يسمى بالروح الباصرة وان انكرها محمد بن

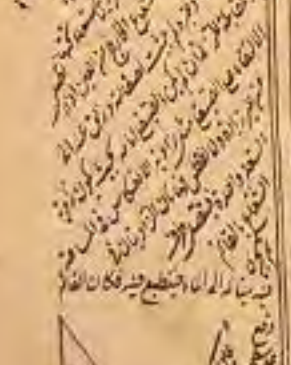
الفن الثالث في ادلة الرياضيين في كيفية الابصار

وذكر بازاء ان النور لا يوجد الا في النار والكواكب واما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالامر فيها بالظاهر وكيف يعقل داخل الدماغ مع ستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني اما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج فحينئذ يقول المراد الابصار جسم نوراني في الجليدية برستم منه بين العين والمرئي مخروط رطوبي يتعلق ادراك النفس بذلك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية ويشتد حركته عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها ويفتقر الى لطيف اذا غلظ تكثف اذ اللطف ودق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء يكون قوتها في سقط المتهم مما يحاذي مركز العين الذي هو عبر الزاوية للمخروط الوهمي ولذة استبصاره يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع بتجوزهم على ما صرح به الشيخ والا فهو بسيط قطعا اما اذا اريد بحقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فقط وان اريد جسم نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها الوهم ثم اذا انفتح خرج مثله وهكذا وان تحرك الجسم الشعاعي من دون قاسر ولا ارادة في جميع الجهات حتى وان يمتد الى الافلاك ويخرقها ليرى الكوكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل الغبار المقابلة في الاصوات حيث يحملها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى القمر (عطف على الاخير) مثل الثوابت بل برزمان بينا لسعة المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة ومثل هذه الادلة والامانات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي فان قلت لم تعلم علم المناظر والمرايا فحكمي اعتنى بكثير من المحققين مع ان بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وسائر النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند البصر وقاعدته عند المستبصر والمرئي منها ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر منه اذا قرب لان المخروط المستدق يضيق زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث كانها يبطل الزوايا فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في المكان اعظم منه للهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف عن استقامته عند السطح الى جانب العمق فيكون المرئي في الماء تحت قاعدة لزاوية مخطوطة في الهواء لزاوية صغرى

بيانه غير هذا الموضع في موافقه

وفي بركان رؤية الشجر على شط النهر معكوسا

ومنها ان الشيء الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا بعد المرئي من سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة بالانعكاس وذلك لان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وفي شرح المقاصد لشرط ان يكون جهة مخالفة لجهة الرائي وذلك محال والا لما امكن للانسان رؤية وجهه في المرآة ومنها ابطال الزوية اذا صارت الجليدية مركز المرآة كرية القعر لتطابق مخروطي الشعاع وتعادل الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا عدت المرآة يسيرا يرى الانسان وجهه منعكسا في غاية الصغر واذا قرب حتى تجاوز تيسيرا عن الحد الذي فرضناه اولا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجمع يطلب من رسالة مفردة لنا في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع اذا وقع على السطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفل من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيجب الشعاع المنعكس ان فذ في الماء فيرى راس الشجر اكثر تنزلا في الماء لكونه ابعد منه والباقي لجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيرى منكبا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم المناظر المبتنية على وجود الشعاع وهيئاته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية قلت هذه امور موهومة يبتنى عليها اكثر من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوابر والعتى والانقطاب المفروضة في الفلك فكما انه مجرد كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال الهيئة فكذلك لا يلزم ابطال علم المناظر من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاس المرآة والانعطاف في الماء فان صور المخروط الواصل بين الرائي والمرئي وحالة من الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشتركة الاعتبار بين المذاهب الثلثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني في مقالته في الجمع بين الرأيين اي راي افلاطن وارسطو الى ان كلا منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التمثيل لحقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة للانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين اضيق العبارة وهذا الكلام منه دال على ان الخلاف



على من رتب

عند الابصار انما هو بمجرد الاضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع
ومنها الشم وهي قوة منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروايح
بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل بتحلل اجزاء لطيفة من ذي الرائحة مختلطة بالهواء وصل
الى المشموم وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا بتحلل وانفصال اجزاء وردّ
الثاني بان القليل من المسك قد يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وجرمه
والثالث بان المسك قد يذهب بر الى مسافة بعيدة ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك في
الهواء الاول ازمنة متطاولة ويؤيد ذلك ما قد حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة ما حتى
فرمخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرائحة
في تلك الارض الا في نحو هذا الحد من المسافة وقد يقال ان المتحلل منه اجزاء صغار جدا تختلط
بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية على ان الشيخ اعترض عليه في
الشفا بقوله يجوز ان يكون ادراكها للطيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي انتهى وبيان ما ذكره
ان الابخرة اذا ارتفعت من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئي واقع في سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب الى
سمت البصر وارفع فليكن السطح آب والمرئي ب والبصر هو مرتفع عنه بمقدار اح فنقول ان آب
يرى اقرب الى موضع العين الخارج من البصر الى السطح اذا صار اه بمقدار اد لان آب اعظم من
زاوية زاوية
زاوية ب ج د وزاوية آ ب ا لا محالة فيكون آ ب اعظم من زاوية ا ب د وايضا زاوية ب آ ح خارجة عن مثلث
ا ح ب ولا وجود لاخر واعلم ان القوم حكموا بان ادراك الشامة لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة
فيجب ان يحمل مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاحة لما قام به الرائحة
مطلقا والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرائحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم
ان الافلاك والكواكب لها شم ومنها روائح ورد عليهم المشاؤون بانه لا هواء هناك يتكيف
ولا ابخرة تتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين ان
عند مقابلتها بالفلكيات في نوم او يقظة ينتشر منها روائح اطيب من المسك والعنبر لا نسبة لها
عند الشامة هناك ولهذا ارتاب العلوم الربانية على ان لكل كوكب بحورا لخصوصها ولكل
بقعة حالية لذيذة معروفة تتشوق نفوسها وتتلذذ بها وبروائح الاطعمة المصنوعة فيفيضون

الزاوية مقدار
المرئي الواقع في قعره
اقل على سبيله واحدة محفوظة حكما كان
عند المسافة ما فقد من رؤية شيء
وفي مقدار الكوة في تلك المسافة
بمقدار الفقة الاصغر الذي فكذلك يكون
ما عند الارتفاع وقصر المسافة لان
البعد عن البصر وادراك البصيرة
المرئي اقل حكما كان في المقدار بهذه
النسبة يبرز الوالمين
الفاضل
عنه وعلى رأي الشيخ وسائر الطبيعيين
يكون الزاوية هو موضع الرؤية وحينئذ
كان مركز البصر وهو نقطة عليها فقد يكون
زاوية آخر من موضع الرؤية وحينئذ
كان مركز البصر على نقطة قد يكون زاوية
آخر من موضع الرؤية وحينئذ مثلث آ ب ح
زاوية آخر من زاوية آ ب ح
حيث ان الزاوية في الاول اعظم من
في الثاني لما فقة تبر ٢

انا عند انتفاء الثاني

على ان ترتيب ذلك ما هو مستقل لاقول لهذه الاقوال ووجوه صحيحة وتاويلات لائقة تبتدع بيانها
مجالا اوسع على ان الاسرار مما يجب صونها عن الاغيار ومنها الذوق وهي قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان وهو نال للمس في المنفعة حيث يفعل ما به تقوم البدن وهو تشهيه
الغذاء واختياره وبهذا فقد في الاحتياج الى الملاقات وتفارقه في ان نفس الملاقات لا تؤدي الطعم
كما ان نفس ملاقات الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبثة في الالة المتماة
بالملعقة بشرط خلوها من الطعم والالم تؤدي الطعم كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها
بان يخالطها الجزاء ذي الطعم ويتشربها ثم ينفذ فيغوص في جرم اللسان فيحصل الذوق او بان يتحيل
نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر
المحسوس الى الحاس وفي الثاني يكون هي المحسوس بعينها ملاقا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو
الطعوم التسعة وما يتركب منها ومنها اللمس وهي قوة منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن
واكثر اللحم وغيرهما كالغشاء المحيط بسبب ثبات حاملها وهو الروح النفساني والملامسة للحيوان في باب
الضرورة كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه
كان للنبات غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك الحال الملامسة للحيوان لان مزاجه
من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طبيعة للنفس فيجب ان يكون الطبيعة الاولى بهو
ما يدل على ما منع به الغذاء ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطبائع التي تدل على امور يتعلق
بعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الغذاء والذوق وان كان دالا على الشيء
الذي به يبتغي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لازدناد الحواس الاخر على
الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها تعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او يجمد
انتهى وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التاثير هو وقوف على الملامسة فلو كان
الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتاثر منه فلا يدرك والا اجتمع فيه مثلان وهو محال وادراك
الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة والثقل
والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدركات اخر كالهشاشة واللزوجة وتفرق
الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين وذهب الجمهور

على ان

١٩٤ على ان اللامسة نوع واحد وقيل لا بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع او اربعة قال الشيخ في القانون يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخير بل جنسا للقوى اربع او فوقها منبثا معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس لان اجتماعها في آلة واحدة يوهم توحدها في الذات وهي مما بحث وهو ان المدرك بالحس هو المتضادان كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك دالا على اختلافها من حيث ذات واحد بالذات ومن تحقيق ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات الاولى اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالالوان والروائح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس اقول الحاصل ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوائل المحسوسات اللمسية وما يتبعها وان القوة التي هي ادنى مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتأثر عنها فلا محالة تتعدد تلك اللامسة وهذا معنى قولهم ان اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة للامور المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل كما سيأتي تحقيق ذلك في البحث عن الخيال انشاء الله تعالى وتمام المناسب لهذا المقام ان الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوسها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بذلك المبصر بل النفس تتألم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فانها لا تلتذ بالاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تحس لانه يحدث فيه الم المحسوس وكذلك ما يحدث فيه بغير وساطة ذلك المحسوس واما الشم والذوق فانهما يتألمان ويلتذان اذا يكتنفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بمفرق الاتصال والتيامه انتهى واعترض عليه الشيخ في شرح

القانون

القانون بان كلامه في غاية الاشكال اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الخمس هي الحواس الخمس فذهب في هذا الموضع ان كان هو ذاك فقد ناقضه في السمع والبصر وان لم يكن هو ذاك فيكون قوله في الشم والذوق واللمس قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وحينئذ نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون الموذي واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحده اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا للامسة واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس ولا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسية لذة وادراكه للالوان الموذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس الخمس جميعها وسايط للنفس في ادراك المحسوسات الخارجية ثم قال الامام في كتاب المباحث حيث تكلم في اللذة عذرا عن الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع الالوان ليست ملايمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشيء هو الذي يكون كمالا له واقل درجات الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملايم لادراكها فان القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك انها تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول على ما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت فان هذا للنفس على ما زعمه وكذا الكلام في القوة الذايقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفا والقانون وهذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون اما فيما ذكره اولا فبقوله لانا لا نسلم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء المتقدمين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات الخارجية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط المتأخرين كالامام ومن اتبعه اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون بضرب من المجاز لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل التهاب عن محسوسها الخاص

بها وجب انفعال المدرك عاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال البعض
الات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس تدركها حيث يفعل الالات عن محسوساتها
كالذايقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان
يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرايحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في الة اللمس ولا يدرك لذة الصوت
الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة المستفرشة لان
انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال الات البعض اني على ما قيل الا ان
ذلك كلام رخو سخيف لاشتراط الحواس في كون ادراكها اينيا او زمانيا اما ان بعضها اني وبعضها
زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد له من دليل واما فيما ذكره ثانيا فبان الشيخ لا يقول ان المدرك
للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتالم الة
لامسهما بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون الموذي في لامسة العين
واما الة السمع والبصر فلا يتالمان منهما الا لان ادراكهما اني لا زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتالمان
من حيث يبصر ويسمع واما فيما ذكره ثالثا فلا تبنى على ان الملايم للقوة الباصرة ادراك
المجرد وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصر اتلامسة العين وهما ممنوعان لان الملايم والموافق
انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولا نذهب الى ان المتالم من اللون الموذي هو لامسة
العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نسلم
ان كان ادراك المحسوسات الملاولذة في البعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك
النفس لذة الحواس الثلث حيث يفعل الاتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين لا كون
تاثيرها زمانيا لا انيا على ما قيل لفساده كما مر واما العذر الذي ذكره عن الامام في خروج الشيخ
عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشئ لان الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته
لكن لما كان اعتقاد الامام وان كان خطا ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس
شرع في الاعتذار واعتذر بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت هذا تلخيص كلام العلامة المحقق
في هذا المقام اقول ولعمري انه قد اصاب فيما اجاب به عن الاشكال المسيحي لكن في الفرق الذي
ذكره بين الحاستين الاولين والحواس الثلث الباقية تحل تامل ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق

لم يبلغ كلامه حد الاجتذاب حيث لم يذكر ان النفس من اي جهة لم يدرك بعض المحسوسات حيث يفعل الة
ادراكها وتدرك بعضها حيث لم يفعل الة ادراكها ليثبت بكون بعض الات الحواس مخلا للالم و
اللذة الحاصلين عن محسوساتها دون البواقي منها وليس بمستبعد ان يقال ان مزاج الحيوان كما علت
حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال المزاج الايق وهذا مدرج بدنه وفساده
انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله ولا شك ان اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم
والالم هو ادراك المنافي من حيث هو منافر والملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات
اللامسة اولا لكونها من جنس كيفيات بدنه المقوم حيوته بها ثم مدركات الذايقة التي بها يقوى ويتبدل
بدنه وتالي الكيفيتين المذكورتين في الملايمة والمنافرة مدركات الشامة من حيث يتغذى بها
لطايف الاعضاء كالارواح التخارية واما مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما
هو حيوان احتياجا قريبا فالملايم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ولمحالها التي هي اجسام مركبة
هما مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملايمة ومنافرة
لهما ولا لمحلهما ولهذا لا يتلذذ ولا يتالمان بها فهذا ما عندي في هذا الموضع والله اعلم واما القوى
المدركة اي الاعم منها ومن المعينة التي في الباطن فهي ايضا على حسبما وجدناه خمس الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتصرفة وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او المعاني والمعينة اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او المعاني فوجه ضبط
اما الحس المشترك المسمى بالرويانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف
الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتناوي
اليها من طرق الحواس فهو كحوض ينصب فيه انهار خمسة يدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره المصنف
بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا وليس
ارتسامهما اي الخط المستقيم والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة
فاذا ارتسامهما انما يكون في قوة لغرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض
فنشاهد خطا والثاني انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا الابيض هو بعينه هذا
الحلو وهذا الاصفر هو هذا المر وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده الا نوع مدركاته فاذا

وهو غير مبصر بكذا في بعض النسخ التي

ان كانت الضمير في الصورة فيه راجعا الى القوى فالتذكير باعتبار العضو وان كانت راجعة الى الحواس فالتذكير باعتبار الحس المشترك

من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثالث ان النايم والمريض كالمبرسم يشاهد صور الجزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شئ من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الاخر قبل ان يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول فيكونان معا وهذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وعلى الثاني بانه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جمعا بين الكلي والجزئي لجواز ان يكون في النفس لا ترى انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس وهذا ايضا تعسف فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجئ بل في الهما فلا بد في الحكم بين محسوسين من الترشيك وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في اليقين كان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الالة فلا تثبت المشاركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر ان لا يكفي الحواس الظاهرة بل يشاهد الصور حالتي الغيبة والحضور بل يكون الكل حس ظاهر حس باطن ومن اعترضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس ايضا اذا ابصرنا شيئا فلسنا مبصرين به مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق واللمس الا على وجه لا اختصاص وامّا انه لا مدخل له فيه فلا كيف والافة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الافة في العقب وايضا نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا ان تخيل الذوق ليس في العقب وفيها انا لا نسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يحصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا واجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء لانها بالة المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء آلتها يابات بالخلاء اقول لزوم الخلاء ممنوع وانما يلزم لو كانت المشاهدة لاي مشهود كان دفعية او يمكن تعلق المشاهدة بامر متدرج نحو الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات المتتالية

مشاهدا في الزمان المختص به لا في ان التشكل الدفعي ولقلة الزمان يظن ان المجموع يشاهد دفعة واما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح المصوبة في التجويف الاول آلة للحس المشترك والخيال الآن المشاهدة خصها وفقده والتخيل بما في مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات وعللها بعد الغيبة عن الحواس الخمسة والحس المشترك وهي خزانة الحس المشترك ايضا الصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه وانما جعلت خزانة الحس مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تخزن فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك مثبتا بسبب الاحتراز بالخيال بل باحساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا اذا شاهدنا صورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن الصورة محفوظة لم يمكن هذا الحكم كما لو صارت منسية وقد احتج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا تشتبه الضار بالنافع اذ لم نعلم انه هو المبصر اولا اولا وبعد المعاملات وغيرها والدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ فرب قابل للنقش كالمائع يحفظ لوجود رطوبة فيه هي شرط سرعة القبول وعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ وثانيهما ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيهما والذهول حصولها في احديهما دون الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام على الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول وشرط فيه فقد اجتمع الحفظ والقبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن بوجوه الادراك فلا يصح قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجاب الطوسي عن ما ذكره اولا بانه ليس الامر على ما ظننت بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا اما نقض اللحم الكلي بان كل ما يقبل شكلا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بان اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز ان يكونا قوتين كالارض وانما افترقا في صورة يدل على مغايرة المصدرين وحاصل كلامه قدس سره ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه لا يحفظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة

٣٠ لها كالحس المشترك كان حفظ يوستر الارض شكلها مسوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القابل حاصلا
فيها من يوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدئ القبول والحفظ وليس مراده كما توهمه
بعضهم من ان الحيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض
تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها اليرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان
لا يكون ههنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود
من الاستدلال اثبات تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة افتقارهما لامكان تحقق القبول بدون
الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض افتقر لعدم البطن المقدم لا يدرك الانسان صورة ما اذا
زال المرض واستحضر الصور التي كان قبل تحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض
بالحس المشترك والنفس باقي الواحدة ربما يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا لم
يتكثر بقصد ثان او كان وجود الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور
المادية عند غيبة المادة ثم بصيرها مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك
لانقسام تلك الصور بها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه بصيرها مدركا للضدين لكون
اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها اقول وانت تعلم ان
مفهوم الصورة المحسوسة امر مبهم لا يحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشئ اولا لا يكون الا امرا
متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لامر واحد اولا ولامور متكثرة ثانيا وبالواسطة فكيف يكون تحمل
ما يصدر منه اولا اضعف مما يصدر عنه بواسطة بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك اما اما يجاب
عن النقض بالنفس او بان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون في مادة واحدة انفعالا بكثرة
عن مواد متعددة والذي تحقق عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا
واحدا على ان بناء اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل على ما مر من بقاء بعض منها مع زوال الاخرى فالنقض ساقط
نعم وهذا غير المحقق عنده بالمعارضة وصاحب المحاكمات لذهوله عن ما ذكرناه اورد على المحقق
وجوها من البحث بتكفل كلا منا بدفعها كما يظهر بالتأمل اللائق وعلى الوجه الاخير بان تجويز الجهل
في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل هو

لدرء

٣٠١ وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما لا لاستحضار موكل
على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى
فان قلت حافظها العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان الادراك
حصول الصورة المدرك لحصولها في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة
في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات يصلح لان يكون حافظا للصور
المعقولة دون المحسوسات اقول والاولى ان يقال ان الصورة حالة الذهول غير حاصلة في الة الادراك بل
في الة اخرى ومطلق الحصول في اية الة كانت من الات النفس لا يكفي في كونه ادراكا والا لكان حصول
صورة اي محسوس من المحسوسات في يد الانسان ادراكا بل الادراك انما هو حصول صورة الشئ
في الة ادراك ذلك الشئ فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة جبلة من الجواس
كما في المشاهدة او من معدن الخيال وهو التخيل وقد تحصل المشاهدة لقوة التخيل ايضا والوهم
فهو قوة مرتبة في اخر تجويف الاوسط من الدماغ والتها الدماغ كله لانها الرئيس المطلق في
الحيوان ومستخدمه سايو القوى الحيوانية التي مصدر اكثر افاعيلها الروح الذي اغنى فيكون كل
الدماغ الة لها لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها التخيلية ومحلها مؤخر ذلك التجويف
ولا يستلزم كون الشئ الة لقوة كونه محلا لها لجواز توارد القوى على محل واحد كما توهم يدرك المتعاقبة
الجزئية الموجودة في المحسوسات قيد المعاني بالجزئية لان مدرك الكليات هو النفس والمراد
بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور وهي ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني
بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها
تمام يتأدى من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة
بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة
الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان في الانسان
شيئا ينازع عقله في قضاياه كما يخاف الانفراد بميت بقتضى عقله الامن منه وربما يغلب التخويف
على الامن فهو قوة باطنية غير عقلية واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ
تحفظ ما تدرك القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى تركه

لما عرفت

لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية والكلام في مغايرتها للسابقة والقوى على قسمين
مامر وامّا المتصرفة فهي مرتبة في مقدم البطن الى التجويف الاوسط من الدماغ وظيفتها التصرف في
السابق واللاحق من موضوعاتها باستخدام الوهم اياها من شأنها تركيب بعض ما في الخيال او الحافظة من
الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض فتجمع لجزاء انواع مختلفة كجعلها حيوانا من راس
انسان وعنق جمل وظهر غير وتفرق لجزاء نوع واحد كانسان بلا راس ولا تسكن عن فعلها دايما الا نوما
ولا يقظة وهي المحاكية للحد وكانه والهيئات المراجية وتنتقل الى القصد والشبيه فانها في القوى الباطنة عند
شبيهة منها للبرمن شأنها ان يكون عملها منتظما بالنفس متى التي تستعملها على اي نظام اريد فتسمى
عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة
بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتنص الحدود الوسطى باستقراض ما في الحافظة قال الشارح
فان قيل كيف استعمالها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة
كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال
الوهم اياها في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات اقوى ثم الجواب
عن ذلك بما ذكره غير تام اذ ارتسام صور بعضها في بعض ان كان ادراكا لها بطل الحصر في الخمسة
بل يكفي الاقل وان لم يكن ذلك ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب ان يكون القوة التي
هي آلة التركيب الامور مدركا لها حتى يمتنع ان تصير القوة الجسمانية آلة للقوة العقلية في تركيب
المعقولات وتفصيلها الاترى ان ما في البيدر قد يصير آلة لترتيب الاجسام مع انه غير مدرك لها فكذا
هذه القوة بدستورية للنفس الناطقة ومعنى استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس تقدم بعض
ما فيه الانتقال الفكري على بعض اخر ولا محذور في ذلك اصلا وتما يجب ان يعلم ان لكل واحدة
من هذه القوى الادراكية حاملا خاصا وموضعا خاصا اما الحامل فهو جسم حار لطيف صادر عن
لطائف الاخلاط الاربعة كما ان الاعضاء حادثة عن كثائفها على نسبة محدودة وهو المسمى بالروح
البخاري وهو حامل لجميع القوى المدركة والمحركة منبعها القلب الصنوبري ومن ثم يتوزع على مواضعه
العالية والسافلة فاما يصعد منه الى معدن الدماغ على ايدي خوادم الشرايين معتدلا بتبريده
فايضا الى الاعضاء المدركة والمحركة منبثا في جميع البدن ليحيي روحا نفسانيا وما يفضل منه الى الكبد

قوله الذي يظهر من ايراد الاشكال
وقوله بعد ذا ان ناظر الى قوله الشارح
اذ راجع الضمير في قوله الشارح مع
الى ليس مدركا اذ الوهم فقيرة
فقيرة وكان راجعا الى المتخيلة
وجب ان يذكر الضمير كما ان
الضمير الراجع الى المتخيلة في قوله
استعمالها للنفس محمد

بايدي سفراء الاوردة الذي يحمل القوى النباتية منبثا في اعماق البدن ليحيي روحا طبيعيا فالروح
المطلق هو القابل لو كان الدماغ غير احتقنه بل مبدل للروح كان كثير الحرارة مفتقرا اليها في التسخين
والتلطيف فاذا كان باردا رطبا ولا شتعل سريعا باتمام الافعال المستحقة من الحركات والانفعالات
الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعم افضل الاطباء اليونس وبه حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة
فان حيوة هذا الروح نور النفس الالهية المذكورة في القرآن ولا فهو جسم والجسم بما هو جسم ميت
فحيوته غير ذاتية بل عرضية واهبها الحية لذاتها كما سيجيء فهذا الروح الحيواني هو المبدأ القريب لحيوة
البدن فكل موضع يفيض اليه من سلطان نوره يحيى والا فيموت واعتبر بالسدد الواقعة في مجاري الاصداغ
والعروق كيف يورث الفالج والصرع والسكتة والذي سد طريق محبس يجد دونه وقد لا يتام بجرح ونحوه
واذا وقعت سدة شديدة انقطع الروح فيبطل الحيوة ولولا لطفه ما بث في منافذ الاعصاب
والعظام واما المواضع المخصصة فاسبق ذكرها والرشد الى اختصاص كل قوة بآلة تلائمها في الخارج
والصلاح والفساد الى تعدد القوى بقاء بعض دون بعض لكثرة الافاعيل كما علمت وقد يقال
في تعيين مواضعها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون
قريبا من الحواس الظاهرة فيكون الناذي اليها سهلا والخيال خلفه لكونه خزانة له وخزانة الشيء ينبغي
ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور المجردة بجذاء معانيها والحافظة
بعده لانها خزانة والمتخيلة قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منها بسهولة لكن الاطباء لما كانت
نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبيين
انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الافات العارضة قد تتجاوز مقرا على قوة في البطن
المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم و
اخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب في امر القوى
حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها
الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة ومحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل في الصور و
المعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها ولم يتردد ايضا في ان الحافظ مع المتذكرة اعني المسترجعة غاير
عن الحافظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض الظن اما الاول فلان مراده من ذلك

العبارة المنقولة ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا
٢٠٤ حاكما في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه واعوانه كما ان مبدأ الجميع في الانسان شيء
واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه واما الثاني فالكلام الذي حملهم على ذلك
الظن القبيح بمثله قوله في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فليتق فانه هل القوة الحافظة
والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك بمهم
الطبيب ولا يخفى على احد ان مما ذكره لا بد دليل على انه شاك في امر الحافظة والذاكرة بل حال بيانها
الى الطرف الفلسفي اجهر المناسب لكتاب المطب في سائر كتبه الحكمية التي رأيناها حكم على ان الذاكرة
هي الحافظة ولكن باعتبار اخر وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة
مركبة من قوتين كما ان فعلها تركيبي لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراك
ثان مبدئه الوهم وحفظ مبدأ الحافظة والمسترجعة ايضا مبدأ فعل يتركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة
المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية على اي تقدير لا يوجب ذلك ارباد القوى
الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال احفظ المعاني مغايرا لاسترجاعها بعد ذهابها فان
وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا فاما القوة المحركة فتنقسم الى باعثة و
فاعلة فالباعثة المتسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهربا عنها
حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك الآلات المحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين شهوية
وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب بها الاشياء المتخيلة اعتقادا انها نافعة سواء كانت نافعة
بحسب الواقع او نافعة بطلب الحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة
على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع او مفيدا دفعا على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية
واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شأنها ان تعد العضلات للتحريك وكيفية ذلك الاعداد
منها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها كي تبسط العضو المحرك اي يزداد طولا
وينتقص عرضا وتقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدئها لينقبض المحرك اي يزداد عرضا وينتقص
ينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم يشبه بالعصب ينبت من اطراف العظام التي
رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء

تحللها

تحللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او التخاع ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال والعلم ان المحركة
الاختيارية متى صادت مترتبة ابعدها القوى المدركة التي هي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي
توسطهما في الانسان والفلك وتليها القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوى المحركة الفاعلية كما
ان الوهم رئيسة في القوى المدركة الغائية وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ العزم
والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تصمم بعد التردد في الفعل والترك عند وجود ما يرجح به
احد طرفيهما المتساوي نسبتهما الى القادر عليهما ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدون
وعلى مغايرة الشوق للاجماع انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف
فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق ولهذا لم يتعرض له المتن وقيل
انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزواجر المغلوب بالشهوة غير مسلم بل الشوق المطلق
فيه الى جانب الترك اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادي كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك غير مشتاق **فصل** في الانسان وهو
مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات وتفعل
الافعال الفكرية وفايدة التقييد يظهر بما مر في النبات والحيوان فلها باعتبار ما يخصها من القبول عن
ما فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة
بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك الانسان اي يستعمل قواه التحريكية والآلات العائدة
الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى ارائه واعتقاداته المتعلقة بها اي تلك
الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية والقوة العاقلة او النفس باعتبارها اياها
مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها
مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم الحصولية الاكتسابية فان استعمال الآلات التي
يتوقف على العلم بالآلات قاد على العلوم النفس عود لها بدلالتها ثم علمها بالقوى والآلات التي تستعملها
من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية الغير المتغيرة لحضوري نفسها
وحضور آلاتها لها ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون
تصور الفعل والتصديق بفايدته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد

والروية

والرويته وان كانت النفس عالمة به راضية به وستعلم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك
الفعل بين النفس انما تنبعث عن ذاتها لا عن رويتها وذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات فتطرا
لارادة زايدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها في ان وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها وفعلها اعشقا
ناشيا عن الذات لذاتها اضطر الى استعمال الالات الذي لا قدرة لها الا عليه فحينئذ اندفع ما قيل
ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري مسبوق بالتصور له والتصديق
بفايدته بوجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الالات صور كلية بتصورية وتصديقية وذلك
لان نسبتي استعمال الالات وعدمه للنفس ليستا متساويتين ليحتاج الى المرجح المسبوق بتصور الفعل
والغاية قبل الاستعمال الذي ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا من التشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها منتفيا
لها فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئي بعينه نفس تصوره كما اذا
اليه الحدس التام وهي العقل الهيولاني لشبهها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة
لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشئ للشئ يتفاوت
قوة وضعفا اذا نظرها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل الى اكتساب ذلك الشئ والمرتبة
الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية باستعمال
الحواس في الجزئيات والتنبيه لمبادئها من المشاركات والمباينات حتى تستعد لان يفيض من المبدء
عليها الصور الكلية والاحكام وان ينتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي العقل
بالملكة لروح استعداد الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية
لاجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن
لانظاله بالفعل بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وهي العقل بالفعل اما لحصول قوة
الاستحضار فيها للنفس بالفعل ولسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع
معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب المشار اليها من قبل وتسمى عقلا
مستفادا لان العقل الفعال المسمى بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى و
المؤيد بالقوة الوحي للانبياء وهو الذي اذا اتصلنا به تداركنا بتوفيقه في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا
اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا انحت النفوس عن التفوس فتقوست كمرآة اذا اقبلت اليها

قبلت واذا اعرضت عنها انحتت والغرض ان النفس على حسب الاستعدادات والافكار تستعد للانضمام
به والقبول عنه وليست المقدمات موجدة للنتيجة كما توهم جمع اذ هي اعراض والعرض لا يوجد شيئا
وكم من شخص انساني عرض له مقدمات ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا بمدده وسايط والواهب
غيرها فمراتب النفس منحصرة في نفس الكمال الذي اشار اليه المصنف بالعقل المطلق وفي استعداده قريبا
وهو العقل بالفعل ومتوسطا وهو العقل بالملكة وبعيدا وهو الهيولاني فان قيل مشاهدة النظريات
مرة بعد اخرى متقدم على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للمستفاد مع تاخره
قلنا هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه لا استحصالا بل كالاخير
السابق ومن ثم قيل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه في البقاء وللنظر الى
هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الاخر في الذكر واعلم ان هذه المراتب يعتبرها القياس الى كل
نظري فيختلف الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها
في مرتبة العقل بالملكة وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد ثم
العقل بالملكة الذي من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان في الغاية من قوة
الاتصال بعالم العقل لسرعة بحث يكاد ان يحصل النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات
الفكرية تسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوايق الجسمية وكثافة العلايق الطبيعية وهي
المشار اليها في القران بقوله تعالى يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد في وجودها فان
الناس مختلفون في الحدس فمنهم البليد الغبي الذي لا حدس له اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما و
كيفا على غيره وليس ههنا ما يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات
في زمان يسير من دون معلم بشري كالانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع **الاولى**
تهذيب الظاهر باستعمال النوامیس الالهية بالقيام والصيام وغيرهما **الثانية** تهذيب الباطن
عن الملكات الرديئة والاخلاق الدنية **الثالثة** تحلي النفس بالصور القدسية **الرابعة**
فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها باجمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقي النفس في هذه المراتب
هي ما اشار اليه وهو ان الانسان اول ما يلد فهو كما في الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج
يظهر له ما في صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات

التي هي نتايج الاحتجاب والبعد من معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة غير عبد ومثله الا فاعيل المختلفة بحسب الاهدافات المتنوعة فهو في الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه
ثم اذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بان ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات اخر وفوق
هذه المراتب مراتب اخر كمالية تورث عن اشتغاله بالمنهيات اشد حسرة ويتوب الى الله تعالى بالتوجه اليه
فيشرع في ترك الفضول الدنياوية طلبا للكمالات الاخروية ويعزم عزما تاما ويتوجه الى السلوك الى
الله تعالى عن مقام نفسه فيهاجر مقامها ويقع في الغربة ثم اذا دخل في الطريق ينهد عن كل ما يعوقه
وعن مقصوده ويتقي عن كل خاطر ردي يرد في قلبه ويجعله مايلا الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى
والزهد الحقيقي ثم جاسب نفسه دايما في افعاله واقواله ويجعلها متهما في كل ما يامر به وان كان امرها
بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن من مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية
فاذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب يتنور باطنه فيظهر له
لوامع انوار الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوايح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية في صور
مثالية فاذا اصاب شيئا منها يرغب في العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة
والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه باطنه الى الله
الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحوه تارة بعد
اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها ويشاهد الحقايق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة
والمعاينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفي اخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين و
يترل عليه السكينة الروحانية والطمانينة الالهية ويصير وجوده هذه البوارق والاحوال ملكة فيدخل
في عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملايكة المقربين و
المهيمين في جمال القدس الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع الظلمة
والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا وينزل عنده جبال اينيته فيخر لله خرورا ويتلاشى تعينه في
التعين الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول الذي
فان يفنى في الفناء والمحو ولم يبق الا البقاء والصحو مستغرقا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه
وضيق الفاني عن كل شي كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي واستغراقه

وفنائه في البدء وفواه فكذلك في هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وذاته
وما ضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة
يرجع فيها الى الصحو بعد المحو وينظر الى التفصيل في عين الجمع ووسع صدره الحق والخلق فيواضب
خلق الله بمحبته فانه فرحان بالحق وبكل شي لانه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شي ويسمع ويدرك
ويشم ويجد طعم الحق ورايحته في كل شي لا على وجه يوجب التكثر والتقسم قال المحقق الطوسي في شرح
مقامات العارفين ودرجاتهم العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل فرد مستغرقة
في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علم الذي لا يغرب عنه شي من الموجودات و
كل ارادة في ارادته التي لا يتاتى عليها شي من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فايض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل
وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف متخلقا باخلاق الله اذ هيات الفاطر وقد وفق
في ذلك التفريع وترتبه على ما سبق فهم بان صيرورة صفاته تعالى صفات العبد مع تغير لازم مما ذكره
من الفاعل للشرع والعقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون
الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا فقول يمكن لنا دفع هذه المنافاة بتمهيد مقدمة هي ان
العارفين باحوال العالم ومبداه على اصناف ثلثة الصنف الاول وهم المحجوبون قايلون بان العالم مشتمل
على جميع العقول والنفوس والافلاك والعناصر والموالد الثلثة فايض عن المبدا الاعلى موجود بوجود
فايض عنه مباينا لذات الحق الذي هو فاعل الكل فعندهم التي تكمل النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله
تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التي تناسب صفات المبدا الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما
والصنف الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة قايلون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم
ليس الا شيونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكمل النفوس لا يكون الا بان يتفطنوا وعلموا ان الحال كذلك
والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء قايلون بان العالم ليس عبارة عن الممكن المتصرف بالاعتبار
الحقيقي المتصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي لا عتبار ومن حيث انه ينقسم الى العقول والنفوس
وغيرها لاعتبار اخر فالعالم زوج تركيبي من الممكن والنسخ الباقي الذي هو بالذات موجود ووجود فليس
العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذاته واحد هو الحق الذي هو الوجود الحقيقي

منه
القوم رضي الله عنهم اشاروا الى
هذه المراتب الثلثة حيث قالوا الوجود
العفص هو الذي يرى الخلق ظاهرا
والحق باطنا فيكون الحق مرآة
للخلق والخلق مرآة للحق ظاهرا
اصحاب المطلق بالتقييد وذوو العين
هو الذي يرى الحق في الخلق والخلق في
الحق وهو كجنس له تحت الاخر ابدا
الوجود الواحد بحيث خفي سر وجوده خلقا
سر وجوده الحق ظاهرا كجنس له تحت
الذات المتعينة فهو الكثرة في شهود الوجود
محي الدين الاعرابي فهو الخلق بين الحق
ان كنت ناظرا بين وهو الحق بين
الخلق ان كنت ناظرا فيه وان كنت
ذا عقل وبين فتاوى سوى بين
والدقيقة الثالثة وقال ايضا
ايام كم والجمع والتفرقة فاتح الاول
يورث الزندقة والالحاد والثاني
يطيب القلوب والوقت وعليكم بهما
جمعا مرة فرقا فالجمع للمنتهي
الجمع وانه المرتبة العليا والفرقة للمتوسط
فعلى قدر التصوف يكون الحال
والسلام

٢١٠ ولا وجود للممكنات الا بارتباطها بربها لا بان يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي وبرهانه ذلك
مذكور في كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل التفوس عندهم يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود
ولا بالصفات الكمالية الا الحق وان الصفات التي لها شائبة النقص فهي ترجع الى الهيئات الامكانية و
لوازم الماهيات الجوازية التي لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث هو موصوفاتها اذا تمهد ما ذكرناه منقول
ان كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب المحجوبين بل مبنى كلامه على مذهب طائفة لم يروا في الوجود الا الله
وفيضه ولا ان الفيض وجودا بالانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار واضواء واثار للذات الاحدية انوار حتى
اذا الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو شاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له
في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عملا مطلقة فعالة و
اشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا للذاتها لغيرها احياء عاقلة فاعلة فالمراد من قوله قدس سره فصار
العارف متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده في هذه المرتبة التي هي مرتبة
فناء هويته واضمحلال عينه الا الموجود الحقيقي الذي هو مستقل في الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته
وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت
مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبية فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب تم وصفاته التي هي عين
ذاته فصار ذاته وصفاته بمعنى الاتحاد والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يتهم ضعفا العقول فصار
متخلقا بصفات الله واخلاقه لا بالمجاز المشهوري بل بالحقيقة وحينئذ يندفع عنه الاعتراض بانه مخالف
للنقل والعقل كما لا يخفى على المتامل وبنا ايضا ان نصحح كلامه ونحقق مرامه موافقا لمذهب المحجوبين من العقلاء
بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون احدها جوهرا مجردا نوريا كما تقدم
عليه انشاء الله والاخر جرما كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه متصفة باوصافه من السمع والبصر و
الشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت بها وابصرت واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة
اللغوية لا بالمجاز وذلك العلاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن اشار لا جلها الى البدن بانا حتى ان
اكثر الناس لم ينوا انفسهم وظنوا ان هو بانا تم هي البدن وهذه العلاقة ضعيفة عرضية ستقطع اذا كانت
حال النفس لاجلها هذه الحالة من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا لغويا مع ان صفات البدن
ليست عين البدن فلا مانع من ان يحصل للنفس مع البارى علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن

مع كونها علاقة ضعيفة

واتصلت

واتصلت بالحق اتصالا لا هوتيا وانفصلت عما سواه توجب تلك العلاقة الشديدة ان تشير الى مبدئها بانا اشارة
روحانية ظلها ان يشير الى ذاته تعالى الذي هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري
وقدري بصر الاشياء وبها سمع وبها قدر كما ورد في الحديث القدسي فقد تحقق لها حاق التخلق باخلاق الله
بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضا قائما بالنفس بل بمعنى علاقة اخرى تم من علاقتها مع الصفات
الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة المحجوبين ايضا كما يندفع عنه على الطريقين
الاخيرين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقصار على مجرد الانظار ولما بين
المتصف النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما ثلثة احدها انها مجردة في ذاتها فقال واعلم ان القوة

العاقلة مجردة عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم بالذات
الوضع وينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء واما ان النفس لو
كانت هادية لكانت ذات وضع فلجوهرها لكونها مما يتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما كان
كذلك كان جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولا ما ان كان بسيطا يلزم انقسامها لان العقل يستلزم
حصول الشيء وحلوله في المدرك والحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما لان الحال في احد جزئيها غير
الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسايط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء
غير متشابهة فيلزم انقسام تلك البسايط بانقسام محلها لان المركب انما يعقل بتعقل البسايط وفيه نظر
لانا ان اردنا بالبسيط ما لا اجزاء له بالفعل فالملازم من حلوله في ذي وضع القسمة الوهمية وهو غير ضار
للبساطة وان اردنا الاجزاء له اصلا لم يصح كلية قولنا وكل مركب انما يتركب الى اخره فلا بد
ان يدعى في الدليل ان من المعقولات ما هي غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون انها وحدة ما في العقل
من حيث انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في المعقولات غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت
قابلة للقسمة الوهمية لكانت الاجزاء متشابهة للجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا
يخلو اما ان يكون كل واحد منهما مع الاخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة او لا بل كان كل واحد منهما
بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون جزئية الكل مباينة لشرط الكل
والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون القسمان من الاجزاء الوهمية المتشابهة للكل والقسم
الثاني ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عن ذاتها ونحن اخذناها مجردة عن

من البسايط الجواز تركيبه من البسايط ح

اللوحق

عن الموانع الغريبة وبيان لزوم الخلف ان فرض منها البلاغ وكفاية في حفظ جهتية تلك الصورة المعقولة فكون
الجزء الاخر عاريا عنها فيلزم الخلف والتناقض فان قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه
اللازمة طما انتقل الكلام الى تلك الخاصة فهي ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان
يتعقل ببسايطها او بخاصة اخرى ويعود التردد فيها فاما ان يذهب سلسلة المتعقلات الى غير النهاية
وهو محال او ينتهي الى خاصة بديهية بسيطة او معقولة ببسايطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو
مستحيل ومن الشكوك ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالان
في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قايمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالها فيكون
صفات الجسم فيلزم انقسام هذه الاشيا بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة وامثالها
فبالفرق بين حلول الشي في المحل المنقسم من حيث ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين
حلوله في المحل المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية اخرى لها ضرورة ان المنقسم سواكان
بالذات او بالعرض لا يلزمه ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شي لا من حيث ذاته او كونه
منقسما فلم يلزم من انقسام انقسام الحال كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا يحل من حيث انه خط
بل من حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح وايضا الحاذة التي هي من
الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه فلا ينقسم بانقسامه
الثلثة تجلا من المعاني العقلية فانها حاصلة في الجوهر النفس من حيث هي واما الجواب عن الوحدة الجمعانية
والوجود فما ذكره الشيخ الرئيس في بعض مراسلاته الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات
المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود
المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن لها الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا في المعنى الجنسي ولا يبعد ان
يقال ان الوحدة في الموضوعات الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى
متصلا بفرض اثنينية مشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية مفدية
واما المعاني التي هي الصور العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما
علمت واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي وفيها
الدين المقتول ما عفا الله عنهما وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها سميناه بايج العشر احكمها وانقنها

ما يبتني على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليها المعلم الاول بقوله كل واجع في نفسه فهو روحاني وهذا كلام
في غاية المتانة مطلب شرحه في الاسفار الاربعة من كتبنا واما الاتمام عيات الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر
من ان تحصى منها الايات الواردة فكثيرة قوله تعالى ونفخت فيه من روحي فخلق آدم واولاده وذي حق عيسى عليه السلام
وكلمة الفاها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة تنبيه على شرف الجوهر الانساني وكونه غريبا عن الملابس
الحسية واما الاخبار فقد قال عليه والة السلام انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علايق الاجرام
وقال ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من بالى فقد رأى الحق
ولو لم يكن بينه وبين النفس من المناسبة ما يكون بينها وبين الاجسام لما شرط هو عليه السلام معرفة الرب بمعرفة
النفس وتلك المناسبة هي كونها جواهر غير ذات مقدار ومخبرة وتمام هذه المناسبة والمضاها ذكرناها
في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق آدم على صورته الرحمن وعنه ايضا عليه السلام ما خلق الله شيئا
اشبه برحمن من آدم واطلاق الصورة على الذات المعنوية الوجيهة باعتبار كون تلك الذات عقلا وعاقلا
ومعقولا بالفعل مبرءا عن شوب القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة على الخير المحض والوجود البحت
ما ينبو عنها الطباع العامية اذ لم يفهموا من الصورة الا صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تمم صورة
الوجود والخير والبهاء بل لفظ الصورة لا يطلق الا على ما هو صورة الوجود كله كما نظم حكيم الشعراء
عقل عقلت وجان جانستاد ... انچه زدم بر تو راست استاد وقال ايضا عليه السلام ما رايت عندي
يطمئني ويسكن هذه الاحاديث مما يؤذن بشرف النفس وقربها من بارئها قربا بالذات والصفات
مجردا عن علايق الاجرام وعوايق الاجسام وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من ملكوت الملكوت على
بيتنا وعلينا لا يصعد الى السما الا من نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع الى الشي لا يمكن الا بعد المضي منه وقال ابو يزيد رضي الله
عنه طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايضا اسلخ
من جلدي فرأيت من انا فتمنى لكل جلد وشعر وهذا يحترج بان النفس التي هي الليس غير الجسد
الذي هو القشر فالنفس الحسية الانسية متى لم تبلغ اهليتها الى مقام يسلخ من جلدها كل يوم مثل نفس
الحية الوحشية التي تبدل عن اهابها كل عام فليست من الحكمة في شي وقيل الصوفي مع الله بلا مكان اشارة
الى تجرد النفس عن المكان للعقيبة مع من لا يجوبه مكان فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان وقيل

التصور كما يراه اى النفس وجود مجرد عن المادة الى غير ذلك من مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن
العلائق المنزهين عن العوائق وكلمات هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اشد
واسد من براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا بحجابهم احوال النفس وماهيتها وغرائبها تارة بالذوق
العيان دون مزاحمة البرهان ولا تستحقر خطابات المناظرين ولا تظن انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين
اصحاب البحث الصرف بكف والبرهان معد والواهب للعلم امر سوى البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكفي
للنفس بعض الاقناعيات عن الخطابية لان يهب له المبدء الفياض علما يقينيا وتابتها ما اشار بقوله و
نقول ايضا ان العقل اى تعقل النفس ليس بالتجردية والا لعرض لها الكمال كما يعرض لسائر القوى
الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن وليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين تأخذ في النقصان
مع ان القوة العاقلة هناك تتزع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية
بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها في تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال ولاختلال الاستعداد
في مزاجه عن سائر التعقلات والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها مستدلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض
التالي وهو سالبة جزئية منتجة نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالتجردية لكان
كلما يعرض للالة كمال لا يعرض لها في تعقلها كمال لكن ليس كلما يعرض للالة كمال يعرض للنفس في تعقلها كما
يتبين ان تعقلها ليس بالتجردية واذا قيل عليها انه لو كان عدم كمال النفس في تعقلها مع كمال الالة دليلا على
ان تعقلها ليس بالة لكان وجود كمالها في تعقلها مع كمال الالة دليلا على ان تعقلها بالالة لم يكن صحيحا لانه
استفاد العين التالي وهو غير منتج وتوضيح هذا ان وجود الفعل لشئ في وقت معين يدل على كونه فاعلا
مطلقا واما عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله
بنفسه وثالث الاحكام الثلثة حدوث النفس كما قال ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع
حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطن ومن تقدمه فانهم قائلون بقدمها وبيان
هذا المذهب ما ورد في الحديث النبوي من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وفي رواية
الف عام ويوافق مذهب الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشاناه خلقا اخر لانها لو كانت قديمة موجودة
قبل البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد
بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا كانت متعددة فالاختلاف

بينها اما ان يكون بالماهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا يجوز ان يكون بالماهية ولوازمها لانها
مشتركة واستدلوا على اشتراكها النوعي بشمول حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف
حدا لها ويجوز كونه رسما للبعض رسما للاخر ويجوز كون التعريف حدا او رسما للقدر المشترك
بين النفوس بان كانت متخالفة الحقايق وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف
بين النفوس بالماهية او لوازمها لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز هف ولا يجوز ان يكون
الاختلاف بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة تلحق الشئ من المبدء الفياض بسبب القوابل
لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل للنفس انما هو البدن قال
بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية النفس لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد لجواز
حصول الاول بدون الثاني اقول الجهة القابلية لا يمكن ان تكون في ذات الشئ التصوري من دون تعلقه
بالمادة فلو كانت النفس في ذاتها جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما يتبين
من مباحث الهيولى مع انها بسيطة هف فمتى لم تكن الابدان موجودة لم يكن النفوس موجودة فيوسا محة
ظاهرة لا تنزيف بدفع الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي فتكون حادثة مع الابدان ضرورة
والحجة مبتنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى ولبطلان التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على حدوث النفس
فلا يليق بالمقام ذكره قال العلامة الدواني في شرح الهياكل انا بعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعددها
بالعوارض ونمنع ان نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك العوارض والا لاستدلت يوجب
ما هو معلوله فان ذات العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج الى مخصص يخصصها وإلا لتسلسل كيف
وهم على ان تشخص العقول بالفواعل علما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه يشكل
هذا مع القول بعدم تناهي النفوس وتناهي صادريها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيرها كما
هو مذهب الحكماء واما ثانيا فلان قوله والا لتم ان اراد منه التم الممنع وهو الذي في العلل الوجودية
فلزومه ممنوع وان اراد التم في المعدات والشرايط فمسلم ممنوع واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات
الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخر وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة
لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه
ان مناط الكثرة التشخصية هو التعلق بالمادة فما لا يكون متعلقا بالمادة كالنفس قبل البدن

٢١٥ يمنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض الاكابر انا ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانى فلا نسلم ان كل نوع
منكثر الافراد لا يكون الا مادیا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى تجاوز كثير من الاعراض الحالة
في المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فلم
انه كذلك لكن لا يلزم منه عدم قدرة النفس لجواز كونها قديمة منكثرة حالة في امور مجردة متخصصة
بتلك المحال اقول واعتمد من الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة اذا كانت تكثر محالها لكانت
المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وليس واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي
لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي
يقبل التكثر لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واورد عليه
بعض الفضلاء بقوله فانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة قبول التكثر لذاته
فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع منكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل التخصص
ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان هوام
الاملاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في فرده واما العدد الاتم
الصغير فلعوارض المخالفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم ببعضه حمرة
وبالبعض الاخر سواد والتشخص من الماء واحد فالسؤال انما يلزم لو كانت العددات اللاحقة بالمادة تشخصاتها
وهو ممنوع بل العوارض لتشخص واحد قابل واعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق
بل هو جواب اخر عن ايراد الامام اقول وههنا ابحاث اما في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ
ان الواحد النوعي بعينه اما بهيئة او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار في
فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على ان
كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك الشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحمله
بعده ولا ما يحله لامتناع كون الحال محلا للتشخص المحل فبقي ان يكون محل ذلك التشخص هو الحامل له
والتشخص وعوارضه فثبت ان كل نوع منكثر الافراد مادي ويلزم من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر
في فرد بعكس النقيض ولما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد ام لا فليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ
اصلا فسقط اعتراض الامام عنه راسا واما في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر نفسه غير

٢١٦ معقول سواء كان ذلك الشيء مادة او غيرها واعتذر عنه بعضهم من ان قبول المادة التكثر
لذاتها لانها انما هو اذا كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعد ما كانت واحدة
وبالعكس فقد علمت حاله في بحث الهيولى فتذكر ان الموجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية و
ابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء
بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على الفاعل
المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون لها هيوليات اخر ذات الهيولى
للهيولى وبان مادة المتكثر لما كانت متكثرة فتنقل الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين
غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فظاهر عدم ورود
النقض بها كما مر وان لم يكن متخالفة الانواع فبجميع اما واحدة فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فنقول
تشخصاتها بعوارضها وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني
فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك محال ان كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك ان
يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل ربما يكون متخالفة سواء كان التخالف في ذواتها او في
لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل فمن وجوه الاول في قوله اذا جاز في نوع من
الانواع الخ فان قياس سائر الانواع في قبول التكثر الى المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها
القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع كان يرجع اليها واما هي القابلة للانفصالات
والتعددات ولوازمها ايضا بخلاف غيرها مما ينعدم عند عروض الاتصال والاتصال وطروء التعدد
والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية ثم في قوله على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض
خلاصة الدليل بالمادة اذ للمحقق الطوسي ان يخصص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته
كما ينادي عليه كلامه ولمحقق الفارن لا ينتقض الدليل بالمادة الثالث في قوله والتشخص من الماء
واحدة لانهم ان معروض السواد من الماء عين معروض الحمرة منه واعلم ان القوم قد ذكروا عند قول الحكماء
كل حادث زماني يحتاج الى مادة ان من شرائط القاعدة ان تكون المادة منقوصة بالتفوس الانسانية على مذهب ارسطو
واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن النقض على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من المحل
والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد الشيء للشيء لا يكون الا فيما اذا كان ذلك

مفتقرة اليها لا بما يليق بذاته فالاولى ان يقال ان البدن الانساني لما استعد بمزاجه الخاص صورة معقولة
مستقرة فيضان امر موصوف بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض
وجود امر يكون مبدأ للتدابير الانسية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون ذاتا
مدركة للكليات مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها
بل من حيث عدم اشكالها على الاستدعاء فالبدن استدعى باستعداده الخاص امرا ماديا وجود المبدأ
الفياض افاد جوهرا قدسيا وكان الشيء الواحد قد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك يكون
امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية تعلقا فهي من حيث الفعل من
التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فنشأ وجودها
جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في
وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع
الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه
لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي
مؤيدا بقدم النفس اليه بوجه لطيف ولكن
هذا آخر شرحنا للقسم الطبيعي
فلنشرع بعده
القسم الالهي مستعينا بواهب الخير والعدل وفيض النفس
والعقل مصليا على النبي والاهل مستغفرا عن النقائص
الانسانية والمعاصي الجبلية والحمد لله رب العالمين
كتبه الفقير ميرزا عبد الكريم الشيرازي
في شهر رمضان المبارك
في سنة ١٣١٢

قد تم الفن الثاني والثالث من الطبيعي في الفلكيات والعنصريات ويتلوه الفنون الثلاثة من الالهي بعون الله بالسعي والاهتمام في تصحيحهما والجمع لحواشيهما من اقل الطلاب الحاج الشيخ احمد الشيرازي اتم الله ...

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثالث في الالهيات بالمعنى الاعم التي موضوعها الموجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء كالانسان مثلا
قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو لشيء واصغر
او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى
اوسط هذه النعوت الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى آخرها الا من جهة انه ذو مادة
قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه
موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا
خواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية عوارض
ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات فاقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم
الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود
معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض
الموجود واما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا
العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فلذلك يجب ان يكون الموجود
المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلثة فنون
لما علمت ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة في
ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا يفتقر الى المادة في الوجودين فهي اما ممكن التعلق بالمادة او لا والثاني
اما واجب ولا ريب ان القسم الالهي مركب على ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام الثلاثة للموجود
الغير المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لكون العلم بها اعرف عند العقل من الخاص
فيكون اولى بالتقديم وسماها تقاسيم حيث قال الفن الاول في تقاسيم الوجود بمعنى الموجود لكونها اقسام
تنقسم الهوية اليها بحسب الوجود ودخل في الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي
الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي
يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرض الخط وكذا الكيف يعرض للجواهر والاعراض وتارة

بما يشمل

بما يشمل الوجود اتم واكثر بها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة ومثالها
تما يختص بالواجب تارة بما يشمل الوجود على الاطلاق وعلى سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله
شاملا لها ولشمول الاحوال المختصة زيد قيدا خر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي والغرض
عليه المحقق الدواني بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم
والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كالا وجوب واللاامكان
او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة
والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات
ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فلتهامن مقاصد العلم ثم ان يكون في دفع الاشكال تحملات شديدة منها ان
الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد سلوكها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين
غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام
وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او
بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كالبين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى
على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات الباردة وانما اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية
ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف
عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا استغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه
الحيثية قد الامر العام مع تقييده بما لا يختص بقسم من الموجود دون قسم كما نوبه عند الفحوص وتم التعريف سالما عن
الخلل والغلط ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم ببيان ذلك ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او
لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم مما ذكروا انه يبحث فيه عن الاحوال التي تختص بانواع الموضوع بل ما في
علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال التي تختص بعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى
رئيس العلم في قولهم بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا للراوي
لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا للنوع من الذي
الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة

كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما تحمل اليه محمولات المسائل على طريق التركيب او غير ذلك من
الوجوه التي يقبلها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض
لذات الموضوع بما هو هو واحيانا الشيء من حيث لا ينافي عروضه ذلك الشيء من حيث هو موجود
وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل عارض لذات الجنس من حيث هو ثم ان اختص
بها او العوارض الذاتية والغريبة للانواع قد يكون عوارض اولية لنفس ذات الجنس وقد لا يكون كذلك
فان كانت مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية اعني كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء
محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا له على ما هو مصرح به في كتب الشيخ
وغيره كالمان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء
فظاهر ان لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد ان يصير نوعا مختصا بالاستعداد
بل التخصص بما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بهذا
ذكر ناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق للشيء
لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه به الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا
مع انه مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل للاستقامة والانحناء للمتوعين للخط والذي يرى
اني تناقض في ذلك سوى انه لما توهم ان الاخص عن الشيء لا يكون عرضا اوليا لجميع انواع مثل
الاستقامة والاستدارة لا يكون اولا باللحظ بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما وهو مرتبة
على سبعة فصول **فصل** في الكلي والجزئي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على كل فرد في نفس الامر كما يطلق
الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان واعلم انه لما اشتهر بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك
بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس ان الانسانية الكلية شيء واحد بالعدد موجود
في كثيرين فحاول المصنف التنبيه على ان هذا الوهم فقال اما الكلي فليس واحدا بالعدد موجودا
في شيء من جزئياته ذهنية او خارجية والا لكان الشيء الواحد بالعين موصوفا في حالة واحدة
بالاعراض المتضادة مثل كونه بياضا وسوادا بل الكلي هو معقول في نفس ما او كلي واحد من جزئياته
في الخارج او في الذهن على معنى ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية
والذهنية اي متشخصا بتشخصه لكان اي ما في النفس ذلك الشخص بعينه فحاله بالقياس الى الجميع

افراده على السوية من غير تفاوت اصلا فلنن قبل ان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة
متخصصة بالوجود كيفما لها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها فان كانت الصورة
الذهنية كلتاهما باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا بمعنى ان الانسانية التي في زيد
لو تشخصت بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة
العقلية لامور متكثرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير
متاصلة في الوجود نهى وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الجزئيات سواء كانت
ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان
كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنه ما يستفاد من الخارج كعلوم الكلية التي
من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومن الاصل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة
يطلق على كيفية تحصل في العقل وهي التي ترى مرات لمشاهدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة
تلك الصورة في الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة في النفس لكونها شخصية
بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية في
المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما يتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها الارتسامية الحاصلة في النفس
بحسب الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج وكلما وقع في كلامهم ان الكلي هو
الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة فاذا لفظ الصورة
كما يطلق على الصورة الحالة ايضا على المعنى المعلوم بها المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك
اذا تعلم ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست ماهياتها بل امثلتها واشباحها
المخالفة في الحقيقة لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود في
يخالف الوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل والادلة قائمة على ان للاشياء نحوا من الوجود في
يخالف النحو الخارجي منافي الاحكام فالحق ان صورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة
بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضا كسائر الكيفيات النفسانية وهو وجود اخاذ بها
وعلما جزئيا واذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت ماهية
جوهرية انسانية وهو وجود ذهني ومعلوما كليا وفي المقام اشكال لا تكثرة ليس هيهنا موضع بيانها

قال الشارح في الاسفار رحمه الله فيلزم ان يكون الجزئيات كلية فيلزم انقلاب العلامة الزاكية لرسالة تحقيق الكليات ١٢

وحلها من اراد ذلك فليرجع الى الاسفار الاربعة واما الجزئي فانما يتعين بتشخصاته وهي العوارض
اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المتشخصة
هي الامور الزائدة على الطبيعة الكلية لا محالة لان كل كلي فان نفس تصوره مع قطع النظر عن وقوع الشركة
فيه التشخص من حيث هو شخص مانع من الشركة فالتشخص بمعنى ما به المتشخص زايد على الطبيعة الكلية
اذ لو لم يكن زايدا عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات الشخص
وهيئته كتشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون
زايدا على هيئته وذلك اما بان يكون لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او
بان يكون عارضا لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض اللاحقة لهيئاتها من الكم والاين والوضع و
المتى وان سلمت الحق فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة
الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفس ذاته
بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص لكل شيء كما حققناه في موضعه سواء
كان عينا للشيء او زايدا لازما له او مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص لشيء فالعقل ابا
عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التميز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس
الى شيء مشارك له في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لاحتاج الى تميز زايد
مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي
المنتشر الممكن المادة بخصصه الاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدا الاعلى تارة
عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاجمالي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلناه فان كل وجود
خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه الشيخ الاشراقي في المطارحات من ان المانع
للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر ان الشركة هي المطابقة للاشياء لا كل مطابقة بل مطابقة امر
ليكون له هوية عينية متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا
الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية لها في الاعيان والعجب ان
المتشخص عنده اذا كان نفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما نفس الهوية المشتركة
او هي مع زيادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء

المادي ٢

نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كل هذه الهوية العينية اذا كان خارجا عن الوجود الخاص
الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر وكل شئ فيه وجه لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من
ان تشخص كل شخص شئ بحر تحليلي لا يمكن حمله على الوجود فان الوجود كما يمتاز عن الهوية في الانسان وما قبل
من ان تشخص الشئ بالفاعل فهو ليضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فيفيد
الوجود هو مفيد التشخص وقد ثبت ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل فذلك التشخص
لكن كلامنا في التشخص الذي هو قيد للشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشئ بارتباطه
الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدء جميع الاشياء لا ما قد حققنا في كتابنا الكبير ان الهويات انما ترتبط بالجاعل
الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها في نفسها بانها الوجود يرتبط كل شئ الى علته وهكذا الى ان هو
علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم ان تشخص نفس
تصور يمنع الشركة وليس في للسبب مقوما ما فان المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا السبب لا نعم لا يبعد ان يتفق
فلا يمنع الشركة ولا السبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله
على التميز الذي هو شرط للتشخص فان الهيولى محل لها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غير هابل
النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص بالمادة الحاملة لتراده بوضع حاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم
ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع تحت نوع واحد في زمان خاص
ولمتاز احدها عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بعضهم من ان التشخص بسبب
احوال المادة من الوضع والخ مع اتحاد الزمان فان المقصود منه التميز الغاري بين الشيئين لا ما يجعل
الطبيعة شخصية وهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان سببا لامع بقاء التشخص بان التشخص هو وضع
ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم ويؤيده
كيف يتصور منه هذا الحكم فان التشخص المادي كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد يقال
على قولهم ان الشيئين اذا وقع احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان ان الزمان نفسه اذا كان
مقدار الحركة الفلك تحله جسم واحد فيمتاز احدهما مع وحدة المحل عن جزء منه عن جزء آخر والجواب ان التميز بين
اجزاء الزمان بنفسها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له هيئة غير الاتصال الانقضائي
والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا يوم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما

مراده ما سوى الواجب تعم او
الواجب الخ اذا اعتبر تحليليا
او غير ذلك منه

قوله لانه حينئذ ان اخذ وجوده لا فاعله فلا يحتاج الى علة بعيدة
للتشخص لانه من لوازم الوجود لا الفاعل
فوجود الفاعل تشخص لنفسه لا للمعلول
قال ره ان ثم ان ذه حرفت او جود الفاعل
مقوم او اوجاد على المقوم لما فيه
مقوما ما ثبت البطلان مقوميته او
الا اجود الاتي مقرحيث ورد بط
عدم توقف الوجود الفاعلي

قوله حيث رأى ان الوضع
والزمان متبدلان

قال وانت اذا عرفت ان الوجود كما يتشخص بالزمان كذلك يتشخص بالمكان
بل الوجود المكاني اولى بالتشخص بالزمان لان الزمان ليس له وجود
تحصيلي بل هو امر انتزاعي وجوده في الذهن فقط

ولشابهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال الحصا والفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما
على يوم كذا ومتميزا عنه كان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين و
يتضح ذلك اتضاحا شديدا بان امتياز فراغ من الخطا عن نصفه ليس شيئا خارجا عن نفس هوية المقدارية
لانهما مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات
النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجدنا في كلام الشيخ انه ليس شئ من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع
فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا
يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع اخر كالقعود عن القيام فمما
كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من اثر مما يحصل بنفس حقايقها فالتشخص بهذا المعنى
ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم
وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس في العلاقة
التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فالبدن الذي هي فيه **فصل** في الواحد والكثير انها
واحد فيقال ما لا ينقسم وهو لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا اولى مما قال من الجهة التي بقال انه واحد لئلا يلزم تعريف
الشئ بنفسه صريحا وانما قيدنا بالحقيقة ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق
عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الجهات
فالتقييد بالحقيقة يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين
الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي
وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو من جهة وحدتها وهي اما مفهومة
لتلك الاشياء عارضة اي خارجة محمولة عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان
والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان
والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون
موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه فالاتحاد في
النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة
مناسبة والواحد الحقيقي هو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح

في التعريف المذكور فالواو
للجمع الحقيقي

وهو الذي يقال له الواحد
على اصطلاح القوم كما ذكره
وقد يكون واحدا بالعدد
كالشخص كزيد

اخص منه كما يظهر من كلامه فلا مشاحة في ذلك وهو قد يكون بالعدد اي بالشخص وح اما ان لا ينقسم
اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في
الحقيقة اما الذات كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار كما سيأتي
وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك بان يكون حاصلا
فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كسرير وبيوت الناس غير واحد والتمامية تابعة
الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء و
الخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامة ما امكان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذ احاط
بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الحقيقي في عبارة المصنف حيث قال فقد يكون حقيقيا
وهو الذي لا ينقسم اصلا وح اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية او غير ذي وضع وهو المفارق
كالعقل والنفس الشخصيين وتمام شرح كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما
حتى ان العشرة في عشرة واحدة وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الكثرة
نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا اذ في الكم
والذي الحال بالقوة والا بالفعل والا ينفصل وجوده عن ممكنة وهو ما يقابل الواحد الذي ما ينقسم
من حيث ثم ينقسم وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس بعد ان يتصور التقابل
التقابل عند ذكرها لما بينهما من اللزوم فتحرى لحصول الاشتباه لان انها قسم من اقسام التقابل لم لا اورد هذا القسم
لبيان ممكنة وذكر اقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحري المتعلم فقال الاثنان اي العرضان عند من لم يعتبر التضاد
في الصور النوعية ولاتباع المعلم الاول والمكان عند غيرهم من شيعة الاقدمين قد يتقابلان وهما اللذان
لا يجتمعان اصلا سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق في شيء واحد اي في موضوع
على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني من جهة واحدة هذا الادخال مثل الابوة والبنوة المطلقتين
الاخراج ابوة زيد وبنوة الموجودتين فيه لانهما ليستا متضايفتين لجواز تعقل احديهما بالانقياس
الى تعقل الاخرى واما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد ضرورة
وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان الموجودان
في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس

الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقد الاجماع معترض عن ذكرهما في زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم وانما
اربعة وجد الحصر ان المتقابلين ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب محل قابل لما اضيف اليه السلب
في الجملة سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج اولا في وقته كعدمها عن الامرد او نوعه
كعدمها عن المرأة او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة و
العدم والا فمقابل السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس
الى الاخر فمقابل المتضايفة والا فالتضاد قد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول
اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فيهما العدم والملكة او
فيه السلب والايجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون احدهما
مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجود الملزوم لمحل قابل ينتفي اللازم عن ذلك كوجود الحركة
الجسم مع انتفاء سخونة اللازم لها عنده وهذا التقابل غير داخل في السلب والايجاب والعدم والملكة اذ
المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل
اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة
صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدهما الوجود وهما الموجودان اي الوجود بان والوجودي تا لا يكون
السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا او لا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف
كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع
كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالعقل
والخفة للفلك وثانيهما المتضايفان وهما موجودان بل وجود بان بحيث كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة
والبنوة فان احديهما لا تعقل الا مع الاخرى وبالعكس لا يقال المتضايفان اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او
تضادا او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقيما للتضاد لانا نقول مفهوم
المتضايفين اعم من مفهوم التقابل وهو مفهوم التضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل
اعم منه ومعروض التضاد مباينا له مفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج تحت المضاف ومن حيث التصدق
على الافراد معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباين له فلا منافاة وثالثهما التقابلان بالعدم

والملكة وهما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اى عدم ذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه
في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل
لذلك الوجود كالبصر والعمى والعلم والجهل واعلم ان ما ذكرنا في تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم
هو الذي اورده الفلاسفة في علم الميزان واما في الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر وهو
في المتضادين كونهما في غاية البعد عن التقارب وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلب الوجودي عما من شانه
ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمه عن الامرد وكل واحد منهما بالمعنى الاول
اعم منه بالمعنى الثاني فعموم المطلق من القيد الاول المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين
علوم الفلاسفة والمقيد الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون
المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة
من تقابل الايجاب والسلب والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والنجم لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة
والعدم على التفسير الاخص يخصوصه عنه بان الحصر انما هو باعتبار معنى الاعم اعني المشهوري من التضاد
والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل مثال ذلك فيه وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في
اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما والاخر
كالسكون والحركة والظلمة للنور والبحة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم انه
يدخل فيه بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على استرابتهم في ذلك
في التضاد المشهوري لكن على تقدير لا يكون فيما التقابل الملكة والعدم او تقابل الايجاب والسلب الثاني اذ غاية
الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد
والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند غير بد عندهم قسم خامس في مقام
التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط تضاد حقيقي كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة من السواد
مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية مبهمة
بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفا السواد
الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الذي هو سواد بالقياس الى الاخر فاذا تحقق ذلك فنقول كل واحد
من اوساط السواد باعتبار نفسه فحكم الطرفين ولا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار ما فيه

الى سواد دونه في المرتبة الى البياض الطرفي واما البياض الوسطاني فكونه سوادا ضعيفا انما يتحصل اذا
قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه
بل بياضا فلا فرق بينه وبين البياض الطرفي في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد
تحقيقي كما يوجد بين الاطراف فيوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما
هو بالاعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب وتقابلهما
يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا وبلزوم واستماع اجتماع النقيضين صدقا وكذبا في
نفس الامر كزيد فرس وليس زيد بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفعه في
نفسه كالفرسية واللافرسية ويجب الانتساب الى شيء اخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم
اذا اعتبر في نفسه ورفع اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما
صدقا ولا صدق على شيء فاذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباتا له تحصيلا وانتسابا سلبيا
ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان فان صدقا لا كذبا جاز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في
الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق بسبط كالفرسية واللافرسية والا
فركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المتعينين على موضوع واحد في زمان
واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او
وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجود في نفسه او لا وجود لغيره انتهى ومن
احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن واللفظ مجازا دون الخارج والا لاشار
بقوله وذلك في الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين واحد
المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها اعتبارات لفظية والنسبة
بينهما اعني التقابل انما كانت لها باعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فلا حظ من التحقق بل باعتبار امر
عدم امر وجودي قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف
في تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة في الوجود هي كونها منتزعة عن
امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق فصار المتقدم والمتاخر المتقدم بقليل الاعتبار
التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهوري وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما

ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم والمتاخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بالزمان و
الثاني اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر ولا العكس اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي اولا وهو الطبعي
والثاني اما ان يعتبر فيه مبدء يكون اقرب منه تقدما وهو الرتبي اولا وهو الشرف وهذا الوجه انما
يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لما سيجيء في الاخير من المناقشة احدها المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم
مع المتاخر في زمان وهو ظاهر كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام
لكن الاول بالذات والاخر بالعرض والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر اي المتاخر
الا وهو موجود معه وقيل ليشمل المعدات وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر موجودا لا يخفى عليك
ان هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا اليه المتاخر
ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد كونه غير مؤثر في
المتاخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية ورد عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرايط التاثير فلا حاجة
الى القيد المذكور ليخرج عنه وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر موجودا وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد
مضر لان تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا
والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتب بين الاشياء في الحسن والدناءة مثلا
في هذا القسم والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدء محدود او كان نفس المبدء المحدود
سواء كان بحسب الحس وضعا ان كانت الترتيب بحسب كترتب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب او كان
بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتب الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي
فيكون كل ما هو اقرب اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم
من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثر المستجمع لشرايط التاثير وبين معلوله فهو في الحقيقة نفس العلية
كما هو مصرح به في كلام بعض المحققين كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانا معا في الزمان اعلم ان
ههنا قسما اخر من التقدم وهو ما يجب للجهة كتقدم مقومات الجهة عليها مع قطع النظر عن اعتبار
الوجود والعدم بل يجب لصرف تجوهر الذات والذي لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق
تعريفه عليه لانا نقول الاشبه في انه يوجد هذه الاقسام التاسعة مع التقدم اعني بالطبع والعلية وما
هو بالجهة قد وشرك وهو كون الشيء منتقرا اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاربعة

للمتقدم اربعة لانهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلية
لينحصر التقدم في الاربعة مع ان التقابل في الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الان فاذا لم يفعلوا
كذلك لاجلها فيجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الجهة ولم يهملوه والنكتة هي ان
اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك بينها او
ان كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم
شيئا ليس المتاخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا وهو موجود المتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم
ويجب اختلافه وتعدده تخالف الاقسام وتعددها فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف المعاني
التي فيها التقدم فكما ان ملاك التقدم في العلي والطبعي مختلف فمختلفان باعتباره لان ذلك في الاول
نفس الوجود من جهة ان الوجود حاصل المتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتاخر ولا يكون حاصلا للمتاخر
الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني
وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان المعلول وللمعلول وجوب وجود حاصل
من العلة وان كانا معا في الزمان فكذلك ملاك التقدم فيما يكون بحسب الجهة بخلاف الملاكين فيجب
ان يكون هذا التقدم بخلاف التقدمين الاخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر الجهة وتقومه فان جهة
الجنس تحصلت في مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة جهة نوعه وما تحصلت هذه في مرتبة من المراتب الا
وقد تحصلت تلك معها وقبلها فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقوم مع قطع النظر عن
الوجود فثبت ان هذا نحو اخر من التقدم وان كان يجمع الثلثة معنى واحدا هو التقدم الذاتي اعم من
ان يكون التفاوت في اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو الجهة
ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالجهة عند الاشراقيين القائلين بالجعل
البسيط الذين جعلوا التاثير والتاثر في اصل الجهة وتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق مقولا
بالتشكيك على افراده اذا كان الجواهر بعضها اعلى لبعض وهم قائلون بذلك وقد الواجب العالم الذي
ظلال الجواهر العالم الاعلى واما عند اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى مثلا وكذا تقدم الهيولى
والصورة على الجسم لا بحسب الوجود لا ان الجهة وليس عندهم جعل الجوهر على العقل متقدما على حمله على
الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى في انها هيولى مفتقرة الى العقل

بل يفتقر اليه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة الى جزئيه اقول ومما يستغرب ان جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاولوية رأي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني رأي القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يجاهرون عن ذلك وهذا عجيب منهم واما المتاخر فيقال على مقابل المتقدم في معاينه فيكون اقسامه كاقسامه وكذا المعية لكن في المعية قسم اخر وهو المعية في الوجود مطلقا المعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات ذات العشر جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيرها الزمانية معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوايل نسبة الثبات الى الثبات بصرحة ونسبة الثبات الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام الرازي قائلا في كتاب المحصل ان هذا التعويل خال عن التحصيل لان المفهوم من كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان لا يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات وقال خاتم الحكماء بعده انه لا اشكال ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان يحتاج الى لفظ او غيره هو بل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرونها مناسبة لذلك المعنى ولا يهتمون بالتحصيل بعد ما عرفت دلالة العبارات على المعاني **فصل** في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره وكل ما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده ولا في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية زمانية لاستلزامها التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التاخر والاحتياج وبسط الاولية والتقدم والقديم بالزمان هو الذي لا اول للزمان في الوجود كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة واما الابداعيات العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم اتصافها بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فما ظنك بالكل الجميع فهو اولى واقدس من ان يقع في الزمان

كما قيل ليس عندنا بذلك مصلح ولا شائعا وقع في بعض الشروحات القديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقتا لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اخر اضافي فيقال القديم للشيء الذي هو اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا ويقال للاخر الحادث بالقياس اليه وقد يفسر القديم والحادث الاضافيين بامرين لا زمان دخل فيما السبوق الا وقد كان سابقه داخلا فيه و اما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي ههنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون عرضا او صورة او بقاء ومدة وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبل ذلك وجود ممكنا اذ الذاتي لا يعلل امتناع الذاتي بل امتناع الذات لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هذا خلف لاستلزامه تخلف الذات عن ذاتها واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة للزوم الانقلاب مع سبقية الواجب بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان كان بشوت يقابل الوجود على نحو ثبوت المعدوم والاضافيات التي يتصف بها الاشياء في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا يبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به هذا خلف فثبت ان الامكان نحو من انحاء الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما في حكمها للحوادث وعلى ما قررنا الكلام المنصف يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب ذواتها قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانها قائما بمحل اخر غيرها فان كانت مادية هذا خلف وان لم تكن مادية لا تحتاج الى مادة ولا الى محل اخر غيرها فامكانها ليس في الواقع بل في مرتبة تحيلها من حيث هي هي واما الثابت لها في الواقع بالفعلية والوجوب بتحصل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورة وسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان بما في المفارقات بجامع الفعلية فلا ينكر بينهما

بل يفتقر البه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة الى جزئيه قول وما يستمر بانّ جماعة من المتاخرين
لم يجوزوا التفاوت في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انهم ذهبوا الى انّ الوجود
امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول راي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني راي القدماء
والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين بلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية
اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم على ما اختاروا
وهم يجاهرون عن ذلك وهذا يجيب عنهم واما المتاخر فيقال على ما قابل المتقدم في معانيه فيكون اقسامه
كاقسامه ولكنّ المعية لكونها في المعية قسم اخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية
ولا يكونان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون
وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات اذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية
معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوايل نسبة الثبات الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر
ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام الرازي قائلا في كتاب المحصل انّ هذا التهويل خال عن
التحصيل لان المفهوم من كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان لا يكون قار الذات فيلزم
ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع
بالعبارات وقال حاتم الحكماء بعده انه لا شك ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات
الثابت الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي كالتسامع مع الارض وذلك الفرق معقول
محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر اختلاف المعاني
فللمصطلحين ان يعبّرا عن كل معنى بعبارة يرونها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل اقامة
غير دلالة العبارات على المعاني **فصل** في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده
من غيره وكل ما كان كذلك لا يكون قديما من وجه وحادثا في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية
لا تستلزمها التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون لمادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه
الاشياء توجب التاخر والاحتياج ويسقط الاولية والقدم والقديم بالزمان هو الذي لا اول للزمان في وجوده
كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة واما الابداعيات العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم
انصافها بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فلا تشملها بالجميع فهو اولى واقدس من ان يقع في الزمان

كما قيل ليس عند تلك مصباح ولا شاهد وقع في بعض الشروحات القديم بالذات اخص مطلقا من القديم
بالزمان غير مستقيم والحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والحدث بالزمان هو
الذي لم يسبق ابتداؤه وقد كان وقد لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه
موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اخر اضافي فيقال
القديم للشيء الذي هو اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا ويقال للاخر الحادث بالقياس اليه وقد
يفسر القديم والحادث الاضافيين بامرين لا زمان دخل فيما المسبوق والا فلا كان سابقه داخلا فيه و
اما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي
ههنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون عرضا وصورة او نفسا ومدة
وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول هو انه لا امكان وجوده سابق على وجوده
والا لما كان قبله اي قبل وجوده ممكنا الذاته بل ممتنعا الذاته لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح
اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هذا خلف
لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها واما ان يصير واجبا فيفسد الاستحالة للزوم الانقلاب مع سبق
الواجب بالعدم رد ذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان كان ثبوته على نحو ثبوت المعدومات والاضافيات
التي يتصف بها الاشياء في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا
امكانه لا يبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان معدوما لم يتصف الحادث به هذا خلف نعم ان الامكان
بهو بخواص الثبوت الخارجي وهذا القدر يكاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما في حكمها للحوادث
وعلى ما قررنا الكلام المصنف يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان الممكنات ممكنة الوجود بحسب ذواتها
قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان تكون امكاناتها قائمة بمحل اخر غيرها فالممكنات مادية هذا خلف ودفعه
ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع بل في مرتبة ذواتها من حيث هي هي واما الثابت لها في الواقع الفعلية
والوجوب بتحصل الفاعل الحق ايّاها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي
سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورية وسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف امر
سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف في مرتبة
يوجب الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان به في المفارقات بجامع العقلية فلا تنكر بينهما

بل يفتقر اليه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة الى جزئيه اقول ومما يستغرب ان جماعة من المتاخرين
لم يجوزوا التفاوت في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود
امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول راي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني راي القدماء
والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية
اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم على ما اختاروا
وهم يتحاشون عن ذلك وهذا يجب ضمنهم واما المتاخر فيقال على ما قيل المتقدم في معانيه فيكون اقسامه
كاقسامه وكذا المعية لكن في المعية قسم اخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية
ولا يكونان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون
وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات اذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيرها الزمانية
معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوايل نسبة الثبات الى الثبات سرمدا ونسبة الثبات الى المتغير دهرا
ونسبة المتغير الى المتغير زمانا واعترض عليهم الامام الرازي قدس سره في كتاب المحصل ان هذا التقسيم لا يخلو عن
التعسف لان المفهوم من كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما الا يكون قار الذات فيلزم
ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع
بالعبارات وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات
الثابت الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول
محصل سواء كان بهذا او غيره فلا مشاحة ولا اقتدار على اختلاف المعاني
فللمصطلحين ان يعبرا عن كل معنى بعبارة يرونها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل بها شيئا
غير دلالة العبارات على المعاني **فصل** في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده
من غيره وكل ما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده ووجوده في مرتبة وجوده ووجوده بان يكون بينهما معية ذاتية
لاستلزامها التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه
الاشياء توجب التاخر والاحتياج ويسقط الاولية والتقدم والقديم بالزمان هو الذي لا اول للزمان في وجوده
كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة واما الابدي فيحتمل العقلية فالخروج عنها عن افق الزمان وعدم
انصافها بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فما ظنك بالرب الجميع فهو ازلي واقدس من ان يقع في الزمان

كما قيل ليس عند ربك صباح ولا مساء وقع في بعض الشروحات القديم بالذات اخص مطلقا من القديم
بالزمان غير مستقيم والحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والحدث بالزمان هو
الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقتا لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه
موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اخر اضافي فيقال
القديم للشيء الذي هو اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب منه هذا ويقال للاخر الحادث بالقياس اليه وقد
يفسر القديم والحادث الاضافيين بامرين لا زمان دخل فيما لم يسبق الا وقد كان سابقه داخلا فيه و
اما السابق فقد خلا في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي
ههنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون عرضا وصورة او نفسا ومدة
وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله لان امكان وجوده سابق على وجوده
والا لما كان قبل راي قبل وجوده ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح
اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هذا خلف
لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة للزوم الانقلاب مع مسبوقية
الواجب بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان كان بشوت غير ثبوت على نحو ثبوت المعدومات والاضافيات
التي يتصف بها الاشياء في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا
امكانه لا يبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان معدوما يتصف الحادث به هذا خلف فثبت ان الامكان
نحو من انحاء الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما في حكمها للحوادث
وعلى ما قررنا الكلام المصنف يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود يجب بحسب ذاتها
قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانها قائما بمحل اخر غيرها فان كانت مادية هذا خلف وان
لم تكن مادية فلا امكان لها بالامكان ليس في الواقع بل في مرتبة تحيثها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع الفعلية
والوجوب بتحصيل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي
سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورة وتقرر والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف بامر
سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة
يوجب الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان به في المفارقات بجامع المغلبة فلا ينكر ثبوتهما

الذات الموجبة بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجود هاتي الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل مغاير
يغاير تلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان في المفارقات
بعض آخر وهو انه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف ما نحن فيه فان الحادث يمكن ان يعدم مع بقاء
علته لعدم ايجاب الجوهر وهو غير صحيح اما اولا فلان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع
مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان في المفارقات هو انها يعدم لو انعدمت
علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان لا انه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات وفي الكائنات
واما ثالثا فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع وجود
علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة لدام معها المعلول فرب المعلول على علة
غير متفاوتة في الدائم وغير الدائم وذكر شيخ الاشراق في المطارحات ان اصلها اجاب به بعضهم ان القوة
في الكائنات ليس معناه الامكان الذي هو قسيم ضرورة الوجود او العدم وان كان هذا الامكان يقع بعض
واحد على الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة
لا يتقدمها استعداد اصلا اقول هذا الجواب ايضا لا يجسم مادة الشبهة اذ مبناها على اخذ الامكان في
الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى الكيفية الاستعدادية التي بها يتأتى
صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها المتساوي النسبة يجب فانه الى الجميع لم يمكن اتمام الحجة
على الوجه المذكور بل الحق ان الامكان المأخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي الذي يتصف به جميع الممكنات
لكن الفرق بين المبدع والكاين ان حامل الامكان في المبدع هو مجرد باعتبار بعض الملاحظات العقلية
الذي يحلل العقل الموجود البسيط فيه الى مجردية ووجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكاين فان
حامل امكانه قبل وجوده شيء آخر غير مجردية فالامكان في الجميع بمعنى واحد الآن تحقق في الكاين
كاشف عن مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بها يزول عدم
مناسبة ذلك الكاين لصدوره عن المبدأ الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الاعيان بحسب ذواتها
من دون الاحتياج الى امر آخر يهيئها الى صدورها عن مجرد امكانها الذاتية ووجود مبدئها الجواد مادة
عند مخالفي الكواين الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لا بد فيها من شيء
آخر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويهيئها الى فاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة لوجوده فالفرق

بالامتناع

بالامتناع والعدم بان يقال ما ذكر من عدم الفرق بين امكانه لا والامكان لم لو كان صحيحا لكان جاريا في الامتناع
والعدم بان يقال الفرق بين قولنا امتناعه لا والامتناع لم وكذا عدمه لا والعدم لم فلو لم يكن كل منهما يتجلى
لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحال في الجميع ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة
عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكانه فرق بين اتصاف الشيء
بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وبين سلب
الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه غائبا للشيء بحسب الخارج
وان كان لثبوت الشيء للشيء في ايجاب سلب المحمول في القضية الخارجية لان هذا القدر من التحقق يكفي
في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشيء اي شيء كان للآخر يستدعي وجود
ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان الحادث لما كان صفة ثابتة له في الخارج حتى يكون القضية
التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية وان كانت بعد وضع المحمول او سالبة المحمول فيستدعي نحوا
من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به وهذا معنى قولنا لا فرق بين
قولنا امكانه لا ولا امكان له وانما العدم والامتناع فلانم ان الاتصاف بهما يجب في الخارج بل الاتصاف بهما انما يكون
بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج فعدم ثبوتهما انما الوجه الذي قلناه فلا يستلزم عدم الاتصاف بهما فيحصل الفرق
هناك بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني على انه لو فرض كون
الاتصاف به بحسب الواقع لوجب تحقق وجود موضوع في الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة
لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه كذلك بالقياس الى الصورة الجوهرية وقال بعض الشارحين معنى قولنا
امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها والموصوف هنا وهو
الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا لا امكان الحادث قبل وجوده
والفاروق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل للزوم كون
الامكان سلبية يستلزم عدم تحقق قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد
اقول هذا الجواب في غاية الركاكة لوجوه **الاول** انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا والمعدوم
معدوما وما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا وعدمه لا وامتناع ولا عدمه لم **الثاني**
انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما تتحقق

تحقق

يتحقق موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم قبل وجوده ممكنا والجواب بانه قائم بالمادة مشروط بكون

الالتزام **الثالثة** قولكم الصفة السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها ان اريد تحقق الموصوف تحقق الحادث فمعوض بالمعلولات الذهنية وان اريد تحققه لما تحقق فمسلم واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل

(الا الاضافة فانها كالمعقولات الثانية المنطقية ببرزخ)

وجوده اتصافا خارجيا وكالزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده وصف

(وانت خبير بان الحادث قبل حدوثه ليس بشيء اصلا فكيف يكون)

خارجي لموصوفه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه ووصفه

للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة

اليه فاتصاف الموضوع بالامكان حال خارجي له واتصاف الحادث بقبل الوجود حال عقلي له ولما لم يكن وجود

الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير والامكان لا يكون قائما بنفسه اذ لو كان كذلك اتصف

(اي لامكان الوجود)

بعرض من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء بعرض اولى من غيره ولان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما

(امكان)

الوجود اي الامكان الذاتي المتبدئ والحاصل ان امكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن

والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل

الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو

اقتدار فاعله عليه لتعلق اقتدار الفاعل وعدمه بامكان المعلول وعدمه اذ يقال هذا مقدور لا ممكن و

ذاك غير مقدور لا غير ممكن فلا يكون المكنة عين المقدورية فذلك المحل الموجود اما امر منفصل عن

الحادث او متعلق به واستحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون امرا مباينا عن الذات عنه اذ ليس كونه

امكانا للحادث اولى من ان يكون غيره فتعين الثاني وهو المادة فكل حادث يستلزم امكان وجوده

وهيولى والهيولى لا يتصور حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى والكان فيصير الهيولى صورة

او هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو خلف فالحادث الاما المادة وجود في هيولى وذلك اما ان يكون مع المادة

كالفصل في المادة كالصورة او في المادة كالعرض ولحاجة الحادث الى المادة من الجهتين احدهما ان

استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا يتغير فحدوث الحادث لتجدد القابل

او ما في حكمه وحصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدا والا لزم من وجود الحادث في وقت تخصص

دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني لحاجة المادة في دوامها وفي بقائه الذي به تحقق تمامه

وكماله وهيولى المفارقات واحدة والامكان القائم مع مادة والكائن حادث مع مادة فيكون الهيولى

فاسدا وكاذبا وهكذا خلف قال الشارح البيدي لم يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسم في حال من

اخر كذا ولم يقم دليل على امتناع ذلك وعرضا قائما بجوهر غير جسم فان علوم العقول والنفوس بل كثيرا

القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجساد ولا يمكنهم تعليم الموضوع

بحيث تتناول الجسم وغيره اذ بمطلح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ما سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها

بالفعل لان تكون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة اقول قد

حققنا في مبحث الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي والقوة يرجع مطلقا الى الهيولى وان الهيولى لا

حقيقة لها الا القوة والامكان لضعف وجودها وحسترجوهرها فالعقول لعوام جواهرها واشرفها

وفعليته وجودها لا يمكن ان يكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث لفقد القوة والامكان

فيها لانها من لوازم الهيولى بل عين الهيولى ودوات العقول صور مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية

بل صورية محضة كما برهن عليه في كتب المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايضا كالشفا

والنجاة والتعليقات والمبدء والمعاد واما النفوس سواء كانت فلكية او انسانية فهي وان كانت محلا

للحوادث مثل الاشواق والعلوم المجددة الناشئة لها من المبادي العالية واستعداد تلك الحالات

المتجددة فيها لاجل تعلقاتها بالمواد فجهة القوة فيها ايضا يرجع الى الهيولى فانها قد علمت انفا انها من حيث

الذات وان كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل والانفعالات مادية كما ذهب اليه الفلاسفة من ان جميع

كمالات العقول نظرية لها وليس لها كمال متظر وتعريفهم ذلك على المسئلة المذكورة حق لا ريب فيه ولا بطلان

يعتريه **فصل** في القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور تمكن الحيوان من الافعال

الشاقة ثم نقل منه الى سبب الحسي قدرة هي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة وتنتهي الى

الطرفين بالسوية ثم الى الادنى وهو كون الحيوان بحيث لا يفعل بسرعة وتباطؤ عن التاثر ثم عمم فاستعمل

في كون الشيء مطلقا بهذه الحيثية ونقل ايضا من القدرة الى الادنى بالنسبة الى المقدور وهو امكان

حصوله مع عدم ما للقوة الانفعالية التي لا يجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود هذا الحادث

كما مر وهذه القوة قد تكون لهيولى واحد دون مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون

لهيولى الشيء وضده جميعا وقد تكون في شيء قوة لقبول احد دون حفظه وقد تكون فيه قوة للقبول

والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى فيها قوة قبول الاثار والاشياء دون تخصص قوتها

لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما استعد بواسطة الوطوبة لسهولة الانفصال والفرق
بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون قوة على الشيء وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون
بعيدة وقريبة دون الاستعداد وتقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرة التي اعم
من القدرة والايجاب اي ما به التاثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المصنف بقوله هي الشيء الذي
هو مبدأ التغير في آخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق من الحديدة الحامية
انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدأ ههنا المبدأ الفاعلي اذ القوة بهذا المعنى قد تكون فعلية كالكيفيات
الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المدركة لموضوعها نحو الانفعال
وايضا قد تكون مبدأ للتغير في المحل ابتداء كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها الاولى
وقد تكون مبدأ للتغير في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد تكون للتغير في
نفسها لكن من جهتين ولذلك ضم لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج ما هو مبدأ للتغير
في نفسه كمعالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ومتعالج
من حيث تعلقه بالمادة القابلة التي جهة القبول راجعة اليها دائما فهو موضوع الحيثيتين مختلف ولا يكفي في مثل
هذا المقام التغاير الاعتباري فقط على ما قرره الشارح والمصنف لما يذكر القوة بالمعنى الذي تقابل
الفعل فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة
المحسوسة من الآثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة
فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة موجودة
فيه والاول باطل والا لاشتركت الاجسام فيه لان الجسم بما هو جسم موجود متصل يحصل انواعا لا تختلف
مقتضاه في الاجسام وان كان جنسا لها باعتبار اخذه مبهما لا بشرط شيء على ما سبق بيانه والثاني
ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور او الاثر مستمرا لان امور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية اذ
تاديها السبب الى المسبب اما دائما او اكثريا لو مسا او اقلي فالسبب على الوجهين الاولين يقتضي سببا دائما او
ذلك المسبب يقتضي غاية دائمة او على الاخيرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية والثالث ايضا باطل
لان المفارق بالنسبة الى سائر الاجسام بمنزلة واحدة فيحتاج في تاثيره في بعض دون بعض الى مخصص و
الكلام عائد في المخصص والاقسام جار فيه وكلها باطلة الا الرابع كما قال فاذن هو اي ما يصدر عن

من الاجسام

من الاجسام عن قوة موجودة فيه اي في ذلك الجسم وهو المطلوب **فصل في العلة والمعلول** العلة
اما مفهوم واما احدهما وهو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه
عدم شيء اخر وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني
تنقسم الى علة تامة وهي التي تقتضي المعلول بحيث لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى الاقسام التي
سيذكرها المصنف واما قوله يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح
الا لتعريف بعض الاقسام للعلة فلا يجوز جعله مقسما كما فعله بقوله وهي اربعة اقسام مادية وصورية وقد
فاعلية وغائية لان العلة اما ان يكون جزء للشيء او لا والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة
والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء اما ما يكون به الشيء وهي الفاعل
وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين وربما منه الشيء المقارن باسم العنصر
والمادة ايضا تختلف باعتبار علتها الى ما بالقوة كالنوع العنصري والى ما بالفعل كالاجسام فربما يجمع الجميع في
اسم المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فتكون العلل اربعا وربما بفصل فيكون خمسا والصورة
ايضا تختلف بحسب تقويمها المادة والمجموع منهما والاولى ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت
مع شريك غير مقارن موجبة لافادة هذه العلة وافادة الغير بها كما علم في بحث التلازم بين الهيولى والصورة
فالصورة وان كانت صورة المادة لكن ليست علة صورية لها بل فاعلية ومن ههنا يعلم ايضا فساد ظن من
خصص الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض
لتقومه اولا بالصورة لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ للتم
ولكن يكون مبدأ لتميته المركب او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة الباقية
كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا تم انحصار اجزاء المهية في المادة والصورة فان الجنس والفصل كل
منهما جزء المهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذا مجردا كل منهما عن الاخرى بشرط
لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يخص بالجواهر بل ما يعمها وغيرها من الاعراض
سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا مبهمين اي لا بشرط فهما ليسا بجزئين للمهية بل جزئيتهما للحد
دون المحدود اذ كل منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك فان قلت
الحصر في الاربع منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع قلت هذه امور من متممات الفاعل من حيث هو فاعل

واما

واما من مصححات المعلول من حيث هو معلول وانها انه علة لا بالذات بل بالعرض اما العلة المادية فهي التي
تكون جزء من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما بوحدة نفسه
او بشركة غيره اما الاول فقد يكون مع تغير ما في نفسه او لا الثاني كالنوح للكتابة والاول فقد يكون مع تغيره
في حاله ووصفه سواء كان بزيادة حال ونقصانه او في ذاته وجوهره كالاول كالطين للكوز والابيض
للاسود حيث يتغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة وفي الاخر بنقصانه كالسواد والثاني كالمني للحيوان
والخشب للسرير بحيث يزيد على احدهما كالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص عن الاخر
بالتحتي من جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة ما مثل الهيولى للمجموع او لا مثل الخشب والحجارة
للبيت والاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالمجموع الاول واما عنصر لعدة امور مثل العنصر للحل والجزء
والدبس وقد اشرنا قبل هذا ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية والحق ان العنصر في جميع
الاقسام المذكورة ليس الا هيولى واما العلة الصورية فهي التي تكون جزء من المعلول لكن يجب بها ان يكون المجموع
موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو المخصص باسم الموضوع اولا وهو المخصص باسم المادة
على اصطلاح اخر فهي على الاول عرضية كالصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهرية وصورة باصطلاح اخر كالنفس
التي للحيوان واما الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول وهي قد يكون بالذات كالفاعل القاصد للكوز
والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال للكاتب معالج فان المعالج
بالذات هو لكن من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض
كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يترتب بالعرض على فعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن
هذا القبيل كون الطبيب قاتلا للمحترم وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ
اجل من الطبيب في مبدأ الاعتدال والثقل الطبيعي للسقف ومن ههنا انكشف عليك من ان رفع اليس من جملة
العلل الذاتية وكذا الحكم في حالة الثبات وما يجاوره مما روح اليد في الارض والفكر في المقدمات وسائر
ما يشبه هذه الاشياء مما ليست علة بالحقيقة واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب
من الكوز واعلم ان المادة والصورة علتان بالذات لتشيئة المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده
ولا خلاف لاحد في ان كل مركب من مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول غاية فضروري فان من المعلوم
ما هو عبث لا غاية فيه وضدها هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجع ومنه ما يكون

لغاية غاية ولغاية غاية غاية فلا يكون لها لكن لو كان كذلك لبطل ابتداء الكل لان الجميع حينئذ
فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات فلنورد بيانا
هذه الامور في مباحث **المبحث الاول** في العبث واثبات غاية له اعلم ان كل حركة اراديه
مبادء مترتبة كما وقعت اليه الاشارة انفا فاول المبدء القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان
ان يكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المتمة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق و
الابعد من الجميع هو الفكر التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة موافقة حركة القوة الشوقية
الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في العضلات فالحركات الارادية تتم بالانبساط المذكور
في بقوله وما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة كالانسان اذا ابصر
عن موضع تخيل صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيحرك نحوه وانتهت اليه حركته وربما كانت غيرها
كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة
وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلا بعدما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المشوق
فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة غاية حقيقية واولية المبدء القريب للحركة الذي
يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي السابقة عليها وربما كانت لها غاية غيرها ينتهي
اليه الحركة كما علمت فاذا اتفق ان يطابق المبدء الاقرب المبدء الذي قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي
كلها فليست عبثا واذا طابقها انتهت اليه الحركة المشتاق اليها دون الكل وهو العبث فلا يخلو اما ان يكون
التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل النفس او حركة المريض او مع خلق وملكة
ولجل ذلك الفعل بلا روية كاللعب بالخنثة فيبقى الفعل في الاول حرفة وفي الثاني مصارعة وربما اوطبيعيا
وفي الثالث عادة وكل غاية مبدء من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم توجد يبقى الفعل بالقياس
اليها باطلا واذا تقرر هذه التقديمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور فنقول
القائل ان فعل العبث من دون غاية مطلقا او من دون غاية هي برحقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا
يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له فقول العبث ليس مبدأ فكرية
البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله وهي جزء القياس الذي
فان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل اثباتا بل سنورد ان التخيل غير الشوق

الفن الاول في بطلان القول بالاتفاق

وغيرها فالاعاب باللحية والتمايم والساهي لا يخ فعلهم من باعث يشوقه من عادة او ضجر عن هيئة او ارادة
انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة ان تجدد لها فعل الغير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن
ضبطها والعادة تليد وكذا الانتقال عن الملول والحرص على الفعل الجديد كذلك بحسب القوى الحيوانية
واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الانساني فليست هذه الافعال خالية عن خير
حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا عقليا

المبحث الثاني في بطلان القول بالاتفاق

ما زعم ذو مقر اطيس ان وجود العالم اتفاقي هو الاتفاق لان منادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى
كانت بسيطة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت
حملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق
واما ابنادقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت على وجه يصلح للبقاء و
النسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل
غرض ومنها ان الفساد والموت والتوليد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير
كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصود للطبيعة فان نظام التذبول وان كان على عكس النمو لكن لم يكسه
نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام التذبول لضرورة المادة من دون قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك
نظام التشوه لضرورة المادة من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة
تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها ان المطر يعلم جزما انه كاين لضرورة
ان الشمس اذا جذبت الماء من البحار الى الزمهرير صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع في
مصالح فظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة فهكذا نقول في غيره و
لتمهيد دفع هذه الشبهة واما الباحثة عن الامور الممكنة اما دايما او اكثريا او صادفا بالقياس كقعود
زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال اتفاقي والباقيان قد يكونان
بالاعتبار ما ضروريا وذلك مثل ان تيسر ان المادة في اكمة الجنين فضلت عن الصور وفيها الى الاصابع الخمس
والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان تخلق اصبع زايد فعلم ان عند تحقق هذه
الشروط يجب تكون الاصبع الزايد ويكون ذلك من باب التدابير بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا
قليلا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاعلى دايم اذا اخذ بشروطه واسبابه فحيث صيرورة

المساوي اكثريا او دايما مما لاحظ شروطه واسبابه لم يسق دينه فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق
الدايم او الاكثري حاشا هذا
عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مبدأ الجميع والاسباب المكتشفة منها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان
عثر حافر بئر على كنز نحو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاقي واما بالقياس الى
من احاط علما بالاسباب الموجبة اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب لا تقف حتى
يكون لاجل شيء لانها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض فاذا التفت الى ما قدمناه فقد علمت
ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فما الطبيعة والارادة اقدم
من الاتفاق لذاتيهما فان لم يكونا او لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متى حصر نحو غايات بالذات لا
طار عليها اذا قيس اليها واذا قيس الى اسبابها الموجبة اليه فيكون غاية ذاتية له طبيعية او ارادية فظهر ان
وجود الاشيا ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل في بعض افرادها فاذن ابنادقلس او
ذيمقراطيس كله باطل واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الاولى نجس اذا علمت ان الروية
يلزم ان يكون فعلها غير متوجهة الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تعلق
الفعل بها الذات لا يجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف وكان
يصدر عنها فعل متشابهة على نهج واحد من غير روية كما في الافلاك وبما يؤيد ذلك ان النفس الرويتة
فعالة ذوغاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات اذا صارت ملكة تم تنهج في استعمالها الى اداء
معانيها ذات غايات بلا شبهة بل ربما يكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد
الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا روى او تفكر ابتدأ في صناعتها فالطبيعة ايضا غايات بلا روية وقريب
من هذا اعتصام الزاق بما بعصمه مبادرة اليد في حك عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة الثانية ان الفساد
في هذه الكاينات مادة لعدم كما لانها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام
فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفساد والتذبول كل ذلك مقصود
الطبيعة عن البالغ غاية التمام المقصودة وهو بما ليس بهذا الشهد موضح بيانه واما نظام التذبول
فهو ايضا منتهاد الى غاية وذلك لان لكل سبب من الاسباب الذات والعرض غاية فالحرارة والاحمرار بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطبة وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ الذات
ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل مدد تال يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول فيكون نقصان

الامداد سببا للنظام الذي يدول بالعرض واما الزيادات والتشويهات فهي كاينة لغاية صافان المادة اذا تمت افادها الطبيعة الصورة التي يستحقها ولا يهمها اكانت علة فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للكل بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء لغيره وفي التنبيه الثالث ان القوة المحركة لهما غاية واحدة وهي احالة المحترق والى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض عندهم كما ستعلم وفي التنبيه الرابع ان ما نقل في سبب المطر سفناه بل السبب فيه اوضاع سماوية يلحقها قوابل واستعدادات ارضية للحفظ الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب لهيئتها غايات دائما او اكثرية في الطبيعة

المبحث الثالث

ان من العطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى غالبا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل التمام والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه ممتنكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال الداعي للمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب وقد حمى العطشان ودغيفي الجايع ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امورا خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا ايضا مع ابطال الداعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق في اثباته ان الجايز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكنا اثبات واجب الوجود ومنها قولهم ان الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كالا يعلل كون العالم عالما والقادر قادرا وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف يختص احد الجانبين بالارادة او الخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة له ولم يختر الجانب الاخر الذي فرض مساويا للجانب الذي منها قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون نامر وهذا كاف في قضاحهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا تتحقق ارادة غير متعلقة لشيء ثم يعرضها التعلق بعض الاشيا نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده ورجح احد جانبي امكانه تحصل ارادة مختصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة فالحاصل ان الخصم متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فالمراد الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل

كما في الواجب تعالى لاتمام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية وستعلم ان مسبب الاسباب وكل ما يكون سببا اولا لا يكون لفعله غاية اولى هو ذاته اذ الغايات كسايير الاسباب يستند اليه فان كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خلاف الفرض وان استند اليه فالكلام عايد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته دفعا للدور والتسلسل وقد فرض كونها غير ذاته هذا خلف فذاته تمام غاية للجميع كما انه فاعل لها

المبحث الرابع

في غاية الكاينات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقابل الضروري وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من تقدم وجوده حتى توجد الغاية مثل صلابة الحديد للقطع وهذا ايضا نافع ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع و للتنفس ايضا الثاني ما يكون لازما للملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد في جسم اداكن للقطع من الدكنة بل الانارة لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله متأخرا عن حصول الغاية كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الافلاك وغاية حركتها ما فوقها كما ستعلم ووجود البشر في هذا العالم من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكاينة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الجزيات النوعية ووجود مستمرا فان لكل بقاء شخص واحد منها ثم لا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد كالشمس والقمر وان لم يمكن دوامه فيحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب الذاتي لا يمكن حصوله الا معها فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية هذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة المتخصصة فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل الذي ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكاينات العنصرية كما سمعت واما المقدمات والنتايج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد بتناهي العلة الغايية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى لا نهاية واما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جايز وههنا الكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه واعلم ان النظر في العلل

الغاية هو بالحقيقة افضل لجزاء الحكم وما ذكر في الكتب كالشفا وغيره فيها مسامحات واشياء غير
منقحة لا ينبغي الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها وتوفية الحق في التقصي عن الشكوك
الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة وقد بسطنا الكلام في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق
من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو ما نقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية
وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجايع مثلا اذا اكل الشبع
فاعلا اكل لاجل تخيل الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد الشهود والعين
فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي اكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية
لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع بمصدر
للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فعلم ان العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل
ايضا يرجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون
في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين يرجعان الى القسم
الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني و المحصل لرضا انسان بفعله لا يحصل لا
لصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا
تقسيمهم الاخير انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لولا او اثر وطلب
فرح او انتفاع يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الجواب عن الاخير لما ذكره بعضهم
ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخير هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية
بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذ لم يكن عايق بل بان المراد من ان الغاية يجب
المهية انما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة
بالاغراض والغايات وجد كثيرا في كلامهم انه تتم غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي
الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي
التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير غائية فهو كما سبق من انه تام الفاعلية لا يتوقف فيها
على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا فلك ان تجعل علمه بنظام الخير الذي هو
عين ذاته كما سيجيء علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي كاملية

الفاعل فيجب اذ يكون غير ذلك الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء
على المعنى الاعم من الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدربين في العلوم
كيف لم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو
ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او على منها فانك لو
فرضت الغاية امرا يمايذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مرادهم
من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع
الى الغير او غير ذلك من الامور التي يترتب عليها فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القدس
واما الغاية التي هي عين علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته واعيانه الى افادة الخير كما اشرنا اليه فهو مما سات
الفحص والبرهان وشهدت بتحقق الفحول واذعان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في
التعليقات بقوله ولوان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية
والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة
لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادي
كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم
وقد صرح به الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا تحرك موادها
لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها
هي كونها على افضل ما يمكن لها التحصل لها النشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها
بالانتقالات انتهى ومن ههنا يتضح لك العارف اللبيب ان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة
في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء الحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى
ايضا وبهذا ظهر بشر قولهم لولا العشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التشكيل الطبيعي
الارضية كفاعل التحريك من القوى النباتية وغيرها في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين
مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه كما اشار اليه العارف بقوله وصلت السماء بالارض
والارض برجائها فان قلت الغاية وان كانت يجب ان تكون متقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون
بحسب الوجود متاخرة عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تم فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على

وجود الممكنات الذات ومتأخرا عنها كذلك قلنا متأخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت
من الكاينات الغائية وانما كانت مما هو اولى من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات تتقدم عليها علما
ووجودا باعتبارين وفي الكاينات تتأخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما فنقول الواجب تعالى
اول الاوايل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه اخر الاواخر من جهة
كونه غاية وفايدة تقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فتصح الاعتبار
الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ
كمالاتها الاولية وشوقا الى تحصيل ما تفقد عنها من الكمالات الثانوية لتتشبه بمبدأها بقدر الامكان
وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية فان قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو
فقير الى ذلك الغرض مستفيض محتاج الى ما يستكمل به والمتكمل يجب ان يكون اشرف واعلى من غرض
الفاعل يجب ان يكون ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد صادق
لاجل معلوله والا لكان القصد معطيا الوجود ما هو اكمل منه وهو محال ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات
على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته
فقد استفادت الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب وغرضه ليس مفيدا
لصحته بل انما يفيدها مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها
والقصد مطلقا انما يفيد المادة لا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض
لا بالذات فان قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من المقاصد قلت نعم ولكنه اما على سبيل الغلط
الخطأ واما لان الفاعل وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده ولكن بحسب تلك المواد
وتواها التي هي في الحقيقة توجب القصد الى الغرض الخسيس يكون المقصود اشرف منه فان قلت
اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف يحصل منه الوجود على غايته من الاتقان
منها يترتب التدبير والاحكام ويعز لاحد انكار الآثار العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة في اجزاء العالم
على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها
بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل
ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والمنخرة للصوت والخشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ و

والتدبير للنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات
الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق
قلت الواجب نعم وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح التي يعلمها او لا يعلمها
وهو اكثر بكثير مما نعلم لكن ذاته ذات لا يحصل منه الا الاشياء الاعلى اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح
سواء كانت مترتبة كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير مترتبة ولكنها مستحسنة كايجاد
الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عن علمه
شيء كما سيجيء كيفية عناية كل علة لما اعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان يجعل عملها
دونها ان تستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما
ان الاجسام الطبيعية من الماء والهواء والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتيبيس
لحفظ كمالاتها لا لانها لا لاستفاء الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب الرشح كما قيل والارض من كاس
الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل ما وراءها من
طاعة الله تعالى والتشبيه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم بخود نيست
لا اله الا هو است غافل بگمان كه دشمن است و يا دوست دريا بمحيط خويش موجي دارد
خس پندارد كه اين كشاكش با اوست فالواجب تعالى ايضا يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ
كل خير وكمال حصول الممكنات على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم هي غايات عرضية ان اريد
بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتيته ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا كما ذاتيا او عرضيا كوجود
مبادي الشر وغيرها في الطبايع الهيولانية فان قلت هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك
المبادي على كمالها الاقصى يجب ان يكون مقصودة لتلك المبادي ما تصورا بالذات وبالعرض مع ان
المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا بما يوجب اليه قلت نفي الشعور عنها مطلقا مما لا سبيل
لنا اليه بل الفحص والبرهان موجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما اطلقه بالذات و
اذا لم يكن لمقتضاها وجود الا خيرا فلم يخل من الشعور او لا هو مستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل
القصد الاولي بل الحق عدم كما في القرآن الحمد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
فان قلت قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على دراية الفاعل وقصده فكيف لا يكون ما فيها الباري

الذاتية على سبيل القصد والتوسط تلك هذا نحو من الاستدلال يحسن بمخاطبة الجمهور ومن قصر نظره
عن ادراك الغايات الحقيقية ومبادئها وقد تبرأ ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها
هذا فقد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان البدأ الاول هو الذي ابتدأ الامر والبه يساق الوجود
وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين
بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره
فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدور منه ولد الكل على ترتيب واحد بعد واحد وهو الاخر
بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك
الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث ابنا ناعن غاية
وجود العالم بالمعنى الثاني فلا كنا ذكرنا تحقيقا فاجبنا ان نعرف فلنا على انه غاية القصوى لوجود
العالم معرفة كما انه الفاعل والعلة الغائية لوجوده كما دللنا على بعض الغايات التوسطية بقولنا لولاك
لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولغائية الاخيرة
لذلك بنى العالم ولاجلها نظم النظام واليه يساق الوجود الا الى الله تصير الامور ثم اعلم ان المصنف ذكر
من احكام العلة مسئلتين احدهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء كان
بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاتية بحسب حقيقتها البسيطة علة لشئ كانت ذاتية محض علة ذلك
الشئ بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة لتكون علتيتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زايدة او شرط او
غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدأ بسيطا بل مركبا فالمراد من الفاعل البسيط ان حقيقة التي بها
يتحقق ذاتها هي بعينها كونه مبدأ الغير وليس ينقسم الى شيئين باحدهما يتحقق ذاتا وبالاخر صار شيئا
اخر عنه كان لنا شيئين يتحقق باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كانت العلة
بسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثنان فهو مركب لان
كون الشئ بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان انفكاك التعقل
كل منهما عن الاخر وهذا القدر كاف في المطلوب ما حققناه ولا حاجة الى قوله فجموع هذين المفهومين
اما ان كان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين
كان الذات مصدرا لهما اي للمفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدرا لاثرين والمفروض

خلافه

خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وتنقل الكلام اليهما فتنهي لا محالة
لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب في الذات والتفصيل ان يقال كلاهما خارجان او داخلان
او عين احدهما خارج والاخر داخل او عين احدهما عين والاخر داخل فالحصر الكلي في ستة واللازم
من الاول والخامس التم ومن الثاني والسادس التركيب ومن الثالث ان كان امرا بسيط مهيتان مختلفان و
من الرابع التم والتركيب واياك ان تفهم من لفظ المصدرية وامثالها الا امرا اعتباريا لا اضافيا الذي
لا يتحقق الا بعد شيئين اظهر وان ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد
ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور
ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية
لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا مشاحة في كونه موجودا
وسقدمها على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لها وح يندفع الايراد على الحجة المذكورة تارة بان
المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون معلولا او جزء من الفاعل وتارة بانا لو سلمنا
لوكان متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا بحسب ذاته اذ صدر عنه شئ من الصور لانا نجد
هناك مصدرية مغايرة لمضافيته لوحدته الحقيقية وتارة بانا لو سلمنا تحقق المصدرية لزم تكثر المعلولات
بالاشتراك فيها اذا صدر عن الواجب شئ فان مصدريته حينئذ بعد ما يكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا
لامر اخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه وتتم وذلك لانا قد
علمنا ان المراد من الصدور والمصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه لا
في المعنى الاضافي بعرض لهما الخبر او يكفي في تحقق ذلك الامر فرض شئ واحد هو العلة واعترض
بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف
باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد ان
مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب واما التم والجواب
ان سلب الشئ عن الشئ واتصافه به وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة
تلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتعدد ما نعه ولا يكفي ثبوت
المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف المصدر

بالمعنى

بالمعنى المذكور اذ يكفي فيه نقص ذات العلة المقدمة فاذا صدر عنها شئ واحد لم يلزم تعدد الخصوصيات
بل لم يجز فحينئذ نقول ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة
لا لذاتها بل بحيثية اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلو تعددت الجهات انما يكون
عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل يكون ذات العلة نفس الخصوصية
وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار ولما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لوكان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كاوجب كذا كان مصدرا لاوليس آ فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي في المباحث
المشرقية نقيض صدور آ لاصدور آ اعني صدور ب كان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والتوم
ليس بمحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بمحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا فيما قالوه و
الشيخ قد نص على هذا في طبيعيات الشفا بقوله وليس قولنا ان في الخمر رايحة وليس فيه رايحة
هو قولنا فيه رايحة وفيه ما ليس برايحة فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال وسئل هذا
الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف استبهم على الذين يدعون
الكياسة والعجب ممن يفتي عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له القاعصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء
الى امر آ لا تثر فاعرض عن استعماله حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره
يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل اعتقد ما تقرر ومعنى الواحد الحقيقي وكونه مصدرا للشئ وان تمثله
كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضع لذين هذا الرجل يتمنطق
على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة اليس ذلك منه غيا وضلالا
ومعاندا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور بنفس مهية العلة البسيطة والمهية من حيث
هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لامثلا ولما ليس آ كانت مصدريته لما ليس آ
غير مصدريته لا آ التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ
ان صدور لا آ ليس صدور آ فهو لا صدور آ انما يتصف بصدور لا آ فهذا يتصف بالصدور آ فاذا
كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير
تناقض فلما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وبتفصيل ان تناقض
الشئ بامر هو لا اتصافه باخر هو من حيث الاتصاف بذلك الشئ لا يتصف بالاخر فلا يجوز اجتماعهما

من حيثية واحدة وغير بحث انا او لا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان
من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض وحدات مشهورة ولم يشترط احد في التناقض
كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلان تقاضه اجتماع كل مفهوم من نقيض النفس كالسواد والحركة
في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة فلجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الانصاف بهما انصافا
ولم يقل به احد واما ثالثا فلان تقابض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها
الحمل على الذوات اشتقاقا او مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشئ عن العلة رفع
صدوره عنها لا اصدوره كان تقيض وجود الشئ اي كونه موجودا عليه لا اوجوده وان كان
كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود لكن لا مغايرة في اتصاف الموضوع بهما
على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على البصير المحقق والذكي
المحقق ان هذا غير وارد على ما حررنا به الحجة وحققنا به ان ليس الصدور من ليس المراد منه المعنى الاضافي
المصدري بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه قد عورض بحسب الظاهر بوجهين
الاول ان كل ما يصدر عن العلة فلمهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون
الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نم كون الوجود مع المهية متعددا بحسب الخارج لما
تحقق من ان زيادته عليها في التصور فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول اما على رأي الشيخ
فهو الوجود وانتساب المهية به واما على رأي آخرين فهو المهية لا غير الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد
الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعند واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون
الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية و
يلزم منه امتناع وجود الافراد لنوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض آخر دون غيرها في
المواطن وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته بالذات
كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجئ بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست عللا
مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة لعرض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في
ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فلت الواجب ثم يصلح ان يجعل سند الممكنات باعتبار ما له
من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه

ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت
الغير لكان دورا واعترض بان نعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير
ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور اقول
ان النقطة التي هي مركز الدايرة سد محاذاتها نقطة للخط المفروض على المحيط والجواب ان المحاذاة امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشئ ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما اذ لكل منهما
اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف الجهتيات ظاهر لا
مدفع له الرابع ان الوحدة المعتبرة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة الاخرى فيلزم من تغاير
المجموع ان يكون الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين اقول هذا في التخاطة والوهن بمنزلة الثالث
بل اسخف واوهن منه كما لا يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات من دون
فايدة فان قائلها اما ان لا يقتدر على ادراك الكون البسيط بحقيقته باطنه فاعلا لشئ فضلا عن اثباته
او يفيد او يغلب على طبعه الجدال والمراء حيا للترفع والوجاهة وانكار الفلسفة تقربا الى الجهلة المسلمة
الثامنة مما اشار اليها بقوله ونقول ايضا ان المع يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني عند تحقق
جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد بالامر الذي لا يخرج عنه شئ مما يتوقف عليه المعلول فالتعبير شامل
للعلة البسيطة لان الامكان شرط في تاثير العلة فلا تتحقق علة بسيطة لما قيل الامكان ماخوذ في
جانب المعلول لانه من مصححات المعلولية ولم تاخذ شيئا ممكنا لم تطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركب العلة
فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة بل انا نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس
الامر فانه عبارة عن كون الشئ بحسب ماهيته بحيث لا تقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن
كافية في صدق هذا المعنى اسلمنا ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان
متروك كالشيئية ونظايرها الا الذات وخلفه الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية
والمفهومية والمباينة للعلة مع ان جميعها معتبرة في المع بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا
للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها لانه لو لم يكن
واجبا الوجود حينئذ فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد والمقدر وجوده ولا
لم يكن العلة علة او ممكن الوجود فلا يخ اما ان يتساوى جانبا وجوده وعدمه فيكون حالهم تمام العلة

كحال لا معه فلا يكون ما فرض تمام العلة تماما فلا تكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد
فرضنا انها حاصلة هذا خلف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة الوجوب وهو يستلزم
مرجوحيته بمقابله المستدعية لامتناع المستلزم لوجوبه ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اما
اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي الممكن لان مساواته للاخر يستلزم استحالة
الاخر لاستحالة وقوع احد المتساويين من دون مرجح واستحالة مستلزمة لوجوب ذلك الطرف واما
تفصيلا فلانا لا نسلم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر واستدلالك على كلا الطرفين
ممنوع في صورة التساوي قلت اما في الاول فلان معنى الامكان الذاتي ليس تساوي نسبتي الوجود
والعدم في الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع
احد الطرفين والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية الامكانية اي اعتبارها من حيث
هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للماهية اي لاستحقاقيتها للوجود والعدم التي يعبر عنها بالامكان
ليست ثابتة لها في نفس الامر في مرتبة الماهية الملحوظ تلبسها معها مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه المرتبة
من مراتب نفس الامر لكن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة من
الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل ان الممكن بوصف الامكان غير موجود في الواقع فاندفع النقض لان
ما ذكر غير متحقق واما في الثاني فلانا نمنع طرف لزوم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان جايز
الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع او ارتفاعهما وجوازه ان لم يقع مع كونه جايزا وكلاهما
مستحيل لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه فبان ان المع يجب بوجوده عند تحقق العلة التامة
وهذا الوجوب الحاصل للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات
فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات بل الواجب بغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا
حقيقته من حيث هي هي لا يجب لها الوجود والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد شخصي وتحصيل الحاصل ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات
واما اجتماع النقيضين وقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق قضيته عليه بالتشارط فان
كلا من الوجوب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز ان يجب او يمتنع بالغير كما علمت ولا ان يمكن بالغير اذ
لا يستلزم اما توارد العلتين او التناقض او تخلف مقتضى الذات **هداية** يدل عليها ما علم

٢٥٦ على أوهام العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر والا يلزم تحصيل الحاصل كون
الشئ موجود لا ينافي تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشئ اذا كان معدوما ثم وجد فاما ان توصف
العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جايز ان يفيد وجوده
حالة العدم او في الحالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف فاذن يفيد وجوده حالة
وجوده المفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي هو محال فان تحصيل الحاصل نفس
ذلك التحصيل ليس بمستحيل انما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل اخر غيرما فرض انه حاصل بل ابتداء
اعلم انك لما ابقنت ان كل ما وجدت العلة بجميع الجهات التاثير وجد المعلول ضرورة لزم بحكم عكس
النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة امتناعا بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واذا ثبت ان وجود
الممكن يفتقر الى وجود علة وعدمه الى عدم علة ظهر ان العلة التامة لطرفي الممكن اعني وجود
وعدمه امر واحد يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه اما عدم السابق فبعدمها السابق واما
عدم اللاحق فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه
من اهمال الجهات وعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فانه قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول
فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل بذاته باعتبار اخر غير الجهة التي بها يكون فاعلا والغلط الذي
نشأ من الاوهام العامية في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجد والابن يبقى بعد الاب
والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركاته
علة لحركات اللبنات واما تلك الحركات علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انخفاظ
ذلك الشكل فما يوجد طبيعة اللبن من اللبنات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم
واما تصوير وحيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل الان تبطل
البردة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي
يكسو العناصر صورها وقد برهن على ان علة كل جسم غير عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث الملازمة
بين الهيولى والصورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار احق بالتقدم من نار اخرى وبالجملة فكل
نوع متفق الافراد في المعنى النوعي لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ان العلل
السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومعينات وبالجملة عللا بالعرض فالفاعل بالحقيقة هو

ومفيده

٢٥٧ ومفيده كما عرف الالهيون واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجود غير التحريك
فقد دريت انها معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والامكان
لا يكون علة الوجود والتحصيل وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد موقوف على
الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود شئ لكان العدم مفيد الوجود فلا استقلال لهذا الاثنا
في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليهما لو صحت فهي بكون لا مداد علوي وانما هي روابط للوجود وشرايط
وشرايط ومعدات ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون وكد من المعلول فالعرض لضعف
وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة لنفس
او نفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا للتعلق علة للمفارق وبهذا ما استقر عليه راي الحكماء وقد اشتهر
من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود هو مطلقا هو الواجب تم والفيض كلها من عنده وهذه
الوسايط وان كانت عقولا مفارقة كالاعتبارات والشرط التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تم
فلا دخل لها في الايجاد وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا
او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشئ من القوة
الى الفعل فيكون العدم جزء وجود علة الوجود وهو محال وهذه الحجة وان استحسنها القوم لكن يرد
عليه امور **احدها** ان الامكان المعتبر غير القوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته
لكنه غير ثابت له في نفس الامر انما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه وهذا الاعتبار
وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب اتصاف الموجود به في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع
من تلك المرتبة **وثانيها** انه سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه
اذا كان فاعلا الشئ يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعل علة له من حيث وجوده كما ان ثبوت اللونية
للحيوان مثلا لا مدخل له في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه
جزء المفيد الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز
ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان يكون المادة هي الفاعلة
الفريتة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتفت فاعليته تم في صدور الافلاك

عن العقول

عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عندي هو الخاص من وساطة الامكان وقالتهما ان الامكان
وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس في ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان نحو لا يكون لها حيثية
اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الموجودات العارضة لها حقايق متحققة
الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضوها فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود
فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في
الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت تعالة الا انها وسايط وجود الاول وهو الفاعل وكان النور
القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط
لو فوروفيض وكمال فوتر وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتاثير في مستمد
نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والحاصل
فعلها والقايم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس فيه شائبة فهو وان
كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن
تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعي لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به في اثناء المباحثة
والمناظرة ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمي على هذا المقصد الشريف اوردناه في كتابنا المسمى
بالحكمة المتعالية **فصل** في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا اي ساريا في اي
منقسما بانقسامه او لا يكون فان كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا وقد
فصلنا الكلام في تفسير الحلول فنذكره ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا لامتنع
الحلول بالبديهة وايضا اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة
او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا وبما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قال الشارح
المحقق المناسب ان يقال الانتفاء اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال
فقط وهو العرض ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال وان وجه من
الحال كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع المحل القايم بنفسه كما
فسر به بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغني عن الحال كما خرج من التقسيم قال بعض الشارحين الجوهر
غير خارج من التقسيم مع ان الفصل معنون به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة في الهيولى والصورة

كما يجيء اقول ما ذكره المصنف ولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمستغني غير بيان اقسامها الاولية
واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامها الاولية وكون الهيولى والصورة مادة
من اقسام المحل والطور الاخر من اقسام الجوهر مما لا احد ورد به اذ يجوز ان يكون شيء واحد قسما لامور
كثيرة بحسب اختلاف اطوار القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع واعلم ان الماهية قد تكون مقولة على كثيرين وان كانت مقولة على كثيرين امتنع
التشبيهية كما يقال في المكان وفي الزمان وفي الحقيقة وفي العرض وفي الغاية وفي الكل في قولهم
لا في الموضوع في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض الاختصاص الشايع بالمعنى الذي
ذكرناه فلا حاجة الى ما يخرجه عن المشاركات فيما وضع لاجله لفظ في كالاصبع والجملة بالكلية
لاخراج كون الخاص في العام كالانسان في الحيوان عن الكون في الموضوع لئلا يكون الانسان خارجا
عن الجوهر وداخلا في العرض عند من لم يذكر ذلك القيد وكذا الكلام في اخراج كون الشيء في الزمان
او المكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم خروج الكاين في المكان والخصب وغيره عن حد الجوهر
وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكر من القيود فاصلا معنويا بل قرايني لفظية او معنوية
وذلك لانه غير محتاج الى تميز معنوي بل اللفظ ينصرف الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية فمن
ذكر هذه القيود في تعريف الجوهر والعرض نفيا واثباتا فكانه اراد ان معنى في الموضوع لو كان
مشتركا معنويا بين هذه الاشياء لكانت هذه القيود مميزات لذي الموضوع عن المشارك فتامل
لا يقال يجمع الكل الاشتمال والاحاطة فيكون مشتركا معنويا لانا نقول يرجع الكلام في الاشتمال و
الاحاطة الى الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية المكان وكون الشيء في الحركة
وكون الحركة في الشيء وحينئذ اي حين اراد لفظ الماهية في تعريفه يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس
لوجوده ماهية اذ المراد بالماهية ما يكون غير الوجود او ما يوخذ الكلية فيه وقد علمت في
صدر الكتاب ان الصور المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قايمة بالذهن
بحسب خصوص هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القايلين بحصول
حقايق الاشياء في الذهن دون امثالها واشباحها واما عند القايلين بالامتناع والاشباح فلا
يكون تلك الصور الا اعراضا فقط موجودة بوجود خارجي كسايل الاعراض القايمة بالنفس والقا

واما العرض فهو الموجود في الموضوع قبل الانتساب بقال هو الذي اذا وجدت في الخارج كان

في موضوع لئلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وعرضا معا كالزمر بعضهم اقول

لا استبعاد في كون شئ واحد جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا اندراج شئ واحد تحت مقولتين

بان يكون صدق احديهما عليه بالذات وصدق الاخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه ولا بطلان في غيره

فكما ان الانسان في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين

وغيرها بالعرض كذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة

جوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شئ واحد جوهرا و

عرضا من جهتين ويكون قد حصل ماهية الجوهر في الذهن من دون انقلابه الى الكيف كما ادركه السيد

السند من غير ارتكاب ما ارتكبه المحقق الدواني من ان اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من

باب التجوز والتشبيه ولعل هذا الجواب مما لا يدفع الاشكالات على القول بالوجود الذهني وزيادة

تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان النفس لانتاتها

قوة انتزاع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع هذه المعقولات المنتزعة تتاثر

بكيفية نفسانية هي عليها فان الحكماء قالوا اذا فتشنا حالتنا عند العقل لم نجد الا هذه الصور العقلية

فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قابلة بها قابلية لها فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة

من الشئ عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقايق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن

صرحوا بان العلم بكل معقولة من تلك المعقولات فاستشكل الامر واشتبه الحق واتبعت الاشكالات المذكورة

المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق انه كما يوجد في الخارج شخص

كزيد ويوجد معه صفاته واعراضه كالابيض والضاحك الماشي وغيرها فهي موجودات بوجود

زيد فان في الخارج ماهو زيد بعينه الابيض والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر

بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك الموجود الذهني فان

من جملة الحقايق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات وايضا وجد فرد منه في الذهن

فانما يتعين ذلك الفرد بان يتحد بحقيقة المعلوم كان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه تركيب

متشكلا متحيزا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم تلك العلم انما يوجد في الذهن اذا اتحد بحقيقة

المعلوم فكان العلم جنسه القريب في الكيف جنسه البعيد وتقسيمه وتحصله انما هو بانضمام الحقيقة

المعلومة اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم

من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها اذا

ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم و

الكيف وغيرها من حيث وجوده وتشخصه فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح

ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع غير حقيقة وعلى هذا لا يتوجه

الاشكال بان العلم يكون من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم

وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين وكذا

سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس

بصفات الاجسام وحصول السموات بعظمتها في العقل عند تعقلها كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية

لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف دايما بالذات لكونها جنسه في مفهوم المعلوم يتحد معه

في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث اتصافه بالابيض

من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي يتحدان بالذات

ويتغايران بالاعتبار فالابيض والبياض امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شئ او

بشرط شئ وكما ان الصورة والفصل واحد بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وعلى هذا القياس

اجوبة سائر الاشكالات بان يقال الكيفية العلمية قد يكون متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين

وشريك الباري اتحادا عرضيا فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقايق

الباطلة مطلقا او من بعض الوجوه فافهم ذلك ثم احرز اعمال دوتيك ثم الجوهر ان كان محلا لاي جوهر

اخر بحيث يحصل منهما وحدة طبيعية ونوع طبيعي فهو الهيولى وبما قيد نا به المحل اندفع النقض بالجسم

باعتبار كونه محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصور الجوهرية وان كان حالا فهو الصورة

بالشرط المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك

فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل وفي هذا

التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من الجوهر الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز

٢٦٢ تركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى في التقسيم
ما ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزؤه او خارج عنه مفارق له والمفارق
ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس والى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة ما وهو العقل والجوهر
الذي هو نوع جسماني كالنمل والنار والماء وجزء الحال والمحل هما الصورة نوعية كانت او جسمية
والهيولى كان طبيعة الجسم جزء لانواعه فجزء من اجزائها هذا على قاعدة من يرى ان للجسم صورة
جرمية واخرى طبيعية قبل حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند القائل بكونه متحيزا جوهرا بالتوغل
والقابل به لا يقول بعض من الخمسة والقابل بها لا يقول بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على رأي
بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل
بناء على ان كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانهما تعقل الماهية البسيطة
الحالة فيها اذ تعقل كل جهة يستلزم حلولها في الذات العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا
يكون المحل مركبا والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل
هذا خلف في نظر ظاهر لان استيجاب انقسام المحل انقسام الحال انما يكون في القسمة المقدارية بانواعها
دون القسمة المعنوية وان كانت اجزاء خارجية من المادة والصورة فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة
على انه لا يلزم مما ذكر عدم جنسية الا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلوب من نفي جنسية للجميع كما هو
الظاهر من كلامه ولقائل ان يقول في نفي جنسية مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجوهر
اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فهي تمام الاجزاء لها والا لاحتاجت الى فصل يميزها
عن النوع الآخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية مركبة وقد فرضناها بسيطة هذا خلف وان
الماهيات البسيطة التي يحمل عليها الجوهر ليست انواعا ولا الجوهر يكون جنسا لها وان كانت الماهية التي
يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه اجزاء بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء اما ان يكون غنية
عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج الى الموضوع وللتقوم بما يحتاج الى الموضوع
لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض جوهرا هذا خلف وان كان تلك الاجزاء
غنية عن الموضوع فيصدق عليها انها جوهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس لانواعه واذا كان الجوهر
خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون جنسا لشيء من الماهيات

هذا غاية

٢٦٣ هذا غاية ما يتمسك به القائل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية
سائر المقولات بل سائر الاجناس وهذا الجواب ان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اوردناه في ارتفاع
الاربعة وهو الوجه الذي يحل به العقدة في الطرفين ومن اراده فليطلب من هناك واعلم انه قد تقرر
عندهم ان الجنس في المركبات الخارجية ماخوذ من المادة والفصل من الصورة وثبت ايضا ان الجنس
عرضي بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصورة النوعية
والجسمية عن حقيقة الجوهر ومهيته بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات
تحت اللازم العرضي لا كاندراج الانواع تحت جنسها لاستقرار عدم كونها جوهرا في ذاتها لاستلزم كونها
عرضا مندرجا تحت احدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه قيام الجوهر بالعرض لانا نقول لانم ذلك
فان الهيئات المهيات البسيطة تحاد جوهرا وعقلا لكنها تغاير في ذاتها تحت شيء من المقولات ولا يقدح هذا
في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في فاطيغورياس اشفا من ان المراد بانحصار الممكن فيها هو ان كل
ما له من الاشياء احد نوعي فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات ولا يجب ان يكون كل شيء حدا والا
لزم التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت لزم
مما ذكرت نفي جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وقيامها بذاتها وهو مستبعد جدا بيان
اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادة ونفسه التي هي صورته فيكون صورته التي
هي نفسه خارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته بالبيان المذكور قلت يمكن ان يجاب عنه بان النفس الانسانية
لها اعتباران احدهما كونها صورة ونفسا والآخر كونها ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفه
في البدن ومناط الاعتبار الاول كونها موجودة لغيرها ومناط الاعتبار الآخر كونها موجودة لنفسها
وبعد تمهيد ذلك نقول كون الشيء واقعا بحسب اعتبار ووجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا
باعتبار آخر ايضا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات اصلا فالنفس وان كانت بحسب ذاتها جوهرا
وبحسب تدبيرها داخلة في مقولة المضاف كالمركب لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقومة موجودة
باعتبار آخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في سائر الصور المادية على ما سبق فكون النفس جوهرا مجردا من حيث
كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو بر مادة مع الجسم بالمعنى الذي هو
جنس غير صحيح عندنا وان كان خلاف المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها آخر حقيقة

٢٦٤

شئ اخر ولا يجب الافتراق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد الذي وقع
لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه
التفصي عما ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين بقوله اما ان الانسان هيئة مركبة من جزئين احدهما
البدن المادي والثاني النفس المجردة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر
المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركيب منهما اصلا وقد بينا ان حال النفس من جهة كونها صورة
ومقومة غير حالها من جهة ذاتها بداهة ثم ان ههنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما هو قولهم ان
المعقول بمعنى كون الجوهر جنسا لها وهي انك لو نظرت حق النظر في ما بيننا الشيخ الالهي صاحب كتابي التلويحات
وحكمة الاشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها انية صرفة
باصطلاح التلويحات والمال واحد اذ الظهور والوجود مفهوم واحد وقد بين بالاصول الاشراقية
كون النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بين افرادها وما بها ليس بامر ذاتي
ولا بامر عرضي بل الاختلاف بينهما انما هو بمجرد كمال بعضها ونقص الاخر في اصل الحقيقة النورية الوجودية
لعلمت مندرة الذوات المجردة النورية بغير واقعة تحت مقولة وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك
بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ثم بما بعثه كتبه في دفع شكوك تتعرض لك
في تحقيقها فقد بينت مما ذكرنا سابقا ولاحقا ان اصول الجواهر وبسايطها واشباهها ليس مما يكون مفهوم
الجوهر جنسا لها فما يكون في مرتبة متاخرة في الوجود كالهيولى والجسم الطبيعي يكون بعد بحسب ذاتها
عن ان يكون جوهرا بالذات فان الهيولى معلولة للصورة والعلة لو لم يكن اولى بالجوهرية من معلولها فلا
اقل من ان يكون مساويته لها والجسم الطبيعي معلول للصورة بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب من
الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع لم يزد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهرية
ليست الا جوهرية الهيولى والصورة فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة
فاذا لم يكن جوهر بهما في حد ذاتهما فكذلك لم يكن جوهرية الجسم في حد ذاته فقد تبين وتحقق مما
قررناه ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصودنا ولا يظن احد ان هذا منافيا لما
بيناه في مباحث الصور النوعية من اثبات الجوهرية لها كما اشرنا اليه واما اقسام العرض الاولية المسماة
بالمقولات فتسعة كما هو المشهور واربعة عند صاحب كتاب التلويحات الجوهر والكم والكيف والنسبة

وخمسة

١٦٥

وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه الاربعة والحركة وذكر في حقها انها تحصر المقولات في الخمس
وهي ان الهيئة التي هي وراء الوجود اما ان يكون نسبة وهو الاول او ان يكون غير موجود اي هيئة وكل
هيئة اما ان يتصور شباتها او لا فان لم يتصور شباتها فهي الحركة وان تصور شباتها فاما ان لا يعقل
دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها اما ان يوجب القسمة
والتفاوت والتجزي او لا يوجب فان اوجب فان اوجب بالذات فالكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي الحقيقة
متى واين والملك والوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل
له هيئة الا الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجود الزيد بوجود اضافة فاذا كانت
الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء فلهذا يجب ان تحصل
عالية والفعل والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فتقص الاضافة بهما استحقت
المقولية واعترض عليه بمخالفته للمعلم الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة عن المعلم
الاول بل شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس وليس لهم برهان على الحصر في العشر والبرهان هو الذي
يتبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت
هذه الاشياء هي الاجناس العالية فظاهر ان لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت
ان الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية التي هي من لوازم الاعراض التسعة هي من لوازم الاعراض التسعة
وغيرها ثم نعقل اضافتها الى الموضوع فنسبتها الى موضوعاتها تابعة لهويتها العرضية فاذكر في تعريف
كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها الا غيره اما الكم فهو العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة
الاولى ان يقال هو ما يقبل التجزي واللاتجزي لذاته اذ المساواة اتحاد في الكم فتعريف الكم بهذا يلزم
الدور لا يقال انكم قررتم ان التجزي والفصل من انفعالات المادة لا يقبلها غيرها فهما اوجبتم ان التجزي
مع ما يقابله للكم لذاته لانا نقول التجزي والانقسام بالفصل لا يقبلها الا المادة وان كان المقدار هو القابل
الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شئ غير شئ فهي انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة
فبقولنا لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او الحال غيره والمتعلق به ويقسم الكم بالذات
الى منفصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده والمراد بالحد ما يكون نهاية
الى الجزئين بنسبة واحدة فلا يكون للاختصاص احدهما دون الاخر كالنقطة بالقياس الى الخط

ولذا

وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم والان بالنسبة الى الزمان والمراد بالحد المشترك
هو الحد الواصل وهو الذي وجوده يجب لوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب القطع
لانه ليس مساويا في النسبة للجزئين بل يختص باحدهما دون الاخر والان لا يكون الا واصلا بخلاف
الحدود الباقية فانها قد يكون فاصلا ايضا والحدود يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود و
الا لكانت اجزاء لا حدودا فلزم ان يكون التنصيف تثليثا والتثليث تخميسا فالحدود يجب ان يكون
اعراضا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد هذا التمثيل لا يخصص الكم المنفصل في العدد
اما باعتبار انواعه او بمجرد فرض نوع اخر للكم المنفصل وان استحال وجوده في الخارج فضلا عن وجوده
عند بعضهم كما سيشير اليه واما لم يكن بين اجزاء العدد وهي الوحدات امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت
الى الثلثة والاثنين كان الثالث جزءا من الثلثة وخارجا من الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك بين
قسمي الجملة وذهب بعضهم الى ان القول نوع اخر من الكم المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار
وهو العدد وغير القار وهو القول وربما احتجوا بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم
منفصل والجواب منع الكبرى وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول ليس هو مع قطع النظر عن الكمية
فليست الكمية داخلة في حقيقة القول وان كان يعرضه كمية من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل
والخفة لاضافتهما بالمساواة واللامساواة من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان بحركان
الجسم الى الوسط او عن الوسط وليسا في نفسهما بكمين فالمساواة والتفاوت في كفتي الميزان يرجعان
الى تقاوسهما في جذب العمود وشدة احدهما فيه فاذا اشتدت الجاذبية لاحد الكفتين لزيادة ثقله
يسمى ثقلا وتوا والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب محركهما باعتبار زمانا ومسافة حركة والمتصل
وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك قد سبق في اوايل الكتاب تفصيل القول في المتصل والغرض
ههنا ما اخذ فصلا للكم المتصل والمنفصل اللذان هما فصلا الكم ليسا في الاعيان امرين زائدين
على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكون ما من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين هكذا قال
صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح في
الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشيء تحت مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض
وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره عايد حين زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل

فان

فان كلا منهما عرضي للاخر في ظرف التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا
والا فالكلام عايد ولزوم الدور والتسلسل ان كان من مقولة اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق
ما ذكرناه فالذات اي ذي وضع يثبت اجزاءه مجتمعة في الوجود مع تباينها في الوضع والاشارة
وهو المقدار كالخط المرسوم بالمسطرة طولا فقط مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة
من الاستدارة يوجب نوعا اخر من الخط وكذا السطح المرسوم بالمطول والعرض فقط فان المستوي نوع
غير المقبب وكل من مراتب التقبيب يحصل به نوع اخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا
امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والثخن اي الجسم التعليمي المرسوم بالمطول والعرض والعمق وهو اتم المقادير
لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس في الاعظام ما يشتمل عليها والى متصل غيرها والذات وهو الزماني
فانه كم متصل بالذات وان عرضه العدد فيصير كما منفصلا بالعرض من حيث انه قد يتقسم الى ساعات
وايام وشهور واعوام قبل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد
لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع
اجزائه هنا والجواب عنه بان ذلك لامر المتصل الممتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان اجتماع
اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشيء غير قار بالذات واقول هذا الجواب غير مرضي وقد مر في بحث الحركة
ما يفي بدفع هذه الشبهة واشباهها في نفي وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف فهذه
اللفظ واخواتها من الكم والمضاف وغيرهما قد تطلق على نفس الكيفية والكمية والاضافة على ما ظنها
وقد تطلق على المركب منها وموضوعها والاولى مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون في اللفظ
اشتراك ويجوز والمراد ههنا المعنى البسيط لا في الجسم الابيض اذ لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة
الجوهر والا لزم تقوم الجوهر بالعرض فلما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيء واحد من مقولتين لانا
نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة
في القسمة وليس كل مركب يصير ذاتا احدية لها وحدة طبيعية لتحتم بنفسها ان يقع تحت مقولة كما ان
الحجر الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر ولا يصلح واقع تحت شيء
من الانواع الحقيقية لان وحدته بمجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطأ من ظن في كثير من الكيفيات انها من الاضافات
كالعلم والقدرة وسائر الصفات اللازمة للاضافة اذ ليس كل ما يعرض له الاضافة يكون من الاضافات الحقيقية

والا لكان

والا لكان الجوهر ايضا من مقولة المضاف لانه يعرض له المضاف هو هيئة لشئ لا يقتضي لذاته قسمة مقدارية فخرج به الكم ودخل عوارض لا جسما كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة فخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيدهم عدم اقتضاء اللاقسمة لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض وينقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي خمس بعدد الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم والروائح والاصوات فنها راسخة سواء كانت من اوائل الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الذهب ان لم يكن كصفرة من يرسنة في الكبد وملوحة ماء البحر وبقي انفعالية لانفعال الحواس عنها اولا لانها حادثة عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وبقي بانفعالية لانفعال الا لانها انما تنفعل انفعالات لان نفس الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها اعراض غير موجودة وعدها شديد الشبه مقولة ان ينفعل ولا يستبعد بها كثرة الانفعال لخصوصيتها واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم من جسما واحدا قد يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع جميع ما يتقسم فيه من الحالين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا يثقل ولا يخف وايضا ربما يجتمع اجسام متباينة كل واحد منها ثقيل ويحصل المجتمع خفيفا والكيفيات نفسانية وهي التي تكون في نفس او ذي نفس ومن شأنها بالمختصة بذوات الانفس فقد اخطأ وعبر عنها الامام الكمال والشيخ بما لا يتعلق بالاجسام وهي حالات ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء الحفظ وكالظن الضعيف وغضب الحليم والحال والانفعالات منها كالخجل في الزوال وعدم الرسوخ كنظيرتها من الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ ومقترنان كالنظر في المحسوسة وعدمها وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم التحرير والحقد من الحقود وغير ذلك من الامراض المزمنة والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الكمالات يمكن اخذها على وجهين احدهما كونها استعدادات نحو الاشياء والاخر كونها من الغايات التي يتوجه اليها فهو على الوجه الاول لا حد العدم في مفهومها لتكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها على الوجه الثاني لتكون من مقولة الكيف وقد بين مما ذكرنا صحة قولهم ان الفرق بين الحال والملكة بامر اض لا بفصول ونسبة الحال الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ القوة او القدرة في مفهوم الملكة ان علوم المبادئ اجل من ذوات وصفا الحال والملكة ولذا علومنا اثابتة بعد الفارقة ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي من الامور المطلوبة اشرف من الحال بما هو حال وان كان وجوديا

على قياس الكيميا والذبائح المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشأة ملكة العلم لا نفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشيء بالفعل بالقوة الا انه لما لم يتيسر في النشأة التعلقية اجتماع الصور العلمية وبقاؤها معا بل لا يحصل العلم الا باحضارها الملكة هي الكمال وهذا يسمونها عقلا بالفعل وكما ان ملكة العلم اشرف من صورة صوره في هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق افضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكة لها وهذا قالت الصوفية مقام واحد خير من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شئ من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس الا على المقامات والملكات دون الافعال والحالات والى كيفيات استعدادية وهي التي تختص بالاجسام اتهتو استعداد نحو الدرج والمقاومة والى الانفعال فتسمى قوة طبيعية كالصحاحية والصلابة او نحو القبول والانفعال فتسمى وهنا طبيعيا كاللين والمراضية تبع المضاف الامام في عد اللين والصلابة من الاستعداديات لا من الملموسات كان عد الجمهور وقائل ان الجسم اللين هو الذي ينغمر فيه اموار ثلثة الحركة في سطح وشكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا والاولان لكونهما محسوسين بالبصر ليسا بلين فتعين الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغمار وهو عدمي و الشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست بصلابة لتحققها في الهواء المحبوس في الزق المنفوخ ولا صلابة ولا استعداد الشديد نحو اللا انفعال فيكون من الكيفيات قبالها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس شئ اذا المصارعة لا تتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية و بصلابة الاعضاء وكونها عسرة الانعطاف والنقل وذلك عايد الى القوة على المقاومة والى انفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او المنفصل كالاختلاء والاستقامة للخط كما قيل والحق انهما من الفصول الموزعة وليست مقولة بالذات كالمثلثية والمربعية للسطح والمخروطية والمكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان ذوات السطوح والاجسام حدود وهي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض المحدود من حيث هو محدود فيكون الحد وشرايطه واسبابا خارجة لعروض الشكل فليست الدايرة حاصلة في الخط و لا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الدايرة الا بانعطاف خط واستدارته ولا تتم

٢٧٠ الكرة الاتقبل سطح ولا الثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط او السطوح فالحق ان الدايرة سطح
لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح وهكذا حكم سايرالاشكال السطحية والجسمية والزاوية
ايضا كيفية حاصلة للمحدود (المحدود) ذاك الحاصل في الحد دليس الانتمار با او نضايقا او غيرهما مما هو من مقولة
اخرى وقياس اطلاق الشكل والزاوية ونظايرهما من الالفاظ على نفس الكيفية وعلى المركب الذى اعتبر
فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العاميّة انكار وجود الكيفيات الفعليّة والانفعاليّة تارة وتارة انكار
انكار عرضيتها وطور اخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسد اما الاول فلانه لو لم يكن موجودا
لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثانى فلان الجسم الاسود اذا ابيض فهيئته وشكله ووضعه كما كانت
لا يتبدل ولو كانت جواهر وجبان تنعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما بعدم مع مفارقة الصوت النوعية
واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد تتوافق في الشكل وتتخالف في اللون وسايرالكيفيات المحسوسة
وقد يكون بعكس ذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان الشئ الواحد من جهة
واحدة لا يتصور بادراكين مختلفتين فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا
تارة بالادراك اللمسى فقط وتارة بالادراك البصرى لا غير بل لزم كوننا اذا لمسنا الشكل ابصرنا
لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا بالابصار وكذا يلزم في غيره من
الكيفيات انظر اذا وفى من بعيد عرف انه حار او بارد او حلو او مر وليس كذلك ومنها ان الفلك لو شكل
ولا لون له ومنها ان الاشكال لا يختلف بين اثنين منها غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد
والبياض واما بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من تبدل الاشكال المختلفة في جسم واحد كما
مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك ولكن هذا ضابط عندك في بيان
عرضية المقولات فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فرد منها على حقيقته او على فرد منها مع عدم تغير ما
هو موضوع فيها فهى لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال فما سوى الدايرة قد ثبت في كتاب اقليدس
بواسطة الدايرة واثبات الدايرة طرق كما اشرنا في اوايل هذا الكتاب غير انها لا بد من وجود الاجسام
البسيطة اذ لو لم يكن البسيط موجودا لم يكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودة مشكلة لتناهى
المقادير الجسمانية بحيث لا يكون مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهى مبدأ القرب
كما علمت فالجسم من المبدأ الواحد في القابل الواحد لا يصدر فصل مختلف واذا تحققت الكرة فهذا

قطعه

قطعه يظهر وجود الدايرة واذا ثبتت وجود الدايرة ثبتت سايرالاشكال والزاوية بوجوده في الفصل
وكذا الاستقامة فانها بسبب لوجوب المحاذاة واما الاين فهو حال التحصيل للشئ بسبب حصوله المكان
سواء كان حقيقيا كون الشئ في مكانه الخاص به او غير حقيقى كون الشئ في السما او في السوق من
الاين بما هو جنسى كون الشئ في المكان وسنه نوعى كالكون في الهوا او شخصى كالكون في هذا المكان
واما متى فهو حال التحصل للشئ بسبب حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشيا يغير في الزمان
وتقاطع خط بخط وكون متى حقيقيا وغير حقيقى وعاما وخاصا كما سبق في الاين قال شارح المقاصد
الاين الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف شيئا كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين
وهو ظاهر قول بل الظاهر خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين بعينه يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع
تعدد الاخر فكما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان فكذا يجوز اشتراكهما في مكان
واحد مع تغاير الزمان بلا فرق والامور التى لها متى بالذات هى الحركات واجزايها وحدودها واما
المتحركات فلازمتها لها من حيث حركتها وتغيرها وجواهرها في الزمان بالعرض واما
الجواهر المقدسة عن التغير فلها كون اخر واعلم ان كون الشئ في المكان او الزمان ليس كون الشئ في
نفسه لان الشئ يتحقق له كون ولا يتعرض له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود الشئ في نفسه يحل
قبل وجوده فيهما ولو كان وجود الشئ في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه في الزمان ايضا
ايضا وجود له كان لشئ واحد وجودان كثيرة قبل كون الشئ في المكان ولو كان نفس وجوده فيهما لكان
الوجود جنسا لان هذا الكون جنس للايون وذلك بطلان الوجود نفسه ليس بجنس وكذا الحكم في
اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول في المكان والزمان كما فعله بعضهم واما ان
بحالة او هيئة يحصل الشئ بسبب حصوله في المكان او الزمان كما فعله المصنف فلا وليس ايضا كون الشئ
او الزمان ككون السواد في الجسم لان كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه فليس وجود الشئ
في مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل وجوده عند زوال مكانه ثم الحاصل في مكان اذا زال صار
المعدوم بعينه معادا واما الاضافة في حالة النسبة متكررة الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون
الاضافة امرا لها صلا بالسبب النسبة كما توهم بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسبة المتكررة يعنى
نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهومها شيئا اخر

اصلا

اصلا وكذا ما ذكر فيما بعضهم من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اى الغير الذى هيئة بعقوله
بالقياس اليها الخرج اللوازم البينة وسائر الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتعرف
للنسبة والاكتناه دوريا لان مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره يميل فى التحصيل من
قولهم ان المضاف هو الذى وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف الذى اخذ فى التعريف
غير المضاف المرسوم لان المرسوم حقيقى بسيط وما ذكر فى الرسم مركب وهو اشهر من المضاف البسيط و
فيه ما فيه والمضاف الغير المحض من الاعراض عطف على المركب منه فيتركب من معقولة اخرى كالاب فانه جوهر فى نفسه
تحته الابوة وكالمساوى فانه فى نفسه كم تحته الاتفاق مع كم اخر وكذا المشابه فى باب الكيف كالمساوى والمشابهة
كائنى المطارحات فانهما مضافان بسيطان وان كان المساواة اتفاقا فى الكمية وسيجئ الفرق بين الاتفاق فى
الكمية والكيفية وبين الكم الموافق ولما كان المضاف حقيقته ليست الا المقايسة بين الشيئين ومفهومه ليس
الامر الجوهرى فلا محالة تختلف وتتنوع ليس الا بغيرها وهذا يفهم على وجهين احدهما ان يكون الملحوق
داخلا وهذا ليس نوعا من المضاف الحقيقى بل من المركب المشهورى اذ نسبة الفصل الى الجنس ليس
بهذه المثابة والثانى ان يؤخذ الاضافة مقرونا بها امر خاص عقلى كالفصل ومطلق الاضافة مع
يكون كعارض واحد الملحوق وهذا هو تنويع الاضافة بخلاف اللون المطلق فى اقتران فصل السوادية
فان تحصله لما لم يكن بصورة نوعية وان كان وجوده كذلك فلا يحتاج فى تنوعه بفصل الى الالتفات نحو الموضوع
والى فصل لحوقى اذ لا حيثية مقررة فى نفسها فالمشابهة وان كانت موافقة ما فى الكيفية لكن الكيف ضعيف
داخلى فى مفهومه فيكون نوعا من المضاف البسيط وليس كذلك الكيف الموافق وكذا المساواة التى هى موافقة
نوع منه مخالفة فى الكم المساوى على ما قرر ناكلامهم لا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بقوله انكم
قلتم ان المشابهة والمساواة اتفاقتان موافقة ما وافترقتا فى التخصص بالكيف والكم فالمشابهة والمساوات
اما ان يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان واما ان يكون فصلها الكمية والكيفية فالمضاف
البسيط ليست اضافة بسيطة بل مع معقولة اخرى وكانت المشابهة والمساوات اضافة بسيطة على ما اعترفتم
ثم يلزمان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم صدقه واما ان يكون فصل الاضافة التى هى الموافقة
اضافة الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكيفية والكمية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ممنوع انتهى ر
ذلك لان فصل الاضافة امر عقلى من باب الملحوق والاضافة كما هو شان الفصل من الجنس فى صدقه على

بوجود لبيته لها بحيث متاصلة ولا يكون مندرجا ايضا بالذات تحت شئ من المقولات لا المضاف ولا غيره
على ما مر فى تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بمتعلقة من
الكيف والكم اكثر الفصول التى لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت بين الجنس و
الفصل ليس الا بالتعين والابهام فمتعلقات الاضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها بل اسبابا
وعلامات للفصول ومن المتعلق ما يخصها كابوة الرجل العادل ومنه ما يشخصها كجوار زيد
لعمرو ولا يكفى فى تشخص الاضافة تشخص الموضوع فى نفسه كما يقال ابن هذا الرجل لجواز صدقه
على كثيرين ربما يحتاج الى تعين الطرفين وربما لا يكفى فى ذلك تعينهما كجوار زيد لعمرو ربما يحتاج الى
تعين دارهما مع تعينهما ثم ان المتضافين قد يكونان متعاكسين راسا براس كالاخوة وقد يكونان
متخالفين كالابوة والبنوة فالاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعف والنصف فلا يكون كما فى الزوجية
والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة فى كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او
فى احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام الصورة فى العالم شرط فى كونه عالما
وقد لا يفتقر اصلا كما فى المتياسرين وكما فى العالم والمعلوم فى العلوم الحضورية على الاشراقية التى
يحصل بمجرد الاضافة النورية الظهورية فان الاضافة بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية فى شئ
من الجانبين قال الشيخ الرئيس فى الشفاء ويكاد يكون المضافات منحصرة فى فيام المعادلة والتى بالزيادة
والتى بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم كما يعلم
واما من القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتى بالفعل والانفعال كالاب والابن
والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتى بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا
لا يضبط تقديره ونحديده هذه عبارته ويختص المضاف من بين سائر الاعراض بالعروض لكل
موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالمساوى والكيف كالمشابه واللاين كالعالى والمتى
كالمقدم والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تخصا
وقد يقع فيها كلها اضافة فى اضافة فقد عرفت الاضافة انتهى ايضا واكثر صيغ التفضيل محل لوقوع
من هذا القبيل وبتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها فى الابهام والتحصل والعموم والخصوص و
النوع والتشخص والقوة والفعل والوحدة والتعدد والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء

النصف المطلق والعدي بازاء العدي والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد الاباء و
لو بالاعتبار فالرجا الكثير الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو اباء كثيرة من حيث
الوصف وان كان بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوه من حيث هو ابوة وان كان
موجودا في ذاته وباعتبار اتاخر فان قبل المتقدم والمتاخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان
معا فلم التضايف انما يكون بين مفهوميهما ومفهوم المتقدم والمتاخر يكونان معا في الذهن و
انما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد توجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد
يوجد احدهما بدون الاخر كالعلة مع معلولها واما الملك ويتبعه الجدة ايضا فهو حالة تحصل
للشيء بسبب ما يحيط به احاطة تامة او ناقصة طبيعية كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه او غير طبيعية
ويقوله وينتقل باشقاله يخرج مقولة الان فكون الانسان يعني بالحالة الحاصلة له لاجل كونه منتعلا
ومنتقصا وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعلائه اياه وتصرفه
فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس وكل كون العالم للباري جل ذكره ومنه اعتباري خارجي
ككون الفرس لزيد في الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا
اعرف هذه المقولة حتى اعرفه وقال في الشفاء لم يتفق لي هذه الغاية فصها وينبغي ان يكون غرضي
بعلم ذلك قليلا امل ذلك في كتبهم واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي
ان يحمل الشيء على الجسم لان الاستكمال بهذه الحالة وهي من مقولة الكيف واجاب عنه المحشي قدس سره
بانه لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجة بل المعتبر
هو المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد بالجسم
الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل الساير المقادير عن التعريف وان اريد به الجسم مطلقا
فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير ولا مخلص الا بان يقال
الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة
عنها والداخلة فيه وهذا القيد تمام ذاته اتنتج وهو ضروري فان الوضع قد يتغير ولا يتغير النسب التي
بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلافه ما اذا انتكس فانه تتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاقل
يتغير له الوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وكل محيط ومحاط

فبالاعتبار الاول مجموع العالم الجسماني بما هو مجموع عرض لا وضع له بناء على احد مجموع النسبتين في التعريف
واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع النسبة وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود
للانسان وقد لا يكون بالطبع كالتكاسر وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه
اشارة حسية واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء بسببها تاثير في غيره ما دام التاثير غير قار الذات ما دام
الحصول في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسببها تاثر
عن غيره ما تاثر غير قار الذات كالتسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من التاثير والتاثر فما هو الحاصل الكائن منهما عند الاستقرار ليس من المقولتين بل امام كالطول الحاصل
للشجر او كيف كالسخونة الحاصلة للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب
الامام الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقرتا
الى مؤثر لتاثيرا خر ضرورة امتناع كون التاثير بغير الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وحينئذ
يلزم التسلسل الخ وترتب اثر ولانهما بتر لهما مع كونهما محصورة بين حاصرين واجاب عنه شارح المقاصد بان
ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر
وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثير وحصول حتى الذهني من قبيل
ان ينفعل وليس كذلك بل اذ كان الفاعل غير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل
هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى انتر فسر الفارابي ان يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير
والتحرك اقول هذا كلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناؤها على ان كلا من ان يفعل
لو كان موجودا في الاعيان لكان امرا مدركا يجب الحصول وكل ما هو مدرك يجب الحصول فايجاده لا يكون على
سبيل الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل فحصل هنا تاثير وتاثر اخران على الوجه المذكور وهكذا
يعود الكلام في ايجاد ذينك الاخرين ويتسلسل فالجواب الحق يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في تحقيق
الحركة عن الطبيعة او غيرها بواسطة الحوق ضرب من التغير على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه نقضا
الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة كل علة لجزء من ذلك التغير الحاصل بها على الحركة على
التدريج الغير المستحيل وكذا الكلام في كل تغير يحصل من الذات وبهذا حكموا بان الباري تعالى وتقدس
الفعالة لا يمكن ان يباشر تحريك جسم من الاجسام للزوم التغير فيه وانواع هذين الجنسين هي انواع الحركة

الفصل الثاني في قول المقولات اجناس عالية

عدد المقولات ليس مجعولا بل هو امر نفس الامر كما ذكره شيخ الاشراق وصاحب الله قدره بنحو آخر وقد اشار الى الفاعل وتارة الى القابل والى العقل والى الجميع
فصول الانواع البسيطة وسائر الاعتبارات والسلوب كالشيئية والامكان ونظائرها فعلمت ان عدد
دخولها تحت المقولات لا يحصرها ومن جملة احكام المقولات التي حررنا عادتهم بذكرها قبولها التضاد
او لا قبولها اما الكم فلا يقبل التضاد اذ التضاد من المتقادير يجتمع في موضوع واحد فان منع احد كون
الجسم موضوعا للخط بالخط في السطح والسطح في الجسم فيصير بعد ارتفاع التضاد لان من شرط المتضادين امكان
تعاقبهما على موضوع واحد وايضا من شرطهما عدم قيام احدهما بالآخر والعدد يعرض المقدار والزمان
فلا تضاد بين المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال فلما كانا من الفصول المقومة لامر مبهم ليس له
تحصل الا بهما فلا يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية وقد علمت ايضا ان الفصول لهيئات من
انواع الجنس فالتضاد لو فرض بينهما يكون تضادا واقعا في الكم وايضا المشهور ان من شرط المتضادين وقوعهما
تحت جنس واحد وغير القار من المتصل لا يضاد القار لاختلافهما في الموضوع ومن شرط التضاد اتحاده كما مر
وانواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروطة فيه بينهما او لوجود الاقل في الاكثر والعدد يتقوم
بالوحدة فلم يكن ضد لها واما الاستقامة والانحناء في الخطوط والتربيع والتدوير في السطوح والاكبرية
والاكثرية في تسمية الاوليان من النصوص المتوعرة والثانيتان احديهما من الكيفيات في الكميات والثانية
عدية بتة ومع هذا موضوعهما غير واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع واحد والاخيرتان من مقولة
المضاف والمتضادان وان عرضت لهما اضافة التضاد لكن ذاتهما يجب ان تحمل كل منهما لا باضافة واما
لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر في جسم واحد حين التحلل والنمو واما الكيف
فمن الظاهر وقوع المضادة في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض
وغيرها وكالنفسانيات من العلم الجهل الذي هو نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وكالاستعدادات
من الصحاحية والمراضية دون بعض اخر من الاشكال والزوايا والتربيعية والتدويرية لعدم اتحاد
الموضوع او لعدم غاية التخالف واما الاين ففيه ايضا فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون
عند المركز ويجتمع تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق
البعد فيها واما الاضافة فلعدم استقلالها حسب المعنى وعروضها لجميع المقولات فقد يجتمع المضاف

الفصل الثالث في قول الكيف والكم لا يشتد

ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر واما الوضع فلان
القائم الذي يرسل الى المحيط ويرجع الى المركز اذا انكس بحيث يكون راسه الى المركز ورجله الى السما كانت
الهيئتان مختلفتين غاية الاختلاف وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدان وعلى هذا القياس
الاستلقاء والانبطاح واما الفعل والانفعال فقد اثبت بينهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود
وكاسوداد الابيض وابيضاض الاسود والتضاد ان في كل منهما ليس بصادق باعتبار تضاد موضوعيهما
اذ قد يفعل ولا ينفعل شيئا متضادة فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد ينفعل فاعل واحد فعلين
متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كتسخن واحد يبيض مرة ويسود اخرى
ويعلو تارة ويسفل اخرى ولا ايضا يكون تضادهما التضاما فيقع الفعل او الانفعال الا نادرا ويوجد فعلا
او انفعالا ان متضادان في كيفيات وكميات بعينها بل التضاد كل منهما يقع باعتبار يخالف السلوك
والجهات كالانتقال من التشديد الى التضعيف تارة وبالعكس اخرى ومن احكام المقولات قبول بعض منها
الاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو فاسد
فان معنى العدد مثلا ليس السواد او احدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد فضل السواد
بان يكون ذات السواد التضعيف باقية وقد انضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم ان لم يكن سوادا فما اشتد
السواد في سواد يتبدل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل
واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة والمحل والزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور
لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا المحال ان انتفيا وحصل ثالث او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم
ان اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد
اخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعف اقول فاذا تحقق
ما ذكرناه ظهر ان الاشتداد كما بوحدة الكيف كذلك يوجد في الكم ايضا والفرق بينهما لا يكون معقولا
بل لغويا او عرفيا الحركة في الكم المتصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار
اذا فرض فيه زيادة متى اخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار اخر فالنقص الواحد من الكميات
لا يزداد ولا ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل مقدار اخر كلام صحيح لكن يجري
مثله في الكيف كما علمت ولا دخل له في بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع الاكمل والانقص في احدهما

وعدم وقوعهما في الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال والنقص بحسب مقولة من المقولات كما ستعلم ذلك انشاء الله تعالى فيتحقق في الكيف بتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشد والاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات كقولهم لا يتقى في الكم ان هذا المقدار اشد حظية من ذلك ولا ان هذا العدد اشد عليه من ذلك على ما يتقى في العرف ان هذا الطول وهذا اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه لان الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد او يحصل بسبب بين هاتين المقولتين فرق معنوي ولكنه غير مؤثر في وقوع الكمال والنقص في احديهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزايد والناقص يمكن ان يشار الى مثل ما حصل وقد زايد والاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر بين طرفين بخلاف الزايد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين وكقولهم ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل لا يخالف القصير عن نوع الخط القصير لا يقال لو قيل الكمية الاشد بتة والاضعفية لكان في الكيفيات تضاد وقد بين انه لا تضاد فيها لانا نقول لا نم ذلك لانه ليس بنا والامر في علية المتبع هو البرهان ومن المقولات التي يقبل الاشتداد والتضعف مقولة الاين اذ قد يكون شيء اتم فوقية من شيء وليس ان ابنا واحدا يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك بل الاضعف يبطل عن الجسم ويحصل الاشد كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة الوضع ايضا يقع الاشتداد ومقابله كالاشد انتصابا والحناء واعلم ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسود الذي هو محرك الى السواد منه ما هو اسرع وصولا الى السواد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا البين اسود اخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والضعف لانحركة وقد مر في بحث الحركة ان هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة فلا يقبلان الاشتداد والتضعف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف او الكم او غيرهما قد تزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا فيكون سلوكا من انفعال ضعيف الى انفعال اشد بل على التدريج قوله ويمكن دفعه بان هذا السلوك وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا واتصالا لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في كل سلوك توجد مرتبة واحدة من السرعة بافية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها البتة شيئا فشيئا وان كان مثل السلوك تدريجيا

الفن الثاني في العلم بالاجرام

ان نشرع في الفن الثاني الذي وضعه لاحوال المقارنات المسماة بالرويات وهي اجل ما في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف ما في الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول

الفصل الاول في اثبات الواجب

الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لانه كل واحد من الموجودات الممكنات عند المثبتين القائلين بكونها امورا حقيقية زايدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف لانا نقول الوجود المعلول يقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث هو هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في الخارج صرفا قابل للعدم بل العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللايق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانا ان كل ما لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قولنا ان الموجودات باسرها اما جملة مركبة من اجزاء كل واحد منها ممكن اذ لا شيء منها بواجب لذاته لانه يكون الجملة افتقارها الى كل واحد منها ايضا ممكنا معلولة تفتقر الى علة موجودة خارجة عن تلك الجملة لاستحالة كون بعض الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزء منها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علته لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه ولا لم يكن هو بانفراده علة الجملة بل هو مع علة البعض الاخر وهذا خلاف المفروض فيثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها لزم تقدمه على نفسه وعلى علته وذلك باطل والعلة اما ان يكون هو نفس الاول او الثاني او الثالث او الرابع او الخارج المحض والكل باطل اما الاول فلانا نعلم ان المجموع وجود اخر سوى وجود الاجزاء فان كل وجود لا بد له من وحدة حقيقية ان العدد ايضا لا بد له من وحدة نوعية فان العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك الحيثية وعشريته انما هي بالقياس الى غيرها اعني الواحد فاذا لم يكن المجموع وجودا حقيقيا بل اعتباريا لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم كون الشيء الواحد بالشخص في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول حتى لقم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فمختار انها عينه فانا نتوقف على كون كل من الاجزاء لا يوجب التوقف على المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الاجزائي وان اريد بها الفاعل المستقل في التاثير فهو جزء اعني الواجب اقول كلا القولين زيف اما الاول

اصطلاحات العرفاء

اما الاول فلانه تام فسترد العلة بما يتوقف عليه الشئ وتضمها الى العلة الناقصة والتزام
كون احد القسمين عين المعلول كالتزام ما يتوقف عليه الشئ لا يتوقف عليه ذلك الشئ واما الثاني
فلان الفاعل المستجمع لشرايط التاثير الذي لا يتوقف تاثيره على انضمام امر اخر سواء كان ذلك الامر
الاخر مستندا اليه او الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته الى امر غير مستند
اليه بل ما يتوقف عليه تاثيره في شئ اما نفس ذاته او شئ يكون مستندا الى ذاته اما ابتداء او بواسطة
فان ريد بكون الواجب مستقلا في فاعليته المجموع المركب من الواجب في معلوله الواحد او الكثير
بالمعنى الاول فصحيح لانا بالقياس الى المعلول الاول دون الثواني لحاجتها الى الواجب في غيره وان ريد
به المعنى الثاني فهو مسلم لكن لا يكفي بصرافة وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام الخر الاخر
اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي هي غيره وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المعقد قد يؤخذ
مجملا وقد يؤخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار
الثاني كثير واللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم
دار ضيق وهم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب في معلوله اذا اخذ معا
فهو معلول واذا اخذ لا معا بل متعددا فهو علة فان نقل الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا ممكن
يحتاج الى علة فلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لانه ممكن ولا نه واجب بل اثنان احدهما واجب
بالذات والاخر ممكن في ترديد نظر اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات
بانه ملتفت الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل والمفصل
تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شئ لا يدخل في الاخر فلا يمكن كون احدهما موجودا محتاجا
الى العلة دون الاخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية والتفاوت في المثال المذكور ليس
بحسب الاجمال والتفصيل بل انما يجب الكل المجموعي والكل الافرادي اذا كان المحمول في القضية
والا كان الاختلاف راجعا الى المحمول وان فرض الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ
مجملا او مفصلا ليسعهم الدار على وجه البدلية لا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات
القابلة لصورة ووحدة طبيعية وجودا بها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجدة في نفس
الامر فالمجموع من الواجب في الممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجدية ثالثة غير موجدية الواجب

وموجدية

وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها الى علة البحث الثاني هو انا ان جملة الموجودات باسرها موجود
محتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزءها ومنشأ ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا
بيان ذلك انه اذا توقف (أ) على ب و (ب) على ج و (ج) على (أ) كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة
الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزئه وهو ما فوق الى غير النهاية علة له فيجوز في سلسلة
الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة الجملة جزءها وهو مجموع الاجزاء
الى كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض فلا يرد في الدليل الذكور
من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول الاصوب ان يقرر كلام المصنف بهذا الوجه
وهو انه ان لم يكن في الوجود موجود واجب بالذات لكانت الوجودات باسرها سواء كانت غير متناهية
بان يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها
بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شئ منها مستندا الى سبب في ذلك لان
سبب الممكن اما ان يجب بوجوده ولم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا تحقق وجودات الممكنات متناهية
او غير متناهية بحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اردت بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي فهو
لا ينافي وجوبه بالغير ووجوده وان اردت به جواز العدم في نفس الامر فهو غير مسلم لان كل واحد من
الممكنات المتسلسلة فرضنا وجوب وجوده بعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني قوله كل واحد
وجب بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة تدور مع الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية
فهي مما لا يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائها مع انتفائها وان لم يجز انتفاؤه مع تحققها ومع
امتناع انتفاء عدم المعلول جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانتفاءات عدم فرض من عدم الكل وهذا
طور من العدم لا يحصل استنادا عن الا بدخول الواجب بالذات في سلسلة الاستناد ومن الاستدلالات
التي لا تبقى على ابطال التسلسل في هذا المطلب على ما قرره بعض اهل الحق يقول لو كان الوجودات
منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق وجود ما يتوقف على هذا الغير على ايجاد ما لان وجود
الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق وجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد
انتهى ما اعترض عليه بان لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف وجود معين
على وجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكر ان تحقق ايجاد شئ هو توقف على وجود موجود من الموجودات

وكل

وكل موجود معين يتوقف على وجود علة المفتقر عليه فاللازم هو التام لا الآخر وجاب عن ذلك
بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتة فلا محالة يتاخر وجوده من حيث يتميز
وجود المعروض المنعوت تاخرا ذاتيا لا من حيث خصوص كون هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة الوجود
الامكانى من حيث كونه موجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها كذلك لا لاجل كونه
هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيتين فى شئ من الطرفين فالاحتياج دايرا والدور لازم بين
الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده ادام الله علوه ومجده اقول ولى فيه نظر وهو ان احكام الوحدة
العددية فلا يثبت للوحدة الابهامية فان تضاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم
وحدة الموضوع ووحدة عددية تخلافا واتصافه بالشخصية كزيد مثلا بهما فلقايل ان يقول الاحتياج
الدايرين الطبيعتين فى صورة التم بان يكون كل واحد من افراد احديهما من حيث هويته مفتقرا الى فرد
من الاخرى كالمدد بالعكس غير مستنكر كقول القوم اذا تغيبت بدا وان بدا غيبنى ويظهر هذا البحث مما
ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى مصارع الحكماء يراد اعليهم فى قدم العالم وهو قوله اعلم ان الدور
فى النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والثمر انما تقطع اذا عينت الابتداء من احد الطرفين
والوقوف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر اولوية وذلك يؤدى
الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والبدء فى الانتحاص الانسانية بالاكمل
اولى قال المحقق الطوسى فى مصارع المصارع فى الجواب حسبك بالعلماء انما يسال عنه العوام و
الصبيان فانه لين بعد الا فى اللفظ ان الشئ اذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده الى مثل ذلك
الشئ لا يكون موجودا بل لا يحصلا بل يهما يتسلسلان والتم ان استحال وجبان يكون لابد
عندنا فيهما اشتباه الدور بالتم على المصارع ولبئس شعر ما هذه الاولوية فى جعل الشخص صلة
وفى النطفة ان لم يكن يقر فى الكتب الالهية خلق ادم عليه السلام واذا كان المبدا الاكمل اولى فلم يخلق
الناس اولا عقلا كما ملين والانجار اولا مثمرة كاملة ثم ردوا الى النطف والحبوب انتهى ثم اقول يمكن
دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بلتما اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شئ من
الايجاد لزم احتياج جميع الوجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وذلك اذا ثبت احتياج
كل واحد من احاد الايجاد على شئ من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات اليه بالبيان المذكور فاذا ثبت

الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اى يكون جميع افراد كل منهما محتاجا الى شئ منهما شيئا مفتقرا
الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لامحة وبما ذكرناه يمكن تتميم دليل اخر له قدس سره فى هذا المسلك
وهو قوله ليس الموجود المطلق من حيث هو موجود مبدا والا لزم تقدم الشئ على نفسه وبذلك يثبت
وجود الواجب الذات كما لا يخفى بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عايد فيه ايضا كما مر سواء وجوابا
واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب تم
من غير اخذهم فى الاستدلال الامكان ما سواه او الحدوث فى الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة
كما هو طريقة الطبيعيين المشار اليها فى القران بقوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه هى التى اشير اليها فى قوله تعالى
اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وهم طايفة طريقتهم الاستدلال على ذات البارى تعالى بملاحظة
مفهوم الوجود وانه يقتضى فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتى على صفاته ثم بالنظر
الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد من العقول المجردة او الاتم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام
الفلكية والبسايط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان كل ذلك بملاحظة الخلق وفى من الزمان
حتى انهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم فى حق الله تعالى صفاته
وكلياته اعلا وغير هذا الاعتقاد الذى هم عليه ولا شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم
كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة كالاحكام والتغير
على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى هاتين المرتبتين من مراتب الانظار بعين الاعتبار
فانهما متعاكستان متقابلتان فالحكم للشاكله بعد ومن المعقول الى المحسوس والمتكلم الباحث بعد ومن
المحسوس الى المعقول وما قدروا حق قدره فصل فى ان وجود الواجب نفس حقيقته
انه لا هوية له تعالى سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الهوية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له هوية
هى الحيوان الناطق ووجود هو كونه فى الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زايدا على حقيقته
لامتناع الحرية المستلزمة للتركيب الموجب للوجود وذلك باطل كما يجيء ولو كان زايدا عليها لكان عارضا
لها لكونه وصفا تابعا لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات
المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون وجود الواجب مكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته

فلا بد لمن يؤثر ذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة الوجبية يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود
لان علة الموجدة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيدا للوجود
ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هذا خلف وان كان ذلك المؤثر غير تلك الحقيقة
يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اي الاحتياج على الواجب تعالى محال
وقد توقف في هذا الدليل بان اللازم من زيادة الوجود على ذات الواجب كون الوجود مفتقرا الى الغير
ولا يلزم منه جواز الانفكاك عنه او امكانه او امكانه واما كان في نفس الامر كما زعم بعضهم بل بالنظر الى نفس
ذلك الوجود ولئن سلمنا من ذلك اذ يجوز ان يكون العلة المقتضية للوجود هي الماهية من حيث هي هي كما انها
القابلة له ايضا فيسقط ما يلزم الماهية لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية
علة للوازمها بذاتها لا بالوجود هاهنا وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري
هذا الحاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص
واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات وتقدي التنزيل
والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يتحقق
كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ سبب الوجود ومفيده المخالف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ
العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا
يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة
الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات وانتصافها بلوازمها انما
يجب للماهية فقط لا كالجسم مع البياض قول كلام هذا المحرر يحتاج الى مزيد تتميم وتقرير لا تركان
واجبا عليه رد دفع النقض والمعارضة بالماهية القابلة للوجود فان الماهية الممكنة قابلة للوجود وكل
قابل لشيء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول له فيجب تقدمها على الوجود فيلزم تقدم الشيء
على نفسه فاجاب بعزل هذا كان جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل
والفاعل بحسب الخلو وعدمه غير جار في الوجود ولوازم الماهية فان خلو الماهية عن الوجود ممتنع
في نفس الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي فالاولى ان يقول كون القابل مطلقا اما
يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد تقرر الفرق بين القابلة العلة القابلة وقد مر ايضا في بحث

التلازم

التلازم وجوب تاخر المهية مع كونها قابلة للصورة عنها فكذلك المهية القابلة للوجود لا تقدم
لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لا يتجرد عن الوجود الا في نحو من انحاء ملاحظة العقل بان يحلل
العقل الموجود الى ماهية ووجود ويصفها به لا بان في ذلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها
ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظ
وحدها اي من غير ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار
عدمه فتصاف المهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد
فان الجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله
فيصح اتصافه بواحد منهما بخلاف المهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها امر مرتبة سابقة على وجودها
وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل المهية ووجودها امر واحد في الواقع بلا تقدم بينهما ولا
تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد ولوجودها وجود اخر وقد انتصفا فحصل بينهما شيء
من النسب المذكورة فقابلية المهية للوجود انما يتصور على ما صورناه واما فاعليته او غائيته او غيرهما
من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود المهية في نفس الامر فكيف يصح
في هذا النحو من الملاحظة هذا النحو من الوجود او المطلق الشامل له مع مراعاة فاعلة الغير في الاتصاف
قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية المهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود
حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبارها كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود
وبالاخر مخلوطة بغيره متصفة بهذا غاية ما يفهم من عباراتهم في هذا الموضع وبعض الفقرات بفضل
الله ونرحمته سندوحته عن هذا التخشم حيث حققوا وقرروا في كتبهم ان الوجودات الممكنة مراتب متفاوتة
بحسب التقدم والتاخر والكمال والنقصان ووجود كل مهية عين تلك المهية بمعنى ان الموجود هو الماهية
والمهية متحدة معه نحوا من الاتحاد وجميع الوجودات ظلال واشراقات الوجود الواجبي القائم بذاته
ولا وجود للمهية اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انما اعتبارات كلية يعتبرها العقل بحسب الوجودات
فكل مرتبة من الوجودات تفوت كلية حقيقية او وسمية وسمها بالمهيات والعوارض بلا وصول راجعة
من الوجود اليها ولا تعلق لجعل بها كما عليه اكابر الصوفية والموحدون وبالجملة مما يحتاج الى مجال
اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية ايضا

في الشاني فيما افاده صاحب التلويحات

لا يحتاج الى ما تجشموه حيث قرران الوجود في الممكن نفس ثبوت المهية لا ثبوت شئ للمهية فلم
هناك ثبوت شئ لشئ حتى تجري فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال فالوجود الذي
هي الجسم هو موجود دون الجسم كالبياض والجسم في كون ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم
انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين في هذه العبارة واستدلوا بها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على ان
الوجود كون امر امصدريا لا يتحقق الا في الخارج مع انهم يعلمون ان كل حقيقة كل شئ هي نحو وجود
الخاص به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين المهية والوجود من باب التوسع
او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الكائن بين المهية وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود
من قبيل اتصاف البسيط بالذات تعالى والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة توهموا ان مخصص
القاعدة الكلية الفرعية وتارة يتفطنون عنها الى الاستلزام قائلين ان قاعدة الاستلزام لا يجري
في اتصاف المهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا يضر في اتصافها باللوازم المطلقة التي لا تقدم للمهية
عليها بالوجود بل بنحو آخر من التقدم وهو تقدم يجب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما في الاجزاء
المهية من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين او
عقليتين ومن البراهين على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصل الذهن وجود
عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شئ منها موجودا فالكلي لجزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة
الامانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كل بقي الامكان بعد واذا كان هذا
الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية ممكن وجود جزئي آخر لها الذاتها اذ لو
امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجبا بامتناع الوجود باعتبار مهيته وهذا خلف غاية ما في الباب ان يمتنع
لسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا في نفسه وهذا خلف فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء
الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود والصرف البحت الذي لا يشوبه شئ من خصوص
وعموم هذا كلامه نور الله سره ولا يراد عليه انه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود
ومعروض له يكون ذلك المعروض جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع
اذ المقصود ان الوجود غير زايد هو نفس حقيقة الواجب عند فرض بان كلامه مبني على ان تشخص الشئ
في الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني وما وقع في كل منا بفصله الذهن الى المعروض

ويعارض

وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كلية لامحة وكل ما المهية فيض تصورها الا بان يكون لها
جزئيات غير متناهية لعدم المانع خارجي فحاصل البرهان انه لو كان الوجود والامكان والامتناع من لوازم
المهيات فالواجب لو كان ذا مهية فجزئيات تلك المهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا
لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا او لوقع الكل وكلاهما باطل ولا
ممكنة والا لكان هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف فاذن ان كان في الوجود واجب
بالذات فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته وما اشنع ما اورد عليه بعض الاعلام من
الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية
افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع ولن جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم
عدم التناهي فهو بمعنى لا يفقد بطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغايته
ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقايل ان يمنع بطلان هذا قايلا ان دلايل بطلان التسلسل
لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا متر
فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي لكونه
معتبرا من المراتب اصلا الا بسبب وعلة فاذا قطع النظر عن الاسباب الخارجة عن نفس المهية لا ثاني عند
العقل ان يكون لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في بطلان القسم
في الواجبات علة بالكان الا بقيا مترتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه
اذا كان للواجب تعالى مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب
والامكان والامتناع من لوازم المهيات فاذا وجب فرد من مهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة
وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فقول تلك الافراد المفروضة لم يكن واجبة والا لما علمت
ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا
ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود للزم كونه خلوا عن اللوازم الثلاث وهو محال
اقول ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب الماخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان
زايدا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا قد علمت
ان كل ما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هي هي فلو امتنع شئ عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع

الامكان

الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهده من حدوث الغيريات وزوالها فاصح وقوع الامكان
على مقولها فلو دخل الوجوب تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب
الوجود بالذات هذا خلف وبكل ما له ماهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا
كما عرفت ولا عرضا لقيام العرض بغيره فلا يكون له ماهية غير الوجود وقد مثل بعض سادة المعلماء
مراتب الموجودات في الموجودية بحسب الاحتمال العقلي في اول الامر بمراتب المضيئ في كونه مضيئا فان
من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد وهي ما يغايرها بالغير كالممكنات عند المعتزلة و
المتأخرين ولا شك في امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات او الوقوع فضلا عن امكان تصوره
الانفكاك فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضاها بحيث
يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور
ممكن لكن المتصور مستحيل ومنها ما له ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا
عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء ولا بد من مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على
هذه الثلاثة وعليك الفرق بينهما بحسب العلو والدنو وكل مراتب المضيئ اذ منه مضيئ بالغير
كوجه الارض والقمر المستضيء بمقابله ومنه ما هو مضيئ بالذات بضوء هو غيره ومقتض له
اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه ومنه ما هو مضيئ بالذات بضوء هو عينه
كضوء الشمس لو كان متجوهرا قائما بنفسه فان للمضيئ ما يحصل له الظهور الا ما يقوم به الضوء كما بينهم
اهل اللغة الا ان يعني بالقيام ما هو اعم من المجازي والحقيقي فهي الاولى مضيئ وضوء مقتض له
وفي الثاني الثنايان وفي الثالث الثالث ولا شك ان اعلى مراتب الوجود هو مذهب الحكماء في واجب
الوجود عز مجده وما قال بعض الموحدين من المتألهين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب
قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها فضل فيه انتهى طوى ذكره
طور العقل اقول الذي لا علم من الفقراء من عنده ان فهم هذا المعنى من اطوار العقل وقد اثبته واقام
البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم

فصل في ان وجوب الوجود نفس ذاته في هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده
نفس حقيقته المقدسة وثانيهما ان تشخصه بعينه تشخص لا المفهوم المصدري نفس ذاته اما الاول

الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زائدا على حقيقته لامتناع الحرية المستلزمة للتركيب لكان
عارضا لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر بسيطا منفصلا والا لكان
للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هذا خلف فلو احتاج الى المؤثر لكان هو والذات لا غير والعلم
بما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول لان وجود المعلول سبب لوجوب وجود العلة وذلك
الوجود المعتبر في ذات الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان كل واجب بالغير
ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا تناقض بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية
الوجود سؤالا وجوابا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته ان
حقيقته نوعية متخصصة بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر زائد على حقيقته سواء كان
نوعا منتشرا او محصورا في واحد او ما عداه كالعقل والشمس مثلا لكان معلولا لذاته بالبيان الذي
مر في وجوده ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا توجد المعلول لتوقف العلية على الوجود
وهو ساوق التعين بل متعينة ولا يرد النقض بالصور الجنسية في كونها من حيث نوعيتها وانواعها
علة للهيولى المتخصصة اذ الكلام في العلة المستقلة دون الشرائط والمعينات وعلة الهيولى كما سبق
مفارق مع مساعدة صورة ما له واعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا
بامر زائد كما علمت فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل او فصول لان الجنس مرارا
في ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والتغاير الجامع في القبيلين ان النوع لا يحتاج
الى المتشخص في قوام حقيقته وتقرر جهته بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل
في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له لكن ان المتشخص عرضي للنوع والعرضي لا دخل له في تقرر الهوية
بل كل منهما لا يتأصل ويكون بالقوة يحتاج في تحصل وجوده الى امر متخصص لذاته ومقوم لوجوده و
بالجملة صحيحة لا يتحاشى ان يحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود والا لكان المقسم
مقوما او الخارج داخلا وقد ثبت من قبل ان واجب الوجود ليس له ماهية الا صرف الوجود فكل ما فرض
مقوما لوجوده كالفصل والمتشخص يكون مقوما لسلخ حقيقة الوكان الوجود الصرف الذي هو نفس
حقيقة جنسا للاشياء كما توهمه بعض المتصوفة لكان الفصل مفيد المعنى الجنس وكذا لو كان حقيقة
متشخصة بتشخص زائد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى المتشخص وكلاهما باطل كما علمت

كتاب الشفاء

المقالة الثامنة

الفصل الاول

فصل في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم وجوب الوجود

فنقول الواجب تم هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن سائر الموجودات لا بامر فصلي او عرضي وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي وذا جنس له ولا فصل له فلا حد له واذا لا حد له ولا علة له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان متشاركان في المحدود والشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم به اما ان يكون اولا بانفسه وجودا او اعترافا بالجهل او استدلالا عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته ومهيته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه فهو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني بذي السبب هو وجود جميع الممكنات لا بحصول الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل الله ثم لو استدللنا عليه بوثيق القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي واجبا بالذات كما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا وان لم يكن ايضا برهانا لتضايفهما كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس وابله الاشارة في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو

فصل في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم وجوب الوجود لا يخفى ان نوعا منحصرا في شخص على ما توهم لفساده كما علمت ومجردا كونه تعالى متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة الشريك له في بادي النظر كما زعم بعض النظار حيث قال ان ما بهما من التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس المهية كان نوع تلك المهية منحصرا في شخصه بالضرورة انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود تتعين كل منها بنفس حقيقته فلا يتم ذلك من اقامة البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا عن حقيقة احدهما وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لانا بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود فلا نعيد هنا بحثا لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انما يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود فلا يكون اثر الموجود من حيث انه موجود واجبي في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا مناقاة

بين اثر الكمال في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو ان ذاته نفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر آخر ومن غير ملاحظة حيثية اخرى غير ذاته اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وكذلك الكلام في سائر صفاته وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد يعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقته في الاولى حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة بالموضوع حقيقية او اعتبارية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي اتصافها به تحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك ويجعلها بحيث يعرض عليه هذا الامر فهي بحد ذاتها ممكنة الوجود وبصيرورتها واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته مركبا من ممكن الوجود وواجب الوجود لذاته وكل مركب يحتاج الى غيره فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل واحد من الواجبين واجدها ممكنا لذاته هذا خلف فلن قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركب نحو ايران ذلك يوجب ان يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان واعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن نتمم جميعها بتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القايم بذاته الغير الغير بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يعرض الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوب وجوده يستفاد من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما تشبث به طبايع الاكثرين وسلك مسالكهم وصلك مما يجب الى ان يكونوا هو الذي سماه بعضهم باقتحام الشياطين لانه بهذه الشبهة العوصاء يصل الدفع والعقدة العسرة الحل وهي انهم لا يجوزون ان يكون هناك شيئان بسيطان مجهولا الكنه مختلفان بتمام المهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا عنهما مفهوما لا عرضا وذلك لانا نحث عن هذه الشبهة فنقول ان تلك الحقيقة اما ان يكون اثرا عبر عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات

الحقيقية كانت ومع اعتبار تلك الحيثية وكلا التقيدين محال أما الثاني فلما مر من أن كل ما لم يكن
ذاته مجرد حقيقة انتزاع الوجود فهو ممكن في ذاته وأما الأول فلان مصداق حمل مفهوم واجب الوجود
صدقه بالذات مع قطع النظر عن انه بحيثية كذا لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة متباينة بالذات
غير مشتركة في ذاتي أصلا على أن كل سليم الفطرة يحكم بأن الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة
بلا حيثية جامعة لا تكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت متماثلة من
جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما
بالعوارض المشخصة وكانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس
بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية وفي عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية
من جهة انتصافهما بالبياض وكانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى شيء واحد كالحكم
على ما عدا واجب الوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات
امرا عقليا انتزاعيا وكانت متفقة في امر يلحقها كالحكم عليها بالامكان لما ضرورة الوجود من الجميع
لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه المذكورة فلا يصور فيها ذلك ضرورة بل يقول لو نظر بالنظر
الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بديهة من الوجود بديهة او ادنا النظر والبحث الى ان حقيقته
وما يترتب هو منه مر قايم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص
ولا تعدد او كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر لبسا هذا الوجود فرقا
مباينة اصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه
صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا تتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت
فيه هو هو لا غير فهو صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله
انه لا اله الا هو وعلى موجوديته الممكنات به كما في قوله تعالى أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
اقول ولله تعالى الحمد وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى لما كان يتكمل الدين
الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الوجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا
للواجبية وطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا
الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا

والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه
فح نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا واجبا بجميع الحيثيات التعليلية وعلى جميع
الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداق حمل الوجود
والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل وعاد ما
لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن هو في ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيحتمل
حينئذ في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب
وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واجبا حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الحيثيات لا ما فهموه كما سيجيء في الفصل الثاني لهذا الفصل فاذا تمهدت
هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى ذاته
في غيره يكون متر تحا عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية
لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما للاخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق
في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية الواجب بهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة
من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للاخر ولا مبتغا ومتر تحا عنه فيكون كل واحد
منهما عادما لتلك المرتبة كما لا يخفى فاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول الذاتي او ممكنة فاقدة لكل
منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد
شيء فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب يجب
ان يكون من فرط التحصل جامعا لجميع التشأت الوجودية والحيثيات الكمالية التي يحسب الوجود
بما هو وجود فلا يمكن في الوجود بل ذاته بذاته بحيث ان يكون متضمنا لجميع الكمالات ومنبع
كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن القاصرين لابتنائه على كبريات الاصول
الفلسفية والمقدمات المطولة لكنه عند من رياضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين

فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

هذه العبارة مورودة من العلماء والحق
ان معناها ما بينا لك عليه في الفصل السابق وهو ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية بمعنى
ان كل ما يمكن له الامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله اي ليس له حالة منتظرة

فان ذلك اصل يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب ودون هذا التحقيقه في المفارقات عن المادة
مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم الا بتوسط الحركة الدورية المادة
المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والا وضاع
الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية هذا خلف
والدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما لا من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاتها وانما
قلنا ان ذاته كافية فيما لا من الصفات لانها لو لم يكن كافية لكان شئ من صفاته من غيره بالضرورة
فيكون حصول ذلك الغير وجوده علة لوجود تلك الصفة في ذات الواجب تعالى وغيبته اى
عدم ذلك الغير علة لعدمها اى لعدم تلك الصفة في ذاته تعالى وذلك لان وجود العلة علة
لوجود المعلول وعدمها العدم والا لو كان كذلك اى لو كان وجود تلك الصفة معللا بالحضور ذلك
الغير وعدمها معللا بالغيبة لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي هي بلا شرط يجب لها الوجود
لانها ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان اى الوجوب مع وجود تلك الصفة
لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان
الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار
غيبة الغير فاذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب واجبا لذاته لان الواجب لذاته عبارة
عن موجود اذا اعتبر من حيث هو هو مع قطع النظر عن ما سواه وجب الوجود وحينئذ لم يكن كذلك
وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من الدليل ان يكون وجود الصفة وعدمها بالغير
لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانا ان اردنا باعتبار الذات من حيث
هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم
ذلك الامر وان اردنا باعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة
لكن بطلان التالي ثم فان اعتبار الذات مع عدم الشرط بين على الفرض المذكور وهو المحال لجاز
ان يستلزم المحال وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والاولى ان يقرر الدليل هكذا الذات
اعتبرت ذات الواجب من حيث هي هي بلا شرط اى مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما
فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن علته

العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال بعين ما ذكرنا ولا يخفى ان وجوب الذات يخلو
عن نفس الامر عن هذين الامرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات
ايضا محالا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو المطلوب فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم
كذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالغيب بجر بان الدليل فيها فيلزم ان يكون واجب الحصول تعالى
يجب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها
له تعالى لتوقفها على امور مغايرة للذات متغيرة متجددة والتزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس
في الهيات الشفا حيث قال ولا بد الى ان يكون ذاته ما خوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث
هي علة لوجود زيد لم تستوجب وجود بل من حيث ذاتها فقول تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي
تقديم جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى منها حقيقية كالبارئية كالقدرة والعلم ونظائرهما وهي
اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدئية والقابلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته
متاخرة عنه وعن ما اضيفت بها اليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى
ليس علوه وبجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل كونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وهو انما
هو كذا بنفس ذاته علوه وبجده لا يكون الا بذاته لا بغيره ومنها سلبية محضة كالقدوسية
والفردية واشباههما والاضافة بها يرجع الى سلب الاضافة بصفات النقص وكما ان صفاته
الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون بينها خلاف لاجب الالتهيئة بل جميعها يرجع الى معنى واحد
وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته مع كمال فرديته وبساطته يستحق هذه الاسماء
لا بامر اخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله جوده كله لا ان شيئا منه
علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر
في صفاته الحقيقية فكذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر معناها ولا تختلف بكثرتها
وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت باسمائها واختلفت بكثرتها
ترجع الى معنى واحد واضافة واحدة هي قوة بحته لايجابه للاشياء فبدئيتها هي بعينها ذاريته
ولطفه ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها والا لاتى تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها

منبعثة عن ذاته والسلوب ايضا بربع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة
الاشراق والمحقق الشهرزوري في كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب الدين نور سره
ومما يجب ان تعلم وتحقق انه لا يجوز ان تلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلافا حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة وهي البدائية تصح جمع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما والاسلوب
فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية و
المرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه و
ان كانت السلوب لا تكثر عن كل حال انتهى فثبت ان اضافة تعالى الى الاشياء اضافة واحدة
بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما اسبقناه من الكلام الذي شهدت به عقول الاعلام من الكرام
فنقول ان ذاته تعالى لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها
متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة مخصصة بها لانها هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات
انما تلزم التعلق الى امر كلي كمخلوق ومرزوق كلي بالذات دالي الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر
الكلي بالعرض فالذات الواجب وان كانت غير كافية ابدا في حصول الصفة الاضافية بل يتوقف
على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات
او بواسطة معلوله بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى واجبة
بسببه فمن حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها
في حدود انفسها لا يتعلق بها اضافة البدائية والخالقية وغيرهما فانها بالحقيقة هذه الصفات التنبيهية
لا تحصل الا به تعالى الا ان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو
اثر من آثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق اضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه
حاصلا من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه وذلك الغير سواء كان دائما
او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف في بحسبها انها في حدود
انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا لا في ذاته تعالى ولا في صفاته والحاصل ان صفاته تعالى
الاضافية وان كانت زايدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا ايضا بتغير ذاته تعالى
لاجلها لانها لا تختلف بحسب عيانها في انفسها حتى توجب تكثرا عبارات واختلافات حيثيات

في ذات

نفسير آية الدخان للشيخ

قال الشيخ

٢٩٦

الكرامة بالمعنة

ليكون على الشخوص الحاصلة من المادة وهو الوقت الذي
فلا تكون المادة ولا الصورة الحالة فيها
هنالك معاندة اصلا لا من المادة ولا من الصورة
وتكون مطيعة معينة بها على الايجاد
منها ما هو صورة لقبول صورة اخرى
الصورة الحالة فيها
الهادة الارض على الاطلاق
ليكون الطبع عائدا الى الحالة الاولى
عقب ذلك تكرر الوقوع على الكرة
الارض لا تقبل الماء بل تمنعه
انبا الكرة على الكرة
وهو بيان ذلك

واجرى جميع جهات

في ذات الاول تعالى كما ذكرنا والتعددات والتجددات انما تعتبر فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة
بها المتعددة او المتجددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات
الاحدية الواجبية المتعالية فليست الا واحدة منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب واحد
جملي يتضمن سائر الانتسابات وانها عامة مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا على حسب ترتب مظاهرها
ومسبباتها فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته
وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من العلماء ان نسبة الاول الى الثاني تام جميع النسب
واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها التجددية المقدرة في انفسها وبقياس بعضها الى بعض
فلا توجب تغيرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذات الواجب في درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم
بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق للمسجونين في سجن الزمان المطرودين في كوة
المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس
عند ربك صباح ولا مساء يعني ان نسبة ربك المنزه عن وصمة التغير والتجدد الى جملة التغيرات
والمتجددات نسبة واحدة وهيئة قيومية غير زمانية ومن ههنا يظهر لك معنى كلام الشيخ
في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس هناك التنزل فاذا كان شيء لم يكن
في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة
حدث فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا تحدث
وقتا وتمتنع وقتا ولا تكون هناك كما تكون عندنا **فصل** في ان الواجب لذاته لا شبيه له في
الممكنات في وجوده اختلفت كلمة ارباب الافكار واصحاب الانظار في ان موجودية الاشياء
بماذا فذهب بعض الاجلاء من الكرام الى ان موجودية كل شيء انما هي بمفهوم الموجود اتحادا
ذاتيا كما في الواجب تعالى عرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل
فيه المبدأ ولا الموضوع لا عاما ولا خاصا بل يحكي عنه في العارية بهست وليس الموجود عنده
قيام الماهيات الممكنة ولا نفسه كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف شيء من الاشياء بالوجود
عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح به في بعض تعاليقه على كتاب التجريد وذهب

ابو الحسن

في

ابو الحسن الاشعري واعلم ان وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان
هو معنى الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في لغة العرب يكاد يكون مترادفا في سائر اللغات تشترك بين
معاني لا تكاد تنحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قايم بالماهية في الواجب والممكن جميعا
الا ما شذ عنهم والمشهور من مذهب الحكماء المشائين ان تركب الماهية انما هو في الممكنات واما في الواجب فهو
نفسه عندهم عين ذاته تعالى بمعنى ان حقيقته وجود خاص قايم بذاته من غير افتقار الى فاعل يوجده
او محل يقوم به وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في الوجود
المطلق ويعبر عنه بالوجود البحت والوجود البسيط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية اصلا وحين لم يتمش
عليهم بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام
اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قايم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود
المطلق وغيره من العوارض والاشياء ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما ان
كون الشيء اخص من مطلق الماهية او الشيئية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض
والوجودات عندهم حقايق متخالفة متكثرة لا مجرد عوارض لاضافة الى الماهيات ليكون تعددها
بحسب الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام
الشيء فهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من الاخرين
ان الوجود امر اعتباري انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا للشيء في الموجودات حقيقة نعم يصدق
حمله على الواجب تعم ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيثية ومجعول فالمحمول في الجميع
زائد يجب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء لانتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة
من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه
وطايفة اخرى ذهبوا الى ان وجود ما تعم انما هي بكونه وجودا خاصا ووجوديته حقيقيا تمتنع
بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات
بواسطة تكثر الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل موجود
واذا نسب الى الفرس فوجود آخر وهكذا معنى قولنا الواجب وجوده انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس
او غيره موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمر بمنزلة قولنا الذي يفيد الوجود

عمر وفهوم الموجود حينئذ لهم من الوجود القايم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه سواء لا بد
كان صدق المشتق لا بانيا في قيام مبدء الاشتقاق بذاته الذي مرجعه سلب القيام بالغير ولا كون
ما صدق عليه امرا منسوبا الى المبدء لا معروضا له بوحدة منه الوجود على ان اشتراط الاتحاد اللغويين و
ارباب المعاني الاخيرة في تصحيح الحمل بعيد والعقلية دفعا ايضا كون المشتق من المعقولات الثانية
والمفهوم من العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة متحصلة مجهولة
الكنه وثانوية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس الى الامور وبنى هذا المذهب على ان واجب
المتألهين من الحكماء وهو ظهر رضي عندي لما يبتنيه في موضعه ومما يفهم من اواخر كتاب التلويحات
لصاحب الاشراق هو ان وجود الجرم سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالجرم
عنده على هذا الراي وجودات محضة قايمة بذواتها بدليل الاخ لو لا على كون جهة النفس
الانسانية هي الوجود ثم حكم على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك بقوله وان كان
ذاتي على هذه البساطة فالعقول اولى ثم ان الذاهب على السنة طايفة من المتصوفة ان حقيقة
الواجب هو الوجود المطلق متمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما او هو ذا امر لا ماهية
موجودة بالوجود او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا
وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج
المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاع اعتبار تقاعد كل وجود ولا يخفى ان هذا القول بالتمام
يرجع في الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات وان كل موجود حتى الاشياء الخسيسة
واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الا ان الوجود المطلق ومفهوم كلي عقلي لا تحقق له الا
في الذهن ولا شك ان تكثر الوجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام
باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر
هو اليه في تقومه في العقل واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاع اعتبار تقاعد
كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشأها عدم التمييز
بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم للذات وهو ممنوع
بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كما ان اللوازم العقلية للواجب

مثل التشخيص والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها لا يتبع لذاته لامتناع اتصاف الشئ
بنقيضه لا نا نقول المنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم
لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام
معدوم وما ادى اليه نظر بعد الاطلاع الدقيقة والانكار العميقة والرياضات العقلية و
المجاهدات الشرعية هو ان موجودية كل شئ كما اشرنا اليه سابقا انما هي بكونه عين حقيقته
في الواقع فان الوجود مفهوما وهو من المفهومات الاعتبارية ومعقولات الثانوية والحقيقة
وذات بل الحقيقة في كل شئ هو نحو وجوده الخاص به ولكيت الوجودات الخاصة موراد هيئة
كما لا يشاركون ولا التفاوت بينها انما يكون بالذات كما يقوله المشاؤن بل بالشدة والضعف
والكمال والنقص فوجود كل شئ عين حقيقته في الواقع سواء كان الموجود بحيث لا يمكن للعقل تحليله
الى بهيئة ووجود كالواجب والممكن كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود في كل شئ وهو اولى
بان يكون ذا حقيقة من ذلك الشئ كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض له البياض وكما
ان المضاف الحقيقة هو الاضافة وغيرها مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود
بالذات والمهيات موجودة بالعرض وبرهان ذلك مذكور في الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان
من الظاهر ان المصنف اختار مذهب المشائين القائلين بعروض الوجودات للمهيات الممكنة مع كونها
متخالفة الحقايق ومخالفة الوجود الواجبي القائم بذاته لا بهيئة من المهيات فلزمه ان يبطل كون الوجود
بمعنى واحد نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال لانه اي الواجب
لو كان مشاركا للممكنات في وجوده فالوجود اي طبيعة النوعية من حيث هي هو اما ان يجب له التجرد عن العروض
للمهية او اللا تجرد والعروض لها او لا يجب لشئ منهما اي من التجرد والعرض للمهية واقسام الثاني باطل
باطل فكذا المقدم واشار الى بطلان كل منهما فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات
مجردا غير عارض للمهيات لامتناع تخلف اللوازم مع اتحاد الملزوم وهو محال اي عدم عروض الوجود
للمهيات الممكنة محال لانا نعقل مهية الممكن مثل المسبع اي الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية او غير
المحاط بسبعة خطوط متقاطعة وكان المراد هو الاول مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده
اي وجود الممكن كالمسبع وغيره من المهيات نفس حقيقته لكان الشئ الواحد معلوما ومشكوكا فيه

في حالة واحدة وهو محال لا يخفى ان الشك في مقابل التصديق لا في مقابل التصور لاستلزامه كذا
التضعف في قوة قياس اقتراني من الشكل الثاني فعلى هذا لا تكرار الوسط اذ حاصل ان المسبع
متصور ووجوده غير متصور فبعض المتصور غير متصور اويقال
انا نحكم على المسبع بانه مسبع ونشك في وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشك
فيه ضرورة ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري وايضا الحمل في الاول غير مفيد وفي الثاني مفيد فلا
يكون الوجود نفس الحقيقة قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت المهية معقولة بالكنه
اقول ليس بشئ لان المسبع وغيره من الاشكال مهياتها مؤلفة من الابعاد والاقدار والاوزان
والاضلاع وهذه كلها امور وجودية معلومة بادنى التفات من النفس وكذا القول في كثير من
المهيات التي يحصل صورها في العقل بالنظر الى البدن مع الشك في وجودها كيف وكل صورة
حاصلة من الشئ في الذهن فهي بنفسها معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها لشئ آخر فذلك الشئ و
ان كان معلوما بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا
الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا الشئ من الاشياء سواء كان
بالكنه او بالوجه يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة هوية من المهيات حاصلة عندنا
بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك في وجودها او الذهول عنه لكن يرد على الدليل المذكور
انه اثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي وانه غير جايز واجب عنه بان المطلوب ههنا رفع الايجاب الكلي
وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئي كاف في هذا المقصود لان
المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك شيئا من الممكنات في الوجود وهذا يتم بثبوت لو ثبت
عروض الوجود في الممكنات كلها وبالمثال الجزئي لا يثبت هذه المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم
وان لم يظهر من عبارة المصنف هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات
بالتواطؤ وهذا يثبت بالمثال الجزئي هكذا قيل وفيه ما فيه وتما يجب ان يعلم ان هذا الدليل لد
امتناله لا يدل على زيادة الوجود المطلق للمهيات بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجي بيان
ذلك ان نحو موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها فان تصور الشئ الخارجي
لا يمكن الا بحصول مهيته في الذهن من دون وجود له بتصور وجوده الخارجي ونحو موجوديته

واتصافها بالوجود الخارجی لزم منه ان یکون الشیء من حیث انه موجود فی الخارج موجودا فی الذهن ولزم ایضا ان یترتب علی الشیء فی الذهن اثاره واحکامه الخارجیة من الحرکة والسکون والحرارة والبیوسة والنعومة وغیرها وکلاهما ممتنع فحوّل لوا ریدیا المهیة التی حکم بانها معقولة بالکنه المهیة الخارجیة نغیر مسلم انها معقولة بالکنه وان اریدیها المهیة الحاصلة فی الذهن او المطلق فسلم انها معقولة بالکنه لکن قولهم مع الشک فی وجودها او العلم عنه غیر تام ان اریدیه اعم من الوجود الذهنی والخارجی وتم ان اریدیه (الخارجی) فیلزم منه زیادة وجود الخارجی للمهیة العقلیة لازیادة المهیة الخارجیة ولازیادة الوجود المطلق المهیة المطلقة علی ان معنی کون المهیة موجودة فی الخارج عندنا هو انتزاعها من وجود خارجی وفهمها عنه وحملها علیه حملا بالذات او بالعرض کما علمت من طریقتنا وان وجب للوجود ای بحسب طبیعة النوعیة اللا تجرد وعدم العروض للمهیة لما کان وجود الباری مجردا اذ مقتضی الطبیعة النوعیة لا یختلف ولا یتخلف هذا خلف ای اللازم فی وجود الباری تعالی ممتنع لما ثبت بالبرهان ان وجوده ذاتی ولیس فیه وراء الوجود شیء یعرض له الوجود والا لکان فیه جهة امکانیة وهو محال وان لم یجب لذاته للوجود من حیث حقیقته وذاتی شیء منهما کان کل منهما ای من التجرد واللا تجرد له ممکنا فیکون واحد منهما لامکانه وهو لازم له معلولا لعلة فیلزم افتقار الواجب فی تجرده الی الغیر فلا یکون ذاته کافیة بما له من الصفات هذا خلف بالبرهان السابق فاذا وجود الواجب غیر مشارک لوجود الممکنات بل مباین لوجودها مع اشتراک الجمیع فی مطلق الوجود العام المقول علیهما قولا عرضیا الا ان هذا الدلیل یوقف تمامه علی ان الطبیعة النوعیة لا تختلف بالکمال والنقص والشدة والضعف والقیام بالذات والحلول فی الغیر ولیس لهم برهان علی ذلک وغایة ما ذکروه فی نفی الشدة والضعف والزیادة والنقصان فی الذاتیات هی ان الاشد والازید اما ان یشتمل علی شیء لیس فی الاضعف والانقص او لا وعلی الثانی لا یکون بینهما فرق وعلی الاول اما ان یکون ذلک الشیء معتبرا فی المهیة او لا وعلی الاول لا یکون الاضعف من تلک المهیة ضرورة انتفاء المهیة بانتفاء جزئها وعلی الثانی لا یکون فی الذاتی بل فی الخارج وهو خلاف المفروض وذلک فاسد بوجوه

الاول انه مصادرة علی المطلوب اذ الکلام فی ان التفاوت بین شیئین قد یکون بنفس ما وقع به التفاوت

بینهما لا بما یزید علیه ولا بما یدخل فیه والحاصل ان المشهور عند الجمهور ان کل متمایزین فی الوجود او العقل متمایزهما وغیرهما اما تمام مهیتهما او شیء من جملة مهیة کل منهما کالفصل بعد الاشتراک فی جزء اخر کالجنس او بامور عرضیة بعد اتفاقهما فی تمام الحقیقة المشترکة بینهما وههنا نحو اخر وهو الامتیاز ذهبت الیه فلاسفة الاشراق وهو الافتراق بکمال ونقص وقوة وضعف فی نفس المهیة بما هی هی بان یکون نفس المهیة مختلفة المراتب بالتمامیة عدمها ولها عرض بالقیاس الی مراتب نفسها وورائها من العرض بالقیاس الی افرادها المتضمنة لها ولغیرها من الفصول واللواحق والدلیل المذکور لا یتم هذا الاحتمال الذی هو محل الخلاف

الثانی انه منقوض بالعارض وما ذکرنی دفع النقض فی بعض الحواشی للتجرید غیر تام لم کما یظهر لمن راجعه

الثالث انه معارض بالخط المستقیم الطویل والقصیر فان التفاوت بینهما بنفس الخط الذی هو واحد نوعی بالاتفاق

الرابع ان الاختلاف بین السواد الشدید (هذا عند البرهان مع تجویز کون الشدة مختصة)
والضعیف لیس بامر خارج عن السواد وهو ظاهر فهو اما بفصل او بغیر السواد به المشترکة الاول باطل فتعین الثانی وهو المطلوب ببیان بطلان الاول ان الفصل الذی یمیز احدهما عن الاخر لیس بمقوم لمهیة السواد المشترک علی تقدیر جنسیه والا لم یکن ممیزا لها کما علمت من ان الفصل عرضی لمهیة الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقیاس الی مهیة الجنس کحال سائر العرضیات فاذا کان التمامیة والشدة فی السواد من جهة الفصل الذی معناه غیر معنی السواد فیکون التفاوت بینهما وراء السواد وقد فرض فیه هذا هف قبل ان الذی یقال بالتفاوت علی الافراد هو العرض المحمول کالاسود علی معروضات مبدا الاشتقاق (وهی ای السواد) انجسام فی مثالنا هذا لاجل اشتمال بعضها علی فرد من افراد المبدا لزمانیة فی حد فرد یشترک الغیر المشترکة وبعض اخر علی فرد منها لیس کذلک یجب نفس فردیته ایضا من دون التفاوت بین افراد المبدا بالقیاس الی المفهوم المشترک بینهما فطبیعة السواد علی التواطؤ الصرف فی افرادها البیض والضعیفة مطلقا وانما المشکک مفهوم الاسود علی معروضی الفردین المختلفتین شدة وضعفا فی حد هویتهما الفردیتین وفصول السواد وان کانت موجبة لها بحسب (یجب بحسب) الطبیعة النوعیة الشدید (الشدة) او الضعیف (الضعف) من الافراد المشترکة (المشترک) فی حد ذاتها لکن لا یجب (لا یوجب) تحققها فی کل فرد فرد بل یجوز ان یتحقق فی بعض الافراد دون بعض

لا يوجب ان يكون تفاوتا فى غير معنى السواد قلنا ان القول بان التشديد من السواد و
الضعف فيه ليس بينهما تفاضل فى السوادية ولا اختلاف حمل السواد عليهما يوجب بل التفاوت
انما هو بين الجسم من المعروضين لهما فيه لا غير بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف
الذى بين المبدء بن موجبا لاختلاف المشتق على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف
مقتضيا لاختلاف صدق المبدأ على الفردين فان قلت ان ذات الشئ وحقيقته ان كانت تتم
الكاملة فالمتوسط والناقص ليسا ذاتيه حقيقة وكذا اذا كانت كلها من المتوسط والناقص
فالباقيان ليسا من الحقيقة بعينها قلنا ان ما لا يحتمل التعيم والتفاوت انما هى الوحدة العددية
واما الوحدة المعنوية فللمخصم ان يقول هى الجامعة للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط
فان تلك الكلى الطبيعى موجود عندهم فى الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلثة موجود
فى الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك والكلية له انما هو الذهن فما بقى عند العقل بعد
تجريده عن الزوايد والمتخصصات اما ان يكون مطابقا للكامل او الناقص او المتوسط وعلى اى تقدير
فانما يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقى من المراتب مستفادة
الى امر خارج عن الطبيعة المشترك وهو المراد فلك الكلى الطبيعى على الوجه الذى تصورته انما
يتحقق فى المتواطى من الذاتيات دون المشكك فان المهية التى اذا جردت عن الزوايد تبقى
غير متفاوتة متحصرة فى المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسئلة فان كل
مرتبة توجد منه فى الخارج فى ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها فى العقل فهى
بحسب ما تجردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها فى الذهن ويعرضها الكلية
بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى لها ايضا على هذا القياس فتلك المرتبة
المأخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة فى الذهن ليست فى التمامية والنقص بمنزلة واحدة
فلا تعرض لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس الى الجميع الا شخاص المندرجة تحت جميع المراتب
نعم الجميع مشتركة فى نوع واحد منها غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة
ونقصها وراء الابهام الناشى فيه عن الاختلاف فى الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث
التشكيك على وجه تتضمن دفع الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة ومن اللوائح العرشية

المذكورة

المذكورة هناك فى اثبات التفاوت فى الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة المهية مع تقدم
بعضها على بعض بالذات لامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور فى هذا الفصل على نفى
زيادة حقيقة الوجود للمهيات انما تم لو لم يكن الوجود متفاوتا فى نفس حقيقته اذ مع قيام هذا
الاحتمال فى الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته فى جميع المراتب والافراد فى التجرد الحلول
كيف والمهية الجوهرية كالانسان وغيره قد توجد فى الخارج لا فى محل اصلا وفى الذهن فى المحل
مع كونها واحدة نوعية فالحق ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل
بل لا يعرض لها الكلية وانما الكلى هو الامر المصدرى البديهى التصور من اوايل العقليات الذى
هو العرض العام للجميع وافراده ليست متحدة الذوات والحقايق بل بالهويات التى ليست
بامور زايدة على حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة فى نفس الحقيقة
المتفاوتة بعضها على بعض بالذات والحقيقة باتحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية
وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف فالوجود الذى لا سبب له اولى بالوجود تبعا
من غيره وهو مقدم على جميع الموجودات تقدما ذاتيا بالموجودات كلها كالظلال ورشحات
النور وجوده وبجميع غيره وجوده وكذا كل من الوجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود
الجوهر مقدم على وجود العرض والوجود المفارق اقوى من الوجود المادى والقار من الوجود
اقوى من غير القار منه ووجود نفس المادة القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود
الحركة وجود والزمان والعدد واشباههما من ضعفا الوجود واخس الوجودات العرضية
ولذلك هى واقعة فى حاشية الوجود نازلة فى صف نعال مجلس الافاضة والجود والمشائية
اذ قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى والصورة متقدمتان على الجسم
الطبيعى فليس مرادهم ان مهية شئ من تلك الامور متقدمة على مهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم
وجزئيه يتقدم ويتاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية
والتاثير والتاثر والكمال والنقص فى الاشياء بسبب الوجودات وفى الوجودات بنفس هوياتها
العينية لا بامر اخر فالوجود الواقع فى كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوع اخر فى مرتبته ولا
وقوعه فى مرتبة الاخر سابقة او لاحقة واشد المتعصبين فى باب اعتبارية الوجود

وكونه

وكونه امرا اعتباريا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون وجود الواجب عين ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زايد وكذلك يجري الكلام في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا مخلص الا بان الوجود والمقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وكل ما حصل في الذهن فهو امر كلي وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل منها فيه امر انتزاعي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عبارة عن الانية لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوهم معارضة الزامية للمشائين كما فعل في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بانا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه غير نفس المعلوم ولا داخل فيه اثبتوا زيادته في الاعيان فالوجود زايد على الماهية الزمهم بعين هذه الحجة بقولنا ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيلزم ترتبها موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه مشترك في اصل الحجة فيهدمها الاساس

فصل في ان الواجب لذاته عالم بذاته لان ذات الواجب مجرد عن المادة وعلايقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان اما منقسما او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور والاعراض الجسمانية اذ المادي لا يخرج من احد هذه الامور والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلاستلزامهما التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق الباري تعالى واما الثالث فلان المادة كما علم ضعيفة الوجود لا يتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها محض القوة والقابلية والواجب تعالى محض الفعلية والتحصل فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذا مادة فيكون مجردا كيف وهو تعالى مجرد بذاته عن كل معنى غير الوجود فضلا عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة القائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية فهو عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذات المجرد القائم بنفسه حاصلة له لا لغيره بخلاف الحال في غيره سواء كان مجردا كالصور العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة بالمواد

وكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان هو التعقل فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة اي عنها وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد وبيان ذلك ان الشيء لا يخلو اما ان يكون مقارنا لامور غريبة عن ماهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان الخارجي لامور غريبة مؤثرة فيه من وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة غير مؤثرة فيه كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع احدهما برفع الاخر واما ان يكون مجردا عما سواه من الاغشية واللبوسات كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيهما وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل بجهة استعدادية تلحقها والا لم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد والقوة منشأها الهيولى الجسمية فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن ابانة الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة في وجوده واما مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة فالاول يسمى معقولا والثاني محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة ولا بسها شديدا وضعيفا فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما الخيال فانه يجرد الصورة المنتزعة عن المادة تجريدا اشد لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك امورا غير مادية في ذاتها وياخذها عن المادة اذ لا عرض لها ان يكون في مادة فهذا النوع والتجريد اشد استقصاء واقرب الى حاق كنه الشيء وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة بالكلية لانه ياخذها جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة

من الخيال واما القوة العاقلة فالصور المستفيضة فيها اما صور ليست مادية فى نحو من انحاء الوجود
اصلا واما صور ليست مادية فى ذاتها ولكن تعرض لها التعلق بالمادة اوصور وجودها الخارجى
مادى ولكن قد تجردها القوة العاقلة عن المادة وعلايقها وغواشيها تجريدا تاما وتنزعها محكما حيث وصلت
الى حان كنهها وتلاقت ذاتها بلا حجاب من امر غريب فكما ان كل معلوم اذا كان وجوده الادراكى
مع غواشى المادة كان محسوسا لا معقولا لصادفته عوارض غريبة تمنعه عن الانطباق على كثيرين
واذا كان فى جوهر غير جسمانى كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها فكذلك من جانب المدرك
اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحل فى مادتها اذ لو تحل فيها
مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام وجود دون المادة فلم تكن جسمانية هذا خلف فلو خ
من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية من الغواشى التى توجب محسوسيتها
وعدم انطباقها على كثيرين وكل جوهر قد يحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية
من اللون والوضع وغيرهما فهو لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم المادة وغواشيها فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر لم
يصيره كذلك قلت لانه اذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان يعلم ويفهم
عند كان المحل لا يخلو من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متحدا والمعقول
لا يابى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تاثيرها فيه حين كونه معقولا فقد
تحقق من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشئ مجردا بالكلية
عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا او بتجريد اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشئ
متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل انما يكون
بتجريد تام ونزع محكم وسائر الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار
العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبى المدرك والمدرك وكل ذات يكون فى غاية
التجرد والتبرى عن المادة وعلايقها وجودها فى نهاية الاستقلال والغنا عما سواه فيكون
عالما بذاته علما تاما فالبارى تعالى عالم بذاته وهو المطلوب فوجوده الذى هو عين ذاته عالم
وعلم ومعلوم وكذا كل مفارق فى الوجود عن المادة والفرق بين البارى تع وبين العقول

المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين ماهياتهم لزيادة الوجود على الماهية
هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه
تعالى واعترض الامام الرازى فى مباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته
لا يزيد على ذاته بان الاشياء التى تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير ذائدة على ذواتها لكان
من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم
اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود البارى ثم
اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشئ عبارة عن
وجوده لشئ له وفعلية الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العينى
غير موجود لشئ اخر بل يكون موجود الذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت هويته فى عقل
اخر صارت بهذا الاعتبار موجود الشئ اخر لا لذاته فلا جرم صارت معقولة لذلك الشئ لا لذاته
وان لم يكن بهويته بهذا الاعتبار اى باعتبار وجودها فى ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف عقلها
ذلك العاقل بهذا الاعتبار انما عاقلة لذاتها اذ هى بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها و
مناط عاقلية المجرد ذاتها هى كون ذاتها حاصلة له لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر
المجرد ذاتها هى عين وجوده الحاصل له فى الخارج لا عين هويته فى نفسه ولا عين وجوده
اخر فلا يلزم ان من عقل هوية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا فى مجرد يكون هو مجرد
هويته كالواجب تع ولما استحال ارتسام حقيقته تع بالكنه فى ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود
الخارجى بل الحاير ارتسام وجه من وجوهه لكونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام فلا يلزم
من تعقلها اياه بوجه تعقلها عقله لذاته الذى هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى استيناف بيان
وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسى عن الرازى فى شرح الاشارات فى مبحث العلم
انا بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه فانا نشكك فى انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما
بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ له واجاب عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته بانى ذاته
حصل له فان معانى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا قائما بالذات
يقتضى علمه بذاته وصفاته لم نشكك فى ذلك انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ان ما ذكرناه

اظهر فى الجواب واقرب الى الصواب فان مناط التشكيك كون حصول الشئ لذاته وحصول الغير
له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير لا بمجرد الاستلزام والاستيجاب بين الحصول والعلم
فيضم ما ذكرناه هذا ما ذكره ان الادراك هو حصول حقيقة الشئ عند المدرك
بما كان مظنة ان يقال الادراك بهذا المعنى من مقولة الاضافة والاضافة تقتضى تغاير المتضايفين
ويلزم من هذا امتناع تعقل الشئ ذاته لعدم المغايرة بين الشئ وذاته فبطل ما ذكر فى هذا الفصل
من ان الواجب عالم بذاته ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل صور المدرك عند المدرك
فالشئ انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول فاورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض
فقال تعقل الشئ لذاته لا تقتضى التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة
الشئ مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا اى حضور حقيقة الشئ مطلقا الشئ اعم من
حضور حقيقة الشئ المغاير ولا يلزم من كذب الاخص الذى هو حضور حقيقة الشئ المغاير كذب
الاعم الذى هو حضور حقيقة الشئ مطلقا لان الاخص ملزوم والاعم لازم ولا يلزم من انتفاء
الملزوم انتفاء اللازم وكذا نقول كون الشئ معقولا هو ان يكون مهية المجردة عند شئ وهذا
اعم من كونها عند شئ مغاير لها فان الكون عند الشئ اعم فى المفهوم من الكون عند شئ مغاير
ولقائل ان يقول هذا هو بعينه محل الاشكال فان للخصم ان يقول الكون عند الشئ حالة اضافية
لا يعقل الا بين الشيئين وابطلوا ان قابلا يقبل المحركية اعم من المحركة للغير فيلزم من صحة كون الشئ
محركا لنفسه وكذا الموجدية اعم فى المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشئ موجدا لنفسه
والجواب ان تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والاضافة وليس بكاف فى التحريك والايجاد لان كلا
منهما يقتضى التقدم والتقدم الشئ على نفسه محال وقياس تغاير العالم والمعلوم فى علم الشئ بنفسه
على بعد المعالج والمستعلج فى معالجة الانسان نفسه كما وقع فى شرح الاشارات لبعد بعيد فان تغاير
حيثيتى العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة ولهذا يتحقق فى حق البارى تعالى مع كونه
احدى الذات والجهات لان حيثية ذاته بعينها هى حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين
المعالج والاستعلاج فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاعداد للصحة والمستعلج
يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان للمادة فهما متغايران قطعا

بخلاف العالم والمعلوم فى علم الشئ بنفسه قال الشيخ الرئيس فى كتبه كون الشئ عاقلا ومعقولا
لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا فى الذات ولا فى الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد
لكن فى الاعتبار تقديم وتاخير فى ترتيب المعانى والغرض الحصل شئ واحد ولا يجوز ان تحصل
حقيقة الشئ مرتين ثم اورد المصنف دليلا اخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول
بقوله ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول
والا لكان تغايرا لكان لاى لكل واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر معقول
هذا خلف اى يتعدد النفس لانسان واحد محال اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا نفسا واحدة

فصل فى ان الواجب لذاته عالم بالكليات اى بجميع المهيات المعقولة لا نه مجرد عن المادة
ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون عالما بالكليات اى بالمعقولات اما الصغرى فقد مر ذكرها فى الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام الشامل للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهى اى لا خفاء فيه بعد ان بينه بان المانع من كون الشئ معقولا هو علائق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلائق والنقض بان الواجب لذاته يتمنع التعقل مع كونه مجردا كما وقع فى المطارحات غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية لقصورها عن درك لا يمكنها ان تعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافى امكان معقوليته فى نفسه بل المانع عن اكتناه العقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كما للشمس بالنسبة الى اعين الخفافيش وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لانه واقل ما فى الباب ان يحكم بثبوتها او سلبها عنه والحكم بشئ على شئ وسلبه عنه يقتضى مغايرتهما فى الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن اى لكل ما يصح ان يعقل ان يقارنه سائر المعقولات فى النفس اى فى العقل فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول فى العقل مجردة عن المادة ولواحقها فيعقل المجرد مع سائر المعقولات عبارة عن حصولها معها فى العقل وكل ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات فى العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات لذاته وبالنظر الى حيثية ذاته سواء كان فى العقل او فى الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة فى العقل ولو صحت المقارنة فى العقل دون الخارج لزم توقف صحة

مقارنتها المطلقة على حصولها معه فى العقل الذى هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم
اشتراط الشئ بنفسه بيان ذلك انه يستراب ان صحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة
المطلقة لكونها اعم متقدمة على المقارنة فى العقل وشرط المتقدم شرط للمتاخر فلو كانت صحة
المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة فى العقل لكانت المقارنة فى العقل مشروطة بالمقارنة
فى العقل وهذا هو اشتراط الشئ بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقارنة كافية
فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث المهية المشتركة من دون شرط وكل ما صح على
صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية
بينهما ومقارنة المعقولات فى الخارج للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد
قائم بذاته يصح ان يكون عالما بسائر المعقولات قال بعض الشارحين وهم هنا بحث اما اولا
فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو
ممنوع لجواز ان يكون المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص جائز
واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص فجاز
ان يصح ذلك المجرد المقارنة فى ضمن هذا الخاص فقط اعنى المقارنة العقلية فاذا وجد فى الخارج
استعد المقارنة لانتفاء شرطها الذى هو الوجود الذهنى او لوجود مانعها الذى هو
الوجود الخارجى وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كانت المجرد موجودا فى الخارج قائما
بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية
يدل بعينه على امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة و
هو حلول المعقولات فى المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان
هذه المقدمة اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث شمال على
العام وشئ زائد عليه الذى باعتباره تحقق الخصوص ضرورى وان كان بحسب ذاته متقدما
على العام كما فى العرضيات وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثانى فبانه اذا
جاز اتصاف العام بشئ وهو فى ضمن الخاص جاز اتصاف ذلك الشئ لذاته الا لمانع خارج
عن ذاته كلما يمتنع على طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجية
عن المهية الغير اللازمة لها انما تلحقها من جهة المادة واستعدادها فما يكون مادتها يمتنع عليه

ذلك

ذلك واما عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة
الحاولية حتى ينقض بالدليل المذكور بل يكفينا صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة
المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى ثم انى اقول لكن يرد على الدليل المذكور
وجوه اخرى من الايراد احدها ان من جملة عوارض المهية ما يعرض لها بحسب خصوص
كونها فى العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرها مما يمتنع تحققها فى الخارج اصلا
ذاتيا مطلقا بهذا النحو من التحقق فلعل مقارنة معقول بمعقول فى العقل من قبيل الاعراض
الذهنية التى يمتنع بالذات تحققها فى الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية
الخارجية وثانيها ان لفظ المقارنة يطلق على معان منها مقارنة مجرد لامر مجرد
جسم مجسم ومقارنة عرض لموضوع ومقارنة ذى وضع بعرضى وضع ومقارنة زمانى لغير
زمانى فيجوز ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية نحو الخروالمقارنة بين الخارجيات نحو الخ
بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوى مشترك فلا يمكن مقايسة احدهما بالاخر لان المشترك بينهما
ليس الا لفظ المقارنة فقط وثالثها ان ما قاوه لو كان حقا لزم استحالة كل مجرد عقلى على الواجب
غير متناهية فى الخارج بمثل البيان المذكور لكن التالى ممنوع لانحصار كل عقلى نوعى فى تحصيل فالمقدم
بيان اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان نقول جهة كل عقل يحوزها الافراد الغير المتناهية
لكونه مقيدا ما كليا فى الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهنى ثبت صحة الاقتران مطلقا وحينئذ
نسد صحة الاقتران الخارجى لكونه فردا من الاقتران المطلق وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد
لذاتها ثم تتم الدليل بان ما يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده لعقد الحالة المنتظرة
فى المفارقات العقلية لان الاضافة بامر سارح يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل
المذكور لا يتمشى على تعدى ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية الى ما يلحقها فى الخارج فالاولى
ان يتمسك فى هذا المطلب بدليل اخر وكل ما يمكن واجب الوجود بالامكان العام يجب حصوله
له والا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا خلف لما تقرر من انه واجب
من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل
ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله بالقوة لتوقف الحصول على استعداد سابق لقبوله فيكون

ماديا مع انه مجرد فيقال ان كل مجرد عالم بالكليات وهو الكبرى في القياس الاصلي ولو بوسط الصغرى هنا الكل مجرد ممكن ان يعقل سائر المعقولات وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب الامكان الكبرى ويتراءى الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات

يجب في وجوده له الى آخر الدليل لكان لوجودها ايضا لكن على اتي وحر كان لا يتم الدليل من مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب واعلم ان المصنف اختار في علم الواجب تعم بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته تعالى كما هو كسمايس المنطقي وارسطاطاليس وهو الظاهر من كلام الشيخين ابي نصر وابي علي وتلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة العقلية انما تؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وتلك لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجود بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا في ذهنه ثم تصير تلك الصورة المعقولة علة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى الصانع لو كانت تامة الفاعلية فنسبة سائر المعقولات التي استنبطها ثم توجدها في الخارج من حيث ان المعقول منها مناسب للوجود والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين في افاعيلنا الاختيارية نحتاج الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمالة محركة من العضلات والرباطات وغيرها ثم الى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والاول تم لكون تمام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل نفس امره اذا اراد شيئا ان يصير الركن فيكون فاتر بعقل ذاته وما يوجد من ذاته بكيفية الخيرية في الكل فتتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على النحو النظام المعقول عنده وعلى حذائه فالعالم الكياني يازاء العالم الربوبي فالعالم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان الباري يعقل الاشياء من وجودها متقدمة على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب من جميع الوجوه ويكون في ذاته قوام ان تقبل جهات الاشياء وكان فيه عدم بالاعتبار ذاته

فيكون في ذاته جهة امكانية ولكان لغيره مدخل في تتميم ذاته وهذا مما يجب ان يكون ذاته ما هو الاكمل لا من غيره فقد تعين ان يكون علمه بالممكنات حاصلا له تعم قبل وجودها لا من وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله بما سواه والمتاخرون عن اخرهم انكروا ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لها انما يتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء ثم ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه اقول الفاعلية والعلم والقدرة ونحوها قد تطلق ويراد بها نفس المعنى الاضافي ولا يستريب في اتصافها بهذا الاعتبار متاخرة عن وجود ما اضيف هي اليه وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت به لكن تلك المعاني باول الاعتبارين صفة كالية لذاته تعم قبل الاعتبار الثاني فان فاعليته تعم هي كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث ينكشف لديه الاشياء وعلى هذا قياس سائر الصفات الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا مستقلا فلو عكس الامر ايضا لزم الدور فوجود ذاته في العلم ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المصنف واجاب عنه وهو قوله فان قيل لو كان الباري عالما بشئ وارتسمت فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما تقوم به فتحتاج الى فاعل وفاعلها ان كان غير ذات الواجب تعالى لزم احتياجه في اتصافه بصفة العلم فقبل ان يكون الفاعل لها ذاته تعالى وقابلها اتيانها او هو محال لامتناع كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذي يتسم بالمتنى والفاعل هو الذي يفعل المتنى والاول غير الثاني لان كل منهما مع الذهول عن الاخر فكل ذات فعلت وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب وايضا الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وايضا لو كانا جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود بكذا خير وايضا نسبة القابل الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاه

الفاعلية مبطل القوة التى اقتضاها القابلية ولا يبطل شئ لذاته ما او اقتضاه لذاته امتناعان
منعا الفان فلما لم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد مستعدا للشئ لتصوره ومفيدا له لا يجتمع
ان هذا الكلام فى صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها فى اصل البحث وهو حلاف اسلوب
المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفى فى الجواب بمنع تعدد جهتى الفعل
والقبول مطلقا وهذا الان معنى كونه مستعدا للشئ انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه
فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور ولم قلتم انهما متنافيان فان العقل يجوز ان لا يمتنع
على الشئ تصوره بامر اخر وان كان متقدما عليه بالذات وملخص المقال ان همهنا اشياء
فى احد القبول بمعنى الانفعال التجددى الذى هو من باب الاستعدادات مكان القبول بمعنى
مطلق الاتصاف بامر زايد والبرهان لا يساعد الا على الاول دون الثانى اذ الجهتان المتغايرتان
المستدعيتان للجهتين فى الذات المتكثرة ان لهما اما الفعل والانفعال التجددى وهما مما لم
اثبت بعد فى كل جسم كما علم فى اوايل هذا الكتاب الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد
مطلقا يناسب المعنى الاول وان وقع فى عبارة المصنف بالمعنى الاخر لكن امر اللفظ سهل بعد تعيين
المفهوم بل قائل ان يقول حصول صور الاشياء فى ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعى
جعلا مستقلا بل جعلا تابعا لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها
مجعولة بذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالجعل الثابت للذات
قال الشيخ الرئيس فى التعليقات ان الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب
من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول لما فيه بمعنى ما بالقوة واما ان يكون
ثالثا العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون ذا قوة فاعلا كما هو فاعل للتمام الا ان يكون تلك الصفات
والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ يكون ذاته موضوعا لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل
لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف
بانه ابيض لان البياض من لوازمه وذا احد شقى الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذا
المعنى استمر هذا المعنى بعينه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو ذات
فاعل وهذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فان حقايقها هى انها يلزم عنها اللوازم وفى ذاتها

تلك اللوازم على انها من حيث هى قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شئ فى احد اسمى كلامه
لخصاها قد علم ان حيثيتى القبول والفعل ليستا مظلقا مما يوجب اثنينية فى الذات ولا فى الاعتبار
الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط القيام التاثرى ان قد يكون بلا تاثر
وليس من شرط القيام التاثرى ان قد يكون بلا تاثر كما فى لوازم البسايط فان قيل لانم وجود لازم
للماهية البسيطة بل الماهيات التى تكون عللا للوازم انما مركبات فيكون فاعليتها بجهة وقابليتها
بجهة اخرى فلا يلزم تركب الشئ فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا فى كل مركب يتحقق امر بسيط
ولكل واحد من البسايط شئ من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا وموجودا وايضا للمركب
جهة واحدة حتى الخمسة فى خمسيتها والعشرة فى عشريتها واللازم الذى يلزمه من هذه الجهة
ليس علة لزوم احد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه
فان الموصوف بتساوى الزوايا القايمتين ليس احد اجزاء المثلث كضلع واحد او زاويته واحدة
بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فكان الشئ باعتبار واحد فاعلا قابلا قال بعض المشاورين
حق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان
عارضتان له بالقياس الى الصورة اقول ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلما علمت
ان اضافة الواجب الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله الى كل شئ اضافة واحدة
واما الثانى فلانه اذا اختلف الحيثيتان فيه فهما اما ان تكونا عارضتين له او مقومتين له او احداهما
مقومة والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقى اما على الاخير
فواضح واما على الشقين الاولين فنعيد الكلام الى صدورهما بان نقول انهما لا تصدران الا بحيثيتين مقومتين
مختلفتين ايضا فاما ان تنتهى الامر الى الانتهاء او تنتهى الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا
وفيهما افاده العلامة فى شرح الاشارات حيث قال بتبين مفاسد القول بان تمام صدور
المعقولات فى ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعا بليغا من قوله لا شك فى ان القول بتقرر لوازم الماهية
فى ذاته تعالى قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية وقول بكونه محلا للمعلولات الممكنة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بانتفاء
غيرية بين الذات وبين لوازمها بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك

تما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء القدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى والغلاطون القائل
والمعقول
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت
المعدومات ثما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول يمكن التفصي عن هذه
الاشكالات والتخلص عن هذه المضايق اما من التزام كون ذات الباري قابلا وفاعلا فلما مر وانما
من لزوم اتصافه تعالى بصفات حقيقة فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كما انها ليست بمالها
معلولات لذاته بل بعد تمامه وكماله ذاتا ووصفا اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته
فلذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته
تعالى وليس علوه الاول ومجده كما ذكروا بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة
فيكون علوه ومجده لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله
واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس تما يتصف بها او
ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدا اللوازم اي معقولا له بل ما
يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا ما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها
او يستكمل بها او يتصف بها بل كمالاته في ذاته بحيث يصدر عنه هذه اللوازم في ذاته بوجه
بانه يحقق هذه الامور فانه يوصف بها لا انه يصدر عنه هذه لا لانه محلها انتهى واما من استدلالهم
في ذاته تعالى بما دفعه الشيخ في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما
هي بعد الذات الاحدية بترتب سببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم بها وحدة الذات اقول منشاء توهم
كما ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في وحدته ولبساطته لكون بها صادرة
على الترتيب العلي والمعلولي وكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة انما ترتبت عنه على وجه
لا ينثلم بها الوحدة الحقة فبالك الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها انتهت
عليها احدية الذات اذ الترتيب مما يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص
بقوله واجب الوجود سبب كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه
فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو
الكل في وحدة واما ما يستجاب كون المعلول الاول غيرا بسيطا من الذات فان اراد بعدم سابقته

لربنا تعالى حلول صورة ما في ذات الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين
بكون العلم الربانى بالصور المرتكزة في ذاته زائدا وارد بكون صورة ما عين الواجب تعالى على ان
كل ... وكل معلول عند تمام انما هو متوسط صورة ما السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول
الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو مستحيل بيان ذلك انه اذا كان
لكل صورة وجدت عنه تعالى لانها عقلت فلا بد اما ان يكون قبل كل صورة عقلية
صورة عقلية اخرى فالكلام كما قلنا واما ان لا يكون فكما قلنا عقلت لانها عقلتا و
وجدت لانها وجدت عنه وهو باطل فجوابه ما وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي
من ان هذه الصور المعقولة نفس وجودها عنه نفس عقله لها لانها بريئة عن الحالين
ولا ترتب لاحدهما على الاخرى فهي من حيث هي موجودة ومن حيث هي معقولة موجودة وحاصل
ما ذكروه ان الصور الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية تحتاج في صدورها الى صورة
اخرى عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا تحتاج في صدورها الى صورة اخرى
اذ عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم اخر بها سابق عليها ومنها ما اورده
صاحب المطارحات قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب
العلي ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى اذ هي علة استكمالاته تعالى بحصول صورة ثانية
لا يقال الصور وان كانت في ذاته فليست كمالا له لانا نقول هي من حيث كونها في ذاتها لما كانت
ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته بل
اسقاء القوة انما يكون لوجودها فيكون وجودها كمالا له ومزيل النقص بكمال الصور اسبق
تكون مكملة وذاته مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل
ما ناقض به القائلين بارتسام الصور في ذاته واقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان انتقاضه
بصدور الموجودات الخارجية عنه لا جراء خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتامل واما
ثانيا فلان امكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب العلة اياها فقول فعلية تلك الصور من جهة
المبدء ووجوبها مترتب على وجوده ليس هناك فقد ولا قوة اصلا ولا لتلك الاشياء امكان
من الجهة المنسوبة الى مبدئها الاعلى والانفعال انما يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول اخر

كما فى العلوم النفسانية او بفيض معقولا تر على ذاتر من غيره كما فى علوم البارى وعلما اذ كا
المعقولات لا ذوات لذاتر كما فى لوازم الممهيات فلا يلزم من الانفعال شى اصلا ومنهما ما ذكره
العلامة الخفرجى ردا على انكيماس المطلق القابل بالصور المرتسمة فى ذات الواجب تعالى بعد نقل
كلام سند بقوله اولا ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المتقدم او لا فعلى الاول يرد ان العلم المتقدم
الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل
الايجاد العينى وعلى الثانى يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا يعلمها وهذا
قول مشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول
لزم اما ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام فى ذلك كالكلام فى
اصل الصور وان كان الثانى لزم اما ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول
بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونر غير مؤثر عنها قول بكون بها جواهر كما فى الممكنات
ولا خفاء ايضا فى ان علم واجب الوجود يا عتبار هذه الصور ليس علما كاليا اذ ليس بها الكونر تابعا لفيضان
تلك الصور على تقدير انحصار العلم المتقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات
علم هو كمال ذاتى ليس بقادح فيما هم بصدده اذ لا ينحصر علم تعالى عندهم فى الصور بل يثبتون للبارى
علما كاليا هو عين ذاتر وهو العقل البسيط الذى هو مبدأ المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ
الرئيس فى كتاب النفس من الشفاء وكيف انكر احد من معتبرى الفلاسفة كون ذاتر تعالى بحيث يصدر
عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال القادحين فى تيسر
صور المعقولات او المدركات فى ذاتر تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والامام والنقض والابرام فان قلت
فما الذى تراه وتعتقد فى ذلك من الصحة والفساد والحقية والبطلان اقول الفساد والبطلان
بوجوه اخرى غير ما ذكر الاول ما الهمنى به ربى وهو انر لو كان علمر تعالى بالاشياء بحصول
صورها فى ذاتر فلا يخ اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية او لوازم خارجية له او
لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب تعالى
الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجى الذى هو عين حقيقته واللوازم الخارجية
لا يكون الا حقا بق خارجية لا ذهنية اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف
ما فرضناه لان الجواهر الحاصلة فى ذاتر تعالى على الفرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الاعراض
الحاصلة وان كان الكل مما يعرض لها فى الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل و
تامل فيه الثانى ايضا وجه الهامى يستدعى مقدمات اولها ان العلم التام لشى من اى نوع
لا يحصل الا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون حصول مثال له بل الامثال

اصلا

اصلا والماهية نفسها بخلاف المهية فان لها مشربا لا مطابقا في الحقيقة وبعبارة اخرى فراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها والا يلزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لما كان العلم الارتسامي بحصول صورة من مهية الشيء في الذهن فلا بد من وحدة المهية والحفاظ بها وتعدد الوجود وهذا انما يتصور اذا كانت غير الوجود او الموجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير والتاثر والعلية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الوجودات بمعنى ان العلة من حيث وجودها تاثر في المعلول من حيث وجوده لان مهية العلة من حيث هي هي مع قطع اعتبار وجودها علة لمهية المعلول كذا المهم الا في لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها كما يظهر من التدبر في برهانهم ان العلم بمهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمعلول لا ان العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات و اللوازم والملزومات مما يوجب حتى يرد على الاولين ذلك لا يجري في غير لوازم المهيات على ان الكلام في حصول الشيء لنفسه والثاني والثالث عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم وعدم فايدة فيد بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة مستلزم للعلم بمعلولها الخاص بحيث يكون آية حيثية لها مدخل في تتميم علتيتها ماخوذة معها داخلة فيها وآية حيثية غيرها خارجة عنها والا لم يكن ما فرض علة تامة وهكذا يجري الكلام في تمام الجهات والحيثيات التي لها مدخل في العلية الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشيء لذاته بلا اعتبار اخر علة وموجبا لمعلول خاص فمتى علم بعلم تام علم كونه علة تامة لذلك المعلول على وجه تاد بتة اليه وعلم من ذلك نحو حصول المعلوم منه ونحو كونه في غيره الذي من توابع كون علته في نفسها والحاصل ان كل معلول من لوازم مهية علته التامة بما هي علة تامة له فكل العلم به من لوازم مهية العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية لما تقرر من ان لوازم المهيات امور اعتبارية قلت المهيات على ضربين مهيات هي غير اثباتية لا ماخوذة معها شيء منها ومهيات هي نفس الاثبات او ماخوذة معها شيء منها فلوازم الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود في تلك ومنها بخلاف الضرب الاخر منها

فانها لوازم الوجود الخارجي الذي هو عين المهية او معتبر معها او محيثة بها اذا تمهدت هذه المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب تعالى بوجوده الذي هو عين ذاته سببا تاما لوجود جميع الموجودات على الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة فيجب ان يعلم معلولاته بما هي معلولة له على النحو الذي حصلت منه تعالى اي بحسب كونها موجودة لا بمجرد مهيتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج ليس الا بنفس حصولها الخارجية لا بحصول مهياتها في ذات العالم سواء كان واجبا او عقلا او نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها انفسها او بوجوهها الذي به وجدت لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة والمادية على الوجه الجزئي الثالث انه يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالارتسام صدور الكثرة من الواحد الحقيقي بجهة واحدة لان المع الاول اذا كان صدوره عن المبدء الاول تعالى مشروطا بسبق صورته كما يقتضيه قاعدتهم هذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول اللازم المباين ولحصول صورة اخرى وهي صورة المع الثاني فيلزم ان يكون الواحد الحق باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين لا يقال لعل ذاته تعالى من حيث ذاته علة لوجود المعلول الاول من حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول على هذا انفتحت قاعدتهم من ان علم الاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا التقدير وجود المع الاول وعلمه تعالى به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما احد منهم الى اثبات الصور في ذاته تعالى لكون علمه تعالى بكل شيء سببا لوجوده ذلك الشيء في الاعيان على ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمع الاول موجبا لوجوده فبطل اصل عقدتهم وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات المع الاول وعقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم التركب في ذاته وان كانت شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم ان يكون وجود المعلول الاول وعقله الواجبي له شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا امتياز فلان وحدة العلة بالذات والاعتبار يوجب في وحدة المعلول كذلك فمع وحدة العلة كذلك كيف يكون لها معلولان متغايران

تغايرا يوجب مباينة احدهما عن علته واستقلاله فى الوجود ومقارنة الثانى لها وحاليه
فيها كما حققه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه لهذا الاصل المتين و
القاعدة القويمة كيف لم يتم اعماله فى انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه تعالى بذواتها
بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية على ما جعل الصور
القائمة بالجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالماديات وهو غير مرضى بل الحق اطراد الحكم
بالانكشاف التهودى والحضور العينى على جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة
سواء كانت ذوات العقاء او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية واداركاتها الخيالية
والحسية فان جميعها انما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يعزب عنه شئ من الاشياء لا باعتبار
التهود العينى ولا باعتبار الوجود العلمى كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات
ولا فى الارض اشارة الى النحو الاول وقال تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين
اشارة الى النحو الثانى فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه
بالامور المتقدمة على الزمان والدهر وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والمتغير
فى علمه تعالى مطلقا غير صحيح قلنا هذه الاشياء وان كانت فى ذواتها وبقياس بعضها الى بعض
متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالى والنوائح العقلية والى ما هو اعلى وارفع منها فى درجة واحدة
فى الحضور كما وقعت اليه الاشارة ومنهم من ارتكب هذا التغير فى حضور الاشياء الكائنة الفاسدة
وشهودها عند الواجب تعم معتذرا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا فى الذات ولا فى العلم
الكمالى الذاتى بل التغير انما يكون فى الكتب والاضافات الاعتبارية ومثل ذلك مثل من اطلع
على ما فى كتاب فعند ثم الفت الصفحة بعد صفحة وسطرا بعد سطر فان العلم بما فى الكتاب لا يتغير
بحدوث تلك الالتفاتات هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما
ذكرناه فى هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقريرها فى ذاته قول فاسد ومعتقد ردى ورأى سخيف وتجاسر فى حق المبدء الاعلى جل كبرياؤه
عن ذلك وعلا علوا كبيرا وتحقق الحق فى كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذى لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا طرفا منه فى كتاب المبدأ والمعاد

ولعمرى ان اصابة الحق فى هذا الامر الجليل على الطريق الذى يوافق الاصول الحكمية ويطابق
القواعد الدينية منزها عن المناقشات ومنزها عن المؤاخذات فى اعلى طبقات القوى الفكرية
وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية الحقة قل من اهتدى اليه سبيلا ولم تزل قدم عرفيه
وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره وبباهر ذكره وبراعته فى العلوم وذكائه الذى
لم يعلل بمر ذكاء كيف زل قدمه وضل عقله حتى رضيت نفسه بتجويز ارتسام الحقايق
فى ذاته تعالى وتسويغ كون مبدء غاير واوايل مغايرة لموارد هيئة ضعيفة الوجود وكون
ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والمقدم فى الوجود يجب ان يكون فى باب الموجودية
والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا من معلولها وما يتاخر عنها فى الوجود
والانصاف ان طريقة شيخ الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء وخيرهم
فى باب العلم كان ارتسام الصور الذى قال به الشيخان واتباعهما ووجود المثل التى قال بها افلاطن
الالهى واتحاد العاقل والمعقول الذى ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين و
ثبوت المعدومات سواء نسب الى الخارج كما زعمته المعتزلة او الى الذهن كما زعم بعض مشايخ
الصوفية مثل الشيخ العارف محيى الدين العربى وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوى
على ما نقل عنهم او العلم الاجمالى الذى اكتفى به اكثر المتاخرين وتلك الطريقة اعنى اثبات علم
تعالى على قاعدة الاشراق مبناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء
الصادرة عنه هو كونها ظاهرة لديه بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية وبتبعاتها
التى هى مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت كما فى المدركات العلوية الفلكية
عقولها ونفوسها او غير مستمرة كما فى القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى
بمحض اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن فى علمه بالاشياء عن الصورة ولازم الاشراق
والتسلط المطلق فلا يحجبه شئ عن شئ وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره
يرجع الى علمه كما فى غير هذه القاعدة ونوريته نفس قدوسته فان النور فياض لذاته بمعنى
ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عين نفس حضورها لديه فلا اضافة
القيومية الى جميع الاشياء فقط بها يصح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هى عنها فى التحقق

فصل مذهبه فى علم الله وبيانه على ما هو رأيه وبين امام المشائين فى الجملة المذكورتين فيما يأتى
بان يبحث الانسان اولا فى علم بذاته وعلمه بقواه والآته ثم يرتقى الى علم ما هو اشد تجردا بذاته
وبالاشياء الصادرة عنه ثم بما هو اعلى من ذلك بان علم المبدأ الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل
بالمشاهدة الحضورية والاشراق الحضورى فقد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها
لذاتها لا يزيد على ذاتها والا لم تنزل الى ذاتها بانها ذات كل صورة زائدة عليها وان كانت قائمة بها
فهى بالقياس اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئى اذ كل صورة ذهنية
ولو تخصصت مجموع كليات فهى لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس
لبدنها وقواه وهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصور زائدة حالة بها مرتسمة فى النفس
لان الصورة المرتسمة فيها كلية فلزم ان يكون النفس محركة لبدنها كلى ومستعملة لقوى كلية
وليس لها ادراك لبدنها الخاص وقواها الخاصة وهو لبين بصحيح فاسدها من انسانا لا يدرك
بدنه الجزئى وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة فى تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تتوسع
الطبايع من التخصيصات وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل
الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها فى نفسها هو وجودها لمحلها لا
لنفسها كيف والوهم يدرك بنفسه ويدرك القوى الباطنة وان لم يجد اثارها فاذا لم يكن للوهم
الذى هو رئيس سايرالقوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة فكذلك
حال سايرالمدارك الجزئية فالمدرك للقوى الخادمة والجزئيات المرسومة فيها والكليات
المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هى النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى وعلى ذلك
لاستقلالها وتجردها ولكونها من عالم الامر وافق التاثير وتسلطها على البدن وقواه الكونية
مؤثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كانت النفس اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن و
قواها كان ادراكها اتم وحضور قواها عندها اشد وظهور الصور الادراكية لها اقوى
ولو كانت فاقدة سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية
القهرية من دون احتياجها الى قبول صورة ولا انفعال عنها فالقبول من جهة النقص والقهر
من جهة الشرف ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة فى بعض الاشياء كالنفس والكوكب وغيرهما

لان ذواتها غايبة عنا غير متصورة لنا فما استحضرنا صورها حتى لو كانت هى حاضرة لنا لكشف
الاتا لما احتجنا الى صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غايبة عن ذاتها
ولا قواها ولا الصور المتمثلة فى قواها مجوبة عنها ولا بد انها الجزئى مختص بها لكونها
نورا لذاتها قاهرا عليها فالوجود البحت المتجرد الواجبى اذ هو فى اعلى مرتبة النورية
والتجرد والتقدس عن شوب ما بالقوة وله اضافة الجاعلية التامة الى ما سواه
ولها السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلا يحتجم بعلم ذاته وبقية العقول والانوار
وقواها وتحل فيها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة المبدئية والاحاطة الشهودية كما ان علمه بذاته
لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زايد على حضور ذواتها والعقول الفاسدة
والذوات الجرمية سواسية الحضور لدبر والمثول بين يدى بارئها واعيانها حاضرة عقليا
نورية قال وبما يدل على ان هذا القدر كاف فى العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور
الشئ للبصر مع عدم الحجاب فان الكوبة ليست بانطباع اشباح المقادير فى الجليدية ولا بخروج
الشعاع عنها كما بين فى مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر
فيقع بها اشراق حضورى للنفس لا غير فاذن اضافته تعم لكل ظاهر ايضا وادراك وتعدد
الاضافات لا يوجب تكثرا فى ذاته وكذا تجرده لا يوجب تغيرا فى ذاته كما مر فلا يعزب عنه مثقال
ذرة فى السموات ولا فى الارض فهذه هى طريقة الشيخ الالهى فى مسئلة العلم ولا يخفى
على الاذكياء وثاقتها وعظم شرافتها فى اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى الامور
المقربة للمقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل اليه بعد ان قرر الشيخ هذه
المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا انها ليست
منتزعة فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فما كان ادركناه وان حصل فينا شئ فلا بد من
مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما فى العلم الارتسامى
واما العلم الحضورى الشهودى فاذا حصل فينا فلا يلزم من حصول شئ لم يكن حاصلا فينا قبل
ذلك هو الاضافة الاشراقية فقط من غير امتثال الى المطابقة الواجبة حصولها فى العلوم
الصورية وتقسيم العلم فى اوايل المنطق الى التصور والتصديق انما هو فى العلوم التى

هى تنقسم علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التى يكفى فى العلم بها مجرد الاشراق
الحضورى فانها ليست من التصورات والتصديقات فى شئ والمشاؤن وغيرهم لما لم يتيسر لهم
ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يظفروا بهذه القاعدة العظمة مزلهم كابها وبين فى علم الله فمنهم
من نفاه وضل ضلالا بعيدا وخسر خسرانا مبينا ومنهم من جعله صورا معقولة فاثبت له ذهنا
ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده بالصورة
تراه فى كتاب الشفاء متحيرا فى ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التى بها علم واجب الوجود
لا يجوز ان يكون فى ذاته لتلا تكثر ذاته الوحدانية وتارة يجعلها فى بعض الموجودات وتارة
يقول فيكون فى صقع من الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصقع الذى فيه صور جميع الموجودات
وتارة بالتزامات هذه الصور فى ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات
لا داخلة فى حقيقته ولما تفطن الشارح المحقق فى كتاب الاشارات وهو العلامة الطوسى ان اثبات
الصور فى ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب باطل ناقصه وحاول طريقة اخرى لتصحيح مسلم
العلم مع معاهدته غير على ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تأملت طريقته تاملا شافيا
وجدتها ماخوذة من طريقة شيخ الاشراق التى يقول بعضها كل من سلك سبيل الحق وكوشف
بالانوار الالهية لكن يخالفها هذا يجعل علوم المجردات بالاشياء بحصول صور الاشياء فيها
ثم يجعل الصور المرتسمة فى الجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالانتخاص المادية والحوادث
الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة
النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية التى دونها بالاضافة
الاشراقية من غير احتياج الى ان يكون فيها صورة واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان
الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضورى يدرك الامور المادية بالاشراق
الحضورى من غير ان يدركها بالصور الحاصلة فى المبادى المفارقة بل ادراكه صور الموجودات
الكلية فى العقول الفعالة والنفوس الفعالة المرتبطة عنده واستدل عليه فى كتاب حكمة الاشراق
بما حاصله ان تعاقب المجردات بصور ما تحتها اما ان يحصل لها اما تحتها فيلزم انفعال العالى
عن السافل او عما فوقها بان يكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض

اخر فينتهى الى ان يكون الصور المتكثرة حاصلة فى ذات الحق تعم بل المتكثر ذاته تعالى عندهم
كبر ان قلت فما انتظام النجب الواقع فى هذا العالم المقتضى العلم السابق كيف يصدر عن المبادى
مع عدم انتقاشها بصور الكليات المسمى بالعناية السابقة عند الحكماء وقد بطل فيما مر القول
بالبخت والاتفاق قلت وقوعها على وفق النجب لترتيب فى النظام الواقعة بين المفارقات
العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عنده كثرة وافرة غير محصورة
فى عدد معدود بل على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان هذه الاصنام وهيئاتها ونسبها
الوضعية ظلال تابعة لتلك الارباب النورية وهيئاتها ونسبها المعنوية وبالجملة فسلك هذا الكثير
المتآلف اصلح المسالك فى كيفية علم الواجب الحق وقد طرقه طريقة العلامة الطوسى
فى الوافية لكنها غير تامة وهى بتمامها بادنى نظر كما فعلناه فان قلت على كل واحدة من هاتين
الطريقتين يلزم ان لا يكون علم تعالى بالاشياء علما فعليا ولا يكون صدور الاشياء منه اختياريا
قلت العلم الفعلى عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومقدما عليه
تقدما ذاتيا كما اذا اراد بناء بناء بيت فصور اولا صورة ثم وجد فقد احدث اولا صورة ذلك
البيت فى ذهنه ثم اوجد مثلها فى الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون العلم من حيث
هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم
فى الصورة الاولى بعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها ولبثت معلومة بصورة اخرى
بل بنفس حصولها عنه فى ذهنه نفس معلوميتها له كذلك العالم فى الصورة الثانية بعلم العين
الخارجى بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم بالصورة هنا هو العلم
وبالعلم هنا حضورا كلاهما علم فعلى والمعلوم معلوم بالذات والعلم بالعين فى الصورة الاولى فضلى
ايضا ولكن المعلوم معلوم بالعرض ثم الشق الاول الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم
مكتنف زايد على ذاته وفى هذا الشق يصدر فعله عن نفس ذاته العالمة بما هو ذات عالمة
فالمبدأ الاعلى اوجد المعلول الاول وفى حال ايجاده علما انه تم علمه فاوجده حتى تكرر
التعقلات الموجب للتشر فى الادراكات او فى الموجودات ولا التزم اوجد فعله ليلزم ان يكون
علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده عاقلا للاشياء نفس وجوده نفس معقوليته ايجابا

المبدأ الاعلى لم يعزب عنه مثقال ذرة ٣٣٠

بالاشياء حضوري فعلي ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع شعور بالشيء المقتضى فهو ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنة الشعور والعلم للفعل الصادر شيء من نفس ذات العالم كما في كوننا مرادا ومجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق الزماني على ما يدعيه المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجريد عن المادة فكيف يصير الاشخاص الجسمانية معقولات بانفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما يكون في الاشياء التي لم تتحقق للعاقل بالقياس اليها علة امر وجودي وتسلط قهري وعدم انجذاب فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية الاشراقية كما سبق والى هذا اشير بما يوجد في كلام بعضهم ان المنفي المادي والزماني بالنسبة الى سيادتها غير مادي ولا زماني يعني بارتفاع اثر المادة واثر الزمان عنه وهو الخفاء والغيبة فقد علم بتمام ما ذكر في طريقة الاشراق انها استدلالا القوال المذكورة في علم الاول تم ولها مقصود من جهة ان مناط علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجودها وظهورها له لم يكن لم في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء بل يكون عالما بالاشياء بمجرد اضافة اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى طريقتنا في كيفية علمه تعالى بها تمام في باب القوة والمتانة بل لعمري اثر من العجاب التي لم تر مثلها العين الاثام ولم تسمع بطيرتها اسماع اولى العقول والافهام وهو مما انا نيرربي الذي يعطي كل ذي حق حقه ولا يقصر عن قابل استحقه فان الفيض عام والجود تام هذا فلنرجع الى ما نحن بصدده

ومن اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته كما نرة اشارة الى ما ذهب اكثر المتاخرين بان علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدأها على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة البذر للشجرة فبهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء بجملتها واورد عليه ان العلة لما كانت ذاتها مباينة لذات المعلول فكيف يكون مشتملا عليها محيطا بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالاخر نعم العلم بالمعلول يترتب على العلم بالعلة لا اثر نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر كيف وليس فيها الشجر الا بالقوة

والقوة

والقوة في حقه تعالى ممنعة فمن اعتقد ان علمه تعالى بالاشياء منحصر في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد بنفي العلم بها حقيقة نعم لان ذاته مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس علما بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون احد الامرين المتخالفين علما بالاخر بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان في الذات والوجود فكيف يكون ذاته علما بما سواه بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يقول احد لعل الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلوله ترتب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه علما بمعلوله بالعرض قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات المدنية فالاول يعقل ذاته وبوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه الموجودات لان سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه **فصل** في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلي قد علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند المصنف بالصور القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وعلمت ايضا ان كل صورة عقلية ولو تخصصت بالتخصيص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق امنا الاحساس او العلم الحضوري وقد عرفت مرارا من مسفورانا ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئياتها لا الكائنات الفاسدة ولا الابداعيات الا بصورها الذهنية ولا ينكشف واتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونفي هذا التشهود في غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فايضة عنه تم وهو مبدأ لكل وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه تعالى لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره فمن قال ان الواجب تم لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعم بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري والمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه تم بالسمع والبصر وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويله بالعلم بالمبصرات والمسموعات كما نعلم

جمع

جمع من اهل الكلام وتقريره كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت
من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شانها ان يكون مدركة للواجب تعم وان ما يمكن له
تعالى بالامكان العام يجب حصوله والا لكان له حالة منتظرة وعلمت ايضا ان العلم التام بالعلم
الثامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعم لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كلها وجزئياتها
على ترتيبها وسببا لسببيتها وهو يعلم ذاته وآثاره يعلم من ذاته اسبابها فوجب ان يكون
عالما بها الان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة ما يلزم عنها بالذات والا لما كان عالما بها
علما تاما فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا عندهم
بالصور الحاصلة والصور الحاصلة عن الشيء اما ان تستفاد من وجود ذلك الشيء او يتفاوت
وجود ذلك الشيء منها والاهذا والاذاك والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق فالجزئيات
متغيرة واذا كان علمه تعالى مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى
كما اشار اليه بقوله لكن لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة غير
معدومة ومتى تارة يدرك انها معدومة ومتغيرة موجودة فيكون لكل واحد منهما من كونها
موجودة وكونها معدومة صورة عقلية على حدة وواحدة من الصور لا يبقى مع الثانية لانا
اذا اعتقدنا انها موجودة زال اعتقاد كونها معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير
الذات منفعلا عن غيره هذا خلف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيا والثاني
ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجودها عند القائلين بالصور نعم عند من يكون علمه
بالاشياء نفس وجودات الاشياء يكون الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره فتعين الثاني وهو
ان يكون علمه تعالى بها سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يعتريه تغير اصلا وان
تغير المعلوم وبهذا الوجه ايضا علمه يكون كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة
على وجه كلي قال الشارح الجديد ههنا تأمل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة
يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا
انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الا تناقض
فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد

التجاوز والمدفعة الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم
الطبيعية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستهم في العلوم
اليقينية اقول ما ذكره افراد عليهم ووقع عن جماعة من المتأخرين كصاحب انباء العلوم وغيره
وبناء ذلك اما على انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان
الجزئيات معلومة له بطبايعها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم زعموا ان تصور الماهية
لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصوص بضم اليه وهو المسمى بالتشخص وهو امر جزئي
لا ماهية له فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا وزعموا ان علم بالجزئيات على الوجه
الكلي لا يدل عدم الحلاعه على ذلك المخصص واما الاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان
العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم ايضا كليا غير متغير ويلزم من ذلك بعكس
النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان علمه منحصرا في العلم
الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالتشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم
عن هذه الافتراءات خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم صريحا ونقل عباراتهم في هذا الباب
يوجب التطويل والاسهاب فلنقتصر على قول الشيخ في التعليقات الاول يعرف التشخص واحواله
التشخصية ووقته التشخصي ومكانه التشخصي من اسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية به اليه وهو يعرف
كل ذلك من ذاته او ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة واما
عن الثاني فلان مناط الكلية والجزئية عندهم نحو الادراك لا المدرك فهما متشاركان
من اختلاف نحوين من الادراك لا من ادراك المخصص وعدمه واكثر ما يدرك بطريق الاحساس
يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق العقل يكون كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فهم
يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكان اكثر
من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه نقص لتعاليه عن صفات الماديات من جنسها وبنيتها
كذلك الاحساس والتخيل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر
كيف وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين واما عن الثالث فان العلم بالمتغير
لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون احساسا لانقال مناط الجزئية

اذا كان عندهم محسوسيته لشئ فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بخصوصه لانا نقول العالم بر
خصوصه يعلمه على وجه كونه محسوسا ولا يلزم منه ان يكون محسوسا لذلك العالم اذ يكفى للعلم
بتشخصه العلم بمحسوسيته نعم لو لم يكن محسوسا لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات من حيث
انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلى كما صوناه فلا يلزم المنافاة بين كلامى الحكماء ولا التضمير
فى قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم مجرد نفى علمه بالجزئيات على الوجه الجزئى بان يكون قولنا على الوجه
الجزئى قيدا للعلم لا للمعلوم وان كان ذا بهم هذا سخيفا كما بينا ثم ان المصنف اراد توضيح العلم بالجزئى
على الوجه الكلى فاورد مثالا فقال كما تعلم انت بالقوانين النجومية والاحكام الهيئية الكسوف الجزئى
بعينه انك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كاول الخمد نهارا
اى واقعا فى الجانب الشمالى من قرص الشمس بصفة كذا لكونه ناقصا وقوعه فى عقدة الرأس
وهكذا الى جميع العوارض منها انه واقع فى ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف
السابق عليه المعلوم وقوعه فى ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة من التاريخ الهجرى او
اليزدجردى الذى مبدأ بعثة نبى على صفة كذا وكذا وجلوس ملك على السرير بصفة كذا
وكذا فانك اذا علمت الكسوف الجزئى على هذا الوجه اى باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته
على الوجه الكلى كما قال لكنك ما علمته اى هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين
لانك علمته بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المضمومة بعضها الى بعض وان كان
منحصرا فى واحد لكن مجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة لحاسة او اثر او تخيل
او تعقل الذى هو ايضا مشاهدة فى الباطن لم يكف فى كون الشئ ممتنع الصدق على كثيرين
ولذا قال وهذا العلم الكلى غير كاف لوجود ذلك الكسوف فى هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة
لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء بل هو ثابت قبله وبعده
منفصل عن الزمان لكونه محيطا بالزمان واجزائه الماضية والمستقبلة متعلقا فى درجة واحدة
فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية بعد ما لم يكن فيكون زمانيا
لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا زمانية بعض افراده المختص بامر متعلق بالمادة لا تنافى تعاليه
عن الزمان بحسب ذاته ولما لم يكن الحاصل فى حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لما عرفت من تفهم

الاضافة

الاضافة الاشراقية له تعالى بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس
عن الاحساس والتخيل والعلم العقلى الذى يستفاد من وجود الاشياء المستتبع بما بعد الكثرة فيتحصر
علمه تعالى بها على العلم الذى يستفاد من وجود الاشياء وهو الذى يتم بما قبل الكثرة
فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلى مقدس عن التغير منعال عن التجدد والانصرام هذه
طريقتهم فى كيفية علمه بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والفصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له
من نور **فصل** فى ان واجب الوجود مريد للاشياء وجواد ففى هذا الفصل مطلبان الاول فى
اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعم للاشياء من غوامض الحكمة ودقائق المعرفة و
لصعوبة مسلكه ودقة مأخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية فى ايجاد العالم كاوساخ الدهرية
والطبائعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيهما من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة
ليس بامر الله وخلقه بل بطباعها ولاجلها نشأ القول بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة
كذبهم قراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعرى واتباعه من القول برجح الواجب
وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلى وداع حكمى وكذا ما ان عسر طائفة اخرى من المتكلمين
انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزايد على ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك لكان مركبا وناقصا علما بالطبع
ولم يتفطنوا ان كل قاصد يكون فعاله معللا بالاغراض والدواعى الزايدة على ذاته يكون كالانسان
مضطرا فى صورة مختارا محكوما عليه فى صورة حاكما لان الباعث للشئ على شئ مستخدم ومستعبد
فى الكمال ومن الذى يستخدم المقصود ويستعبد المعبود والمسجود فجميع هذه الظنون الفاسدة انما
نشأت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذى يتصور ونه فى حقه تعالى وان ذا ارجل
وافدس من القصد والطبيعة وعن همة زايدة فى ربتر رفيعة وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام
فى مبحث العناية لو تفطنته لكفاك عن التورط فى هذه المزالق مع التدبر اللايق والتامل الصادق
وما يناسب هذا الموضع ان الارادة قد تكون شوقا مؤكدا يحمل عقيب داع هو تصور الشئ الملايم
تصورا ظنيا او تخيليا او عقليا موجبا لانبعاث القوة المنتصبة لتحريك بعض الاجسام كالعضلات
الالية والاعضاء الادوية المخلوقة لامر مبدع الاشياء لاجل طاعة بعض ما هو اقرب فى الوجود الى
ملكوته الاعلى لحصول ذلك الشئ الملايم بوجه من الوجوه وقد يكون شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور

الشئ

الفن الثالث في امر الحق تعالى للاشيا

التي لا مقارنة لها ومن هذا القبيل اكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوق فاعل عاشقا
شيا عن عشق الذات المدركة تنفسها او عن ادراكاتها المتعلقة بالاشيا المنبعثة عنها بذاتها
موجبا لوجود الاشياء بذاتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة بها فان الشوق انما يكون
لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فلا يوجد للمجردات العقلية فاراداتها خالية عن الشوق
فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون علما بذاته وهو في غاية
العظمة والجلال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين انها جر بذاته الذي منبع لجميع الخيرات وفي
انتهج لشيء انتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد
الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صادرة عن ذاته فالداعي له في ايجاد الاشياء
انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث العناية ان كل ما كانت فاعلية لشيء على هذا السبيل كان فاعلا
وغايته لذلك الشيء فاذن كان علما بذاته عين ذاته وعلما بذوات الاشيا الصادرة عنه عين ذواتها
على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشيا عين ذاته بالذات من حيث
كونه مبدأ لها وعين ذواتها بالعرض اي من حيث كونها اشياء عن محبة الذات فارادته للاشياء
الخارجية اي مريديته لها عند هذه الطائفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشيا
معقولة له مشاهدة مرضية بها عنده على نظام هو اتم النظامات الممكنة خيرا وكمالا على ان يتبعه
صور الاشيا اتباع الصور العلمية للمصنوع والانسان للبنا وتعالى عن ذلك علوا كبيرا وعند رؤساء
المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير المقتضى له صورة زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور اذ هي
عين علمه عندهم واما ارادته لفيضان تلك الصور المتقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته
وعين علمه بذاته فعلى اي تقدير ارادته تعالى للفعل عين ذاته لا غير عين علمه بذاته عين محبته لذاته
المستلزمة لمحبته لما سواه كما عرفت فكذلك الارادة ونفس وجود الاشياء الخارجية
كما انها نفس علمها فهي نفس قضاء لها والى ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند
المبدأ الاعلى وهو اي ذلك المعلوم خير وغير منافر لهويته فايض خيرا ان من ذات المبدأ المقتضى
لفيضانه فذلك مرتضى له وهذا هو الارادة في حقه كما علمت اما بيان ان كل ما هو معلوم له يكون خيرا
فلان معلوماته مقتضياته فيكون خيرا لها لان الواجب تعالى في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه

يجب ان يكون اشرف ما يمكن ان يوجد من شيء فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضي الا خس
من شيء
ويترك الاشرف وقبل يلزم من فيض وجوده الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه
مذكور في كتب صاحب الاشراق لم تر يا عارف كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المفارقة
عن المواد المتحضة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها عن مبدء
الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور في ذواتها ولا اعياء ولا فتور في حركاتها عاشقة لانوار القدس
مطيعة لله تعالى ولها ايضا من كل صفة للهيولا لا ينتهي فيها مدخل اشرفها وافضلها فلها من الاشكال
افضلها وهي الكرية ومن الحركات افضلها وهي الدورية الموجبة للهيولا والنطق كما علمت من الكيفيات
المرئية افضلها وهي الضياء والنورية وتشارك السابقين الاولين من الملائكة المقربين في انها
اعطيت افضل ما يجوهرت وتذوتت به في اول امرها وبدء وفطرتها وكذلك اعظامها واشكالها و
الكيفيات المرئية التي تخصها والكمالات الممكنة في حقها الا في النسب مع حفظ نوعها ايضا فانها
لم يمكن لها في اول الفطرة ان تعطى الشيء الذي يحرك البدو هي اليه غرض في الاجسام واخسها لان
النسبة ابعد الاعراض عن جوهر الشيء واخسها فالاجرام السماوية تلمحها النفس في اخس الاشياء
التي من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجردها عن الوضع ممنع والاشكال
عقلا الا جسما وكذا الجمع بين الاوضاع لتضادها فلا محالة يحصل جزء فجزء الى ما شاء الله تعالى ثم
الموجودات الواقعة في عالم التركيب في غاية الجودة ونهاية النظام لان نظامها متعلق بحركات الافلاك
واوضاعها ونظام الافلاك ظل نظام ما في القضاء الالهي لما علمت ان الموجودات غير صادرة على
سبيل البخت والاتفاق كما ذهب اليه ديمقراطيس ولا على طريقة الخزاف كما توهمه الاشعرية ولا عن
ارادة ناقصة كارادتنا الموجهة الى دواع خارجة عن ذواتها كما ذهبت اليه المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التي
لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه وساخ الدهرية والملاحدة واخلص
ان نظام المعقول الذي يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود وذلك النظام محض الخير
والكمال لبراءة المبدأ الاعلى عن النقص والشين فهذا النظام الذي على وفقه يجب ان يكون اتم
النظامات الممكنة واكملها اقول ومن البراهين التي سبقت لنا في هذا الباب انه قد تبين وتحقق
في كتب الحكمة كتحصيل بهمنيار وكتاب اخوان الصفا ذهبت اليه طائفة من متالهي الحكماء وتحقق الصوفية

وفي ان ما يصدر عنه اشرف ما يمكن

الفن الثاني في تعريف الجود وفي جوده تعالى

ويتعسر عند الاقوى ترتيب علم بها فليس في الوجود شئ مناف لطبيعة عالمه واسبابه فالحركات
المتباعدة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية مثلا تنتظم بالقياس الى طبيعة الكل وطبايع
الاجزاء الموجبة اليها وكذا النغمات الغير الموتلفة والاشعار الغير الموزونة بالقياس الى بعض
السامعين موتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع الزايدة على خلقة الانسان
طبيعي في جملة العالم وكذا كل عمر واجل وان كان اختراميا فهو بالقياس الى الكل طبيعي وان لم يكن
طبيعيا على الاطلاق ولو يتسر للانسان تعلم كل شئ اسبابه وعلله بان تخرج عن هذه الهاوية المظلمة
مهاجرا الى الله ويرتقي الى عالم الافلاك فما فوقها وما فوق فوقها الى ان تعرف المبدأ الاول حق
معرفته ثم ما يتلوه من الملائكة العلية ثم ما يتلوهما من الملائكة العمارة باذن ربها ثم ما يباشره محركا
وتدبيرا من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها واثارها من الاسطقسات ثم الامزجة والممتزجات التي
توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكاينات لرأيت جميع الاشياء حسنا عندك ملايما لديك و
عرفت هذا اللفظ بالوجدان كما تعرفه الان بالبرهان

المطلب الثاني في بيان جوده وعرفوه

بانه افادة ما ينبغي افادته لمن ينبغي لا لغرض ولا عوض وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المتبين
ويمكن الاقتصاد على قول المعرف افادة ما ينبغي لا لغرض لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن افادته هذه
افادة ما ينبغي في معناه وان الغرض شامل للعوض حيا كان وغيره والجواد الحقيقي ليس الا المبدأ التام
فان غيره تم انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العايدة اليه سواء كان ثوابا في الاخرة او نجاة
من العقاب او مدحا وتخلصا من مذمة او استكمال للنفس وتشبها بالعالي وازالة لحجته ما هو في
معرض الزوال والتواخز عن الالم الذي يلحقه لرقة القلب لعلاقة او غير ذلك واما المبدأ الاعلى
فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب ما يقبله كل احد من غير بخل ولا عوض اصلا كما قال انا
جوده فنقول الواجب لذاته انما يفعل بقصد وشوق الى كمال او يفعل لا لغرض
في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي من الوجه الاحسن لا لغرض وشوق الى كمال يحصل له بالايجاد
ولا افادة والاول محال لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان فعله لحصول كمال
مطلوب له لزم ان يكون له حالة منتظرة هذا خلف والقسم الثاني حق وهو انه يفيد الوجود لا لشئ
على الوجه الاتم لا لغرض وشوق يعود اليه فهو الجواد لا لشئ لعلة غرضه من فعل الخير امر يعود الى غيره

وهو ايصال الكل مستحق الى مطلوبه قلنا ذلك الامر لو لم يكن وجوده اولى عنده من عدمه لم يكن
مقتضيا للفاعلية ومرجحا للفعل واذا كان كذلك فلغيره مدخل في تتميم كماله لا يتحقق الا بحصول
تلك الاولوية فقد علم ان الداعي له لا فاضة الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير
الذي هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات واما النقايص والشرور الواقعة في ضرب من الممكنات
وعدم وصولها الى كمالاتها المتصورة في حقها فهي لعصور قابلياتها او نقص استعداداتها لا من
بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك وقصور القابلية ينتهي اخر الامر الى لوازم الهويات الامكانية و
منعها الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاولى تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع
افاعيله ولا يدخل شئ مما فعله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والافات والعاهات الطبيعية
انما هي تابعة للضرورات ولتحز المادة عن قبول النظام التام وتحقق ذلك ان اسم الشر يطلق
بحسب العرف العام على معنيين احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط و
امثالها فانها عدميات محضة وهو على ضربين الاول عدم ليس ذلك العدم بازاء الوجود الذي
هو مقتضى طباع الشئ ولا مما يمكن حصوله من الكمالات والخيرات كفقدان الممكن عن الوجود
الواجبي والوجوب الذاتي وكفقدان كل ما لا من العقول المفارقة عن وجود منلوه وسايقهم وصور
النفوس عن مرتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير الذي يقابله منحصر
في الواجب لذاته الكمال المطلق والوجود الحق بل جهة امكانية ومن عداه من الماهيات المعروضة
للوجود لا يخلو عن شوب شر بقدرما وظلمة ما على تفاوت امكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم في البعد عن
ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر منبعه الامكان الذاتي وان كان مختفيا تحت
سطوع صبح الازل مستورا في ضوء كبريائه الاول والثاني ما يكون عدم مقتضى الشئ او ما لم يكن
حصوله من الكمالات الثانية وغيرها ولا يتصور هذا في المجردات فالابداعيات حيث يكون وجود
كل منها على اكمل ما يتصور في حقها لا يكون لها شر بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور المتعلقة
بالمادة لا يخلو من شر بقدر على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها في التعلق بالمجردات
فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان لانها صدرت من المبادي لاجل جهة الامكان
فيها فمنبع الشر مطلقا هو الامكان كما وقع في عباراتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع الشئ

الفن الثاني في بيان ان للشر معنيين

عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال للوجود وكالبرد المفسد للثمار والحر المفرط لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب واشباهها والامثال الذميمة كالفقر والسرقة والنميمة واشباهها من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء التي معانيها وجودية ولكنها تتبعها اعدام فتقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال للذات والبرهان عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه ولغيره والا قد بطل والا لما وجد اذ الشيء لا يقتضي لذاته عدما او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لامقتضية لعدمها مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه وكذا الثاني لان كون شر الغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته فانه لو لم يكن معدما لشيء اصلا لا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس بشر لذلك الشيء للعلم الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فلا يكون شرا لذلك الشيء فاذا كان كون الشيء شرا لكونه معدما لشيء او لبعض كماله ليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدوم بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية او الجسمانية بل كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها في تبجير قواها وكسرها لكنها خير بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار وشر بالنسبة الى من تتعذر سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال للذات فالوجود من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض فقد ظهر بما ذكرنا صحة دعوى الشهرستاني ان الحكماء ما صححوها بالقياس بل اكثر فوائدها نادرة يتجرد لاستقراء خبير تام والتجاوز الى اخر مجالها ضروري وما ذكرته من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل قد يلحق الماهيات لامن ذاتها فلا محالة لا بد لها من علة وسبب فكلامنا ليس في النوع الاول الذي لا تميز له اذ من المعلوم ان ليس للماهيات في كونها ممكنة ولا

في حاجتها الى علة لوجودها سبب في لا تصور الممكن عن الواجب بذاته ولا التفاوت مراتب هذا النقصان في الماهيات علة بل انما ذلك لاختلاف الماهيات في حدودها ذواتها لا امر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها متشابها لكانت الماهيات جميعا واحدة بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلا للانسان فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انه فقدان امتناع شخص مستعد لذلك في البعد من حيث انه بالامكان من حيث انه وجد فيه هذا الاستعداد والاشتياق الذي لا صلاح في ايامه وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فيه اما بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره واما ما يكون شرا محضا او مستولي الشر فيه او متساوي الطرفين فما لا وجود له اصلا حتى احتيج فيه الى مقاوم ومبدأ اخر سوى واجب الوجود بالذات الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمته كفرة المجوس وكل واحد من القضية المذكورة اولا من افراد الخبر لان ترك احدهما شر محض وترك الاخر شر غالب فيجب صدورهما عن الواجب بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك اذ هما مبرآن من الشرور والفساد الناشيان من تخالف التضاد ومثال القسم الاخر عالم العناصر الموجب للشرور على الوجه النادر ولن يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد اهمالها والا لزم ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك ايضا انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق لخلق سائر الوجود وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ونفايس جمة غفيرة فمن هذه الجهة يكون ذلك الشر القليل مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد وتفاسد فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكر والانكسار ومتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى يبلغ الى غاية من الاستعداد وتقبل العقل المستفاد الذي يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال والاحاطة بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع ان امثال هذه الوقايع والافات الآتية في الطبايع من مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات دون الالتفات اليها من المبادي العالية والمفارقات ووجود كل من الخيرات منوط بسلسلة من الاسباب يلزم من عدم عدها وهو اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع يفسد بعض اشخاص نوع اخر فانما يعد شرا

لم يوجد ما لا يخ عن شرها لكان الشر اعظم فان عدت وقلت لم لم اوجد القسم الثاني بلا
قصور وافترقت قلت فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده
ولو كانت الماهيات كلها بريئة من الشرور التي هي لوازم لها لكانت الماهيات واحدة ومن المحال
ان يكون الدار نارا ولا يوجد لها لازم النار بريئة من احراق ثوب لا فتة الا ان لا يكون الثوب ثوبا
بل شبحا اخر لا يحرقها النار ولا يكون النار نارا محرقة وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث انه
لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل والرزايل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات و
الشرور كلها مقدورة مكوبة علينا قبل صدورها مجبورة فينا فلماذا يعاقب من ابتلاه
القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان الاول
تعالى المتعالي عن سمات الحادثات يستولي عليه الغضب ويجد غلة الانتقام بل النفوس انما
يترتب عليها الثواب والعقاب بهيئات ساقها اليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الافاعيل
الواقعة منا من قبل وثمراتها ولوائح الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازاة اظهار ما كتب
علينا في القدر وابراز ما اودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه يخبرهم وصفهم
ان جهنم محيطة بالكافرين فمن اساء عمله واخطأ في اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء
استعداده وكان اهلا للشقاوة في معاده ولعلك لاعتيادك بالمجادلات الكلامية والخطابات
الجمهورية تضطرب وتصول وترجع فتقول ان ما حال الفلسفي ان تقيم للشرور والقبايح
الكائنة في الوجود معذرة ويحب الله عز وجل الى عباده فقال ان ههنا ما هو صلاح
وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص
واذا تعارضا فلا بد من تقديم صلاح والاهم على جانب الجزئي كمن قطع عضوا اصابه سم الحية
لصلاح حال الجسد ونظامه الكلي وجعل كل شر وضر لاحقين لاحاد الناس واجبين في
النظام الكلي فهو فاسد من وجهين احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فاد قهم وهاجرهم
ورماهم بالمصايب والنوائب تقديما لغرضهم عليهم وهذا مما يوهم جدا ويدني ظلمهم وتحكمهم
لان عناية كل شيء مصروفة الى نفسه قبل كل شيء فاذا راى ربا يؤثر غيره عليه ويرجح نصيب
وعذابا لا جليا س من رحمته وندم على عبوديته وراى فايدة لزفي ان يكوى ذلك الشقي خبرا

فائدة

في الجواب ان يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو الرضا
بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها والمنهي عنه هو الرضا بما يصحب القضاء بالذات على سبيل الاتفاق
والملزوم وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وايضا اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل قصد اليها
بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئي الموصوف بر واما اذا اعتبر كونها متضمنة للصالح و
الحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلي فلا شر اصلا لان هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود
الايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم
الشرور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الاجلتين اللتين يحتقر بالقياس اليهما الثلثة
والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها الثلثة النظقية والشهوية والغضبية
لاكتساب ما ينبغي ان يكونوا بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة والعالب كما ترى على اكثرهم
اضداد هذه الامور اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزمهم كونهم من الاشقياء والاشرار
لا سيما في الاجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الاخرة هو الجهل المركب اي عدم
العلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب قسطا وافرا من السعادة واما الجهل
البسيط الذي لا ضرر في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذا حال القوتين الاخريين
فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وان كان نادرا كالشديد النزول فيهما لكن المتوسطين في
مراتبهم اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى صار لاهل النجاة غلبة عظيمة وقد نبهت
الحكماء حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام بحال الابدان في انقسامها الى البالغ في
والصحة ومتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع الصنفين
فاذن قد تبين ان الشرلين يغالب على ان الحكم الجزم بان رحمة الله لا ينال الا قليلا من عباده
منكر وقد قال الله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون فانه يدل على ان
الجميع فيها مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المقررة
ان كل ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فلا يكون
جايزا ان يصدر عنه تعالى خير محض منزه عن الشر والافة اصلا لكنا نجد ان هذا الامر
في مطلق الوجود لا في كل وجود فقد وجدنا امكن ان يوجد على الوجه المذكور

في القول الاثنين من الشيخ رح

امن بطل اثر العالم الاعلى وعظايم الامور ما خلق الا لاجل الانسان وهذا جهل محض كيف ولا غرض
للمعالى في السفلى ولا المثاوبة لمن اليه خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالى وهؤلاء للنار ولا ابالى و
ليس ان الباري مستقل الذات كما توهمته الاشعرية بايجاد القبايح والمفاسد وتمكين الظلمة و
المشركين في افعالهم وعقايدهم وابقاء الدول الجايرة وتخريم السياسات المذمومة واهمال الاطفال
عن حضانة مرضعاتهم بامانتها وادلال العلماء ورفعة حال الجهال الى غير ذلك من الوقايع و
قد قال عز من قايل وما ربك بظلام للعبيد بل الكل توابع لقضائه وقدره ولوازم مقاده لحركات
كلية لاعراض علوية متقدرة بهيئاتها وازمنتها في عالم اخر كما قال الله تعالى وكل شئ عندنا بمقدار
وكل شئ عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم على ان جميع اسباب الشر انما توجد تحت كرة القمر
في بعض جوانب الارض التي هي حقيرة بالنسبة الى الافلاك المشهورة تحت ايدي الفقوس المطوسة
تحت اشعة العقول الاسرة في قبضة التحن ولا نسبة لها الى جناب الكبرياء الباهرة هانئة على الصغاير
ان اصابة الشر في هذا الموضع انما هي لبعض الاشخاص وفي بعض الاوقات والانواع محفوظة و
انما بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت ان هذا النظام شر بالفاضل وجميع ما وقع
طبعي بالقياس اليه والطبعي للشئ لا يكون شرا له اصلا فقد تحقق وتبين بالبرهان الساطع
ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنا وخيرا ومن ظن ان شرا كان لخلل في عقله وقصور
في فهمه فلا شر في النظر الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الا منشئها وموجدها فاذن تصور
ذرة الشر في بحر اشعة شمس الخير لا يضرها بل يزيدها بهاء وجمالا وضياء وكما لا كالشامة السوداء
على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنا وملاحة واشراقا وصباحة فسبحان من تقدست كبرياؤه
عن تقصير الافعال وتصوير الامثال والاشكال وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال ثم لا يخفى
ان يذهب على بعض الاوهام العامية ان الفاعل للكل اذا كان مختارا وافعاله ان يختار ايما شاء من الجايزات
فلا يمتنع عليه شئ فهذه الايجاب ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى
ارفع من هذا النمط الذي تصوروه ولا يمكن ان يكون ارادته متساوية النسبة الى الشئ وضده
بلا داع ومصلحة انما كان ذلك راي جماعة قصرت افهامهم عن درك حقايق الاشياء وكيفية
ارتباطها بالمبدإ الاعلى جل كبرياؤه فاركبوا كثيرا من المحالات الناشية عن عقيد تهم الفاسدة

من جملتها

من جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفي اللزوم في شئ من الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى
ولم يتفطنوا ان على تقدير ان لا يكون امور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون ارادة
جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله واحباؤه وخلص عباده ممتوة بالمحن الشديدة وتسلط
الاعادي عليهم مدة مديدة بل كانوا متماجع لهم بين المثوبة في الاخرة والسلامة في الدنيا و
استخف من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالايجاب والجبر في الافعال فخوفهم
في هذا البحث من جملة الفضول لان السوال بلم عن صدورها غير وارد كصدورها لا حراق من النار
لا تزيد صدورها عنها لذاتها وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات
الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة عنه معقولة له عين مرتبة
من مراتب ارادته ورضاه كما عرفت ان بحثهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم الاجل ان الباري
تعالى خيرمحض بسيط عندهم لا يجوز ون صدور الشر عنه لا بجهة شريفة اصلا فيلزم عليهم في
بادي النظر ما ذهبت المثوبة لاجله الى اثبات مبدئين احدهما مبدأ الخيرات والاخر مبدأ الشرور
فقالوا لا از الة هذه المفسدة ان الصادر عنه تعالى ليس بشرا بل الصادر عنه انما يتبرئ
بالكلية عن الشر وانما يلزم شر قليل بالاتفاق ومنبعه الهيولى التي منبعها الامكان وكلا القسمين
من افراد الخير فيجب صدورهما عن الخير الحقيقي وغير ما ذكر من انه الشر غير موجود فلا يقتضي
هذا اصلا وكما قد نقاخرا مطوبذ لما الكلام في دفع شبهة المثوبة قيل لو كان الشرور الواقعة
في هذا العالم كالجهل والكفر وامثالهما بقضائه وقدره لوجب علينا الرضاء به لان الرضا بما
يريده الله واجب كما في الحديث القدسي ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخرج من ارضي
وسمائي وليبتغ ربا سواي ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح كما ورد الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق
بين هذين الحكمين وما اجيب عنه على الفرق بين القضاء والمقضي بان الواجب الرضا بالقضا
لا بالمقضي والكفر وامثاله مقضي لا قضاء محصلة ان الانكار المتعلق بالمعاصي والقبايح انما هو
باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاضافة بالكفر مكروهة دون خلقها وايجادها والرضا
انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله ليس بشئ لما علمت ان جميع الاشياء من مراتب
قضائه لكونها معقولة له حاضرة اياه وان الفرق بين القضاء والمقضي بالاعتبار بل الحق

قرر بين القضاء والمقضي والفرق باعتبار عن ورود جميع الموجودات والجواب

في العالم المقضي محمد محمد بن سبيل الاجماع والقدر بعبارة فعلى ورود الكفر

فى الجواب ان يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو الرضا بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها والمنهى عنه هو الرضا بما يصحب القضاء بالذات على سبيل الاستتباع واللزوم وهى الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وايضا اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل قصد بها بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئى الموصوف بر وانما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح و الحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلى فلا شر اصلا لان هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود و الايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان الذى هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الاجلتين اللتين يحتقر بالقياس اليهما السعادة والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها الثلثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغى ان يكون لها من الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة كما ترى على اكثرهم اضداد هذه الامور اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار لاسيما فى الاجل فاعلم ان الجهل الذى لا نجاة معه فى الاخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقينى وهو نادر الوجود اليقين الذى يوجب فسطا وافرا من السعادة واما الجهل البسيط الذى لا ضرر فى المعاد فهو عام فاش فى نوع الانسان وكذلك حال القوتين الاخيرين فالبالغ فى فضيلة العقل والخلق وان كان نادرا كالشديد النزول فيهما لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى صار الاهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس فى انقسامها الى هذه الاقسام بحال الابدان فى انقسامها الى البالغ فى الجمال والصحة ومتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فاذن قد ثبت ان الشريرين بغالب على ان الحكم الجزمى بان رحمة الله لا ينال الا قليلا من عباده مشكل وقد قال الله تعالى ورحمتى وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون فانه يدل على انها تسع الجميع فيها مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المقررة الحكمية ان كل ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فلو كان جايزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرء عن الشر والاقة اصلا لكنا نجيب ان هذا وان كان فى مطلق الوجود لا فى كل وجود فقد وجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو

لم يوجد ما لا يخلو عن شر لما كان الشر اعظم فان عدت وقلت لم فلا اوجد القسم الثانى بلا قصور واقول قلت فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت المهيات كلها بريئة من الشرور التى هى لوازم لها لكانت المهيات واحدة ومن المحال ان يكون النار نارا ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لاقته الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا اخر لا يحرقه النار او لا يكون النار نارا لحرقه وان تشبث عليك بعد هذه المباحثة لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل والرزايل والطاعات والمعاصى والجملة الخيرات و الشرور كلها مقدورة مكتوبة علينا قبل صدورها مجبورة فيها فلماذا تعاقب من ابتلاه القدر باكتساب الخطيئات واقتراف الشهوات فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالى المتعالى عن سمات الحادثات يستولى عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما يترتب عليها الثواب والعقاب بهيئات سافها اليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الافاعيل الواقعة منا من قبل وثمراتها ولوازمها الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازاة اظهارها كما كتب علينا فى القدر وابرازها اودع فينا وغرز فى طباعنا بالقوة كما قال سبحانه يخبرهم وصفهم ان جهنم لمحيطة بالكافرين فان ساء عمله واخطأ فى اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده وكان اهلا للشقاوة فى معاده ولعلك لاعتيادك بالمجادلات الكلامية والخطابات الجمهورية تضطرب وتصول وترجع فتقول ان ما قال الفلسفى ان تقسيم الشرور والقبايح الكائنة فى الوجود معذورة ويحب الله عز وجل فى عباده فقال ان ههنا ما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلى او الامر العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئى او الامر الخاص واذا تعارضا فلا بد من تقديم صلاح العام واهمال جانب الجزئى لكن قطع عضو اصابه سم الحية لصلاح حال الجسد ونظامه الكلى وجعل كل شر وضر لاحقين لاحاد الناس واجبين فى النظام الكلى فهو فاسد من وجهين احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فاد فهم وهاجرهم ورماهم بالمصايب والنوايب تقديما لغيرهم عليهم وهذا مما يسوءهم جدا ويدئ ظنهم وتهجم لان عنايته كل شئ مصروفة الى نفسه قبل كل شئ فاذا راى زيدا يوثر غيره عليه ويؤمنه نصب وعذابا لاجله يأس من رحمته وندم على عبوديته ورأى فايدة لزيد ان يكوى ذلك الشئ جبرا

فاقتران كان خيرا فهو خير الا ان مقتضاه مصائبه وافاته وجاء في المثل عثك خير
من سمين غيرك والوجه الثاني امراهم ربهم عاجز امضطرا ذ ظن انه لا يجد سبيلا الى
صلاح الامم واقامة النظام الا بادخال الضرعلى هذا العاجز المسكين فما لهان يعبد ربا
عاجزا فانه لا يعبد ربا الا ان يجد نفسه عاجزا فقيرا فيلتجي الى قوي عزيز فاذا كان هو
عاجزا مثله فقد نزمن العجز الى التحير تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيقول فجوابه
مثل ما قال الشاعر هون علي بصري ما شق منظره فانما يقظات العين كالحلم
قاصر بيشما اب اليك الفرار وفاتك السكينة والوقار فلست اول من زل في هذا المقام
واستغفر من هذا الكلام ثم استمع ما يتقبلك من غيظك ويكفيك في ازالة ريبك فاعلم
ان الطاعة كل هيئة تقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهي من الفطرة
الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض غريب فهي
بمجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية فيكون ميل الانسان اليه كشهوة الطين التي
غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث الا لحدوث عرض وانحراف عن المزاج الاصلي الجبلي
وقد نبهنا في الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب تحدث في جسم المريض مزاجا خاصا يسمى
مرضا كما ان الصحة ايضا من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة في ذاتها
والقسرية الحاصلة بسبب القاسر فيكون كلا من الحالتين ملائما لها في وقت مخصوص لان
حالة القسر مطبوع عنها ايضا من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني خلقت عبادي
كلهم حنفاء واتتهم اتتهم الشيطان فاجتالهم عن دينهم فالطاعة هي الحنيفية التي يقتضيها
ذواتهم لولم يصدهم عنها الشياطين فاذا صدتهم ابليس فاذا صدت عليهم فطرتهم الاصلية فقضوا
اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم البتة لا هي من الهيئات الظلمانية ونبذوا انفسهم وما
جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول مبلغ من الله يتلوا عليهم الايات ويزكيهم ما يذكرهم
عهد ذواتهم من الصلوات والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غيرها من الطاعات في
الخيرات ليعود الى فطرتهم الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات طبيعيا لهم بلا كلفة
ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين وهم الذين باشرت

في الدنيا فانما يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان لك شك في ذلك فانزل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه فولاه وان لم يتولاه لم يوله وهذا محض الرحمة والعدالة فان قلت ليس تولية الشئ ما تولاه مطلقا علا بل حيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان السفيه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون توليته لذلك السفيه اياه علا ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي شئ لشئ يعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه انما يختاره لانه مناف لذاته فلذاته اقتضاء اولي متعلق بنقيض ذلك الامر المتولى له فذلك هو الذي اوجب ان سميناه ذلك شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاولي الذي يكون على خلافه فانه كان لان الخير لكل شئ ليس الا ما هو مؤثر عند ذاته بذاته والتولي الذي فيه هو الاستدعاء الذاتي واللسان الوجودي الفطري الذي تسأل به الذرات المطيعة السامعة لقوله الكن الداخلة استثناء في الوجود وقوله لكن ليس امر قسر وقهر لان الله غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم بل يعرضهم بلا امر اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قال لربه بلسان مهيئته ائذن لي ان ادخل في عالمك وهو الوجود فقال الله تعالى لكن اي ادخل حضرتي فقد اذنت لك كما حكى الله عز وجل عن عيسى حين قال ربي انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق الاذن عن الطاير ان يكون لم يصح ذلك اذنا ومتى امر الجليل تبارك اسمه امر قسر وكره فذلك ايضا بضراعة من المامور واستدعاء فطري من طبعه ورحمة من الله ليذيقهم من مكنون لطف الجلال فلعم الهلك قل تصل بالسماء والارض من لدن الخطاب في قوله عز سجانه ائتيا طوعا او كرها من مشاهدة جمال القهر ما طربت به السماء طربا رقصت به ثم بعد ذلك الرقص انشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فلقيت مطرحة على البساط وسر بان لذة القهر هو الذي عبدها ومشاهدة لطف الجلال هي التي سلبت افئدتهما حتى قالا قولي الوامق في الحنين اتينا طايعين فافهم فهم حق تتلى لافهام شعر نثري

الفن الثالث في الملائكة بلسان الشرع وهي العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة على غيرها ايضا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبايع ولما كانت العقول من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان نبحث عنها في القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية فان صاحب العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية من جهة تغيرها اكثر انها يتبرهنا انه وتعليما نه في احوالها الى وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن مبادي حركات الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شئ يخرج من القوة الى الفعل بالفعل وكبحثه عامة تصير الاجسام والاعراض المحسوسة التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان ما يكون بالقوة في العاقلية والمعقولية لا يخرج الى الفعل في شئ منهما الا بخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا للدور والتسلسل وانتهاء الاجسام وما هو الا مفارق عقلي ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشئ قد يكون بحسب الوجود في نفسه متقدما وبحسب الوجود الرابطي متاخرا فبهذا الاعتبار يجوز كون شئ موضوعا في علم ومحمولا في اخر فيجوز كونها تماما اقيم عليها البرهان اللمي في علم يبحث فيه عن احوال معلولاتها سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة المؤدي الى اثبات مقيم عقلي للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فمط البراهين في اثباتها في كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم في كتاب البرهان وهو كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف ويشتمل هذا الفن على فصول اربعة

فصل في اثبات العقل

اي اقامة البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه ان الصادر عن المبدء الاول اما هو الامر الواحد لانه اي المبدء الاول البسيط حائثي اذ التركيب والتثليث بنافيان الوجوب بالذات على ما مر فالمبدء الاول البسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه في المرتبة الاولى الا امر واحد اذ لو صدر عنه في المرتبة الاولى الا شئ واحد وقصور الكثرة الذات عن درجة الابداع ليس لقصور قدرته تعالى عن ايجاده او لبخله حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض جل عن القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق في جميع الاشياء واحدا بعد واحد وليس لغيره الا رتبة الاعداد او تكثير جهات الافاضة والايجاد دون الاجادة والابداع فالكثرة والجمعية غير ممكن ان يكونا اول من قرع باب الصنع والابداع وقرأ فاتحة كتاب الافاضة والجود

على الهيئات والطباع كما قال الشيخ الرئيس في الكلمة الالهية ليس في طباع الكثرة ان يكون عنه معا
ولا في قوة الجسم ان يظهر منه مبدعا فقول وذلك الواحد الصادر عن المبدأ الاول اما ان يكون
هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم تعرض للجسم معلوم لانه تركيبا اما على طريقة المشائين
فظاهر واما على طريقة غيرهم فلتركب نواعه المحصلة من الجوهر الذي هو الجسمية والهيئات التي تحصل بها
نوعا او شخصا والشيء ما لم يتحصل لم يوجد لا جايز ان يكون هيولى
لعدم تقومها في نفسها لانها لا تقوم لها بالفعل بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة
على الصورة بالذات لكانت علة لها وهو محال ولعدم جهة فاعلية فيها وانتفاؤ ليكون علة لما بعدها او
اول الصوادر علة لما بعدها التقدم عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر ولا جايز ان يكون
ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا يتقدم بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها
في تحققها للهيولى لاحتياجها في تشخصها وقبول اعراضها المشخصة اليها بل هي شريكة لمقومها بالجعل
من الصور كما مر في صدر الكتاب ولا جايز ان يكون الصادر الاول عرضا لاستحالة وجود قبل
وجود الجوهر الذي يقوم به ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى كما
سبق ليست قائمة به ليكون هي اول الصوادر ولا جايز ان يكون اول المبدعات نفسا والا لكان
فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر اولا علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت
علة لما بعدها فيلزم كونها علة بدون الجسم وهو محال اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام
قال الشارح الجديد لا نعلم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل لجهات اعتبارية كالسلوب فيجوز
ان يكون تلك الجهات شروطا للتاثير فيتعدد اثاره كما يجوز ان تتعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته
الاعتبارية ورد بانا لا نعلم ان النفس لا يؤثر الا بالتجسمانية بل قد يؤثر بدونها او بعض خوارق العادات
كالمحبة والكراهة من بعض هذا القبيل على ما صرح به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات
والفعل جميعا ولا يغني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع انما
والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو
النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة اقول اما الجواب عما ذكره اولا فلانهم وان سلموا
الاستغناء عن الموجب عما لا يتحقق مفهوما انها الا بعد تحقق الامور التي يحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب

او عليه تعالى بالتبع مسلوب عنه تلك الامور ان صدق السالبة وان كانت تحصيلية لا عدولية انما يتحقق
بوجود طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما تحقق في مقامه وهذه المساوقة بينهما لا تنافي
اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون
السالبة لان هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقا والاعمية باعتبار طبيعتي الربط لا يخفى
والربط السلبي حيث ان ثبوت شيء لشيء يستدعي بخصوصه ثبوت المثبت له وسلب شيء عن شيء
لا يستدعي بخصوصه ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم فحيث ما لم يكن الاذات
احدية لا يتصور شيء من السلوب عدوليا كان او تحصيليا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان
النفس من حيث كونها نفسا لا يخلو من نقص وقوة والا لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا
لقوتها وانفعالها وان لم يكن موضوعا للوجود لها فما دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون
تعلقها بالبدن باقيا حتى انه اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلا محضا لم يمكن
ان يبقى لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والا لكفاء بذاتها في تاثيرها
اذ السوح واللحوق من خواص المادیات وفي عالم الملكوت الصرف لا يكون تجدد افاقة او
ضعف او كلال بل كل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا يخطر عن تلك المرتبة ونفوس الانبياء
والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس ما دامت كونها نفوسا بعلاقة
القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار الغريبة والاحوال
العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شايبة تعلق ما بالاجرام وعن نسبة ما وضيعة
لابدانهم بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالا كليا بلا شايبة
تعلق بعالم الوهم والخيال والتشبيح والمثال التي لا تعلق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا
متساوين في النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا يختبر
نفوسهم بالاختصاص في تعلقها ببدن مخصوص دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر الاول
واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات للافلاك في حركاتها واسباب لاخراج
كالاتها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة بان النفس المصونة للقوة والاستعداد
لا يمكن ان يكون علة للعقول الفعالة التي هي في جميع كالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون

جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه والمركب نفسا وتوقف الكل
في الفعل على الآلة الجزئية لا يستلزم توقف الجزء فلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لا ينافي
وجود المطلوب اثباته على وجه السبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بذاته لا الآلة سواء كان
جزء لامر اخر او لم يكن وسواء فعل بالة ايضا او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شئ من ذلك كان مسئلة
اخرى غير متعلقة بمطلوبنا وبهذا يخرج جواب اخر عن الاعتراض الثاني للشارح كما لا يخفى
لا يقال انكم قد قررتم ان الوسايط ليست مؤثرة لما تحتها بل بشرط الوجود فيجوز ان يكون النفس
شرطا لوجود العقل لانا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس وكان احدهما سببا وشرطا
لوجود الاخر فلا بد وان يكون الاقوى والاشرف متقدما في الوجود على الاضعف والاخص
اذ المعية بينهما توجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح للمرجوح فالحاصل
ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير غير
الجوهر العقلي لا يكون لانتفاء الوحدة من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود يجب
المهية من العرض ويجب التشخص من الصورة واستقلال التاثير من النفس لكونها جسمانية
الفعل وان كانت مجردة فهذه الجواهر الاربعة متشابية الذات عن صدورها عن البدء الاعلى
فرادى وازواجا وعن خلوها في دين الوجود ازواجا القصور فيها ونقصها عن استحقاق التقدم
والسبق على غيرها فضلا عن العرض الواجب التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول
عقلا وهو المطلوب ومن لا يهتم لاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتفى اثره يمنع
كل ما صورناه من المقدمات فيقول لانم وحدة الباري ولو سلم فلانم وجوب كون الواحد
علة الواحد ولو سلم فلانم تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم لم نسلم تقدم احدهما على الاخر
فانا لا نسلم تقديم احدهما على الاخر عينا لا نسلم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة في وجودها
عليها ولو سلم امتناع كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون تلك الامور واسطة في ايجاد الواجب
ولا يكون موجدة ولانم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المعلول هذا غاية ما ذكروه
لكن المستنير بالانوار الساطعة لا يدهشه ظلمات تلك الشبهات بل لا يخفى على النفوس
المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات

فصل

فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه بعد مقدمتين بصناعة المجسطي ان الافلاك كثيرة

لاجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب تشابه
الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وهي منقسمة الى كلية يظهر من كل
منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافا كليا معلوما باول الرصد بسيطة كانت تلك الحركة او
مركبة والى جزئية تنفصل الكلية اليها كما تنحل حركاتها الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند
القدماء محيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها المحيط بالكل
المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على قضد
المشهور والمتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور دالة باجمعها عليه من كسف بعضها البعض وتفاوت
اختلاف المنظر في بعضها عن بعض وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كمشتة القلادة واقعة
بين ما يقع له الاقتران جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له الا المقارنة والتدوير
واما عند المتاخرين فلانهم زادوا فلكا اخر غير مركوب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة لله تعم
وملكوته وجعلوه محيطا بالكل يكون عدد الافلاك الكلية عندهم تسعة وان كان الفلك الكل
لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب
طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطؤا وقربا وبعدا من الارض ان المؤثر في الافلاك
اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال الشارح الجديد او افلاكا متكثرة بان يكون
بعضها مؤثرا في بعض اقول هذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فيها فلكا واحدا كما لا يخفى
ولهذا لم يذكره المصنف ولم يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان صدور شئ منها اما ان يكون
مع العقل الاول يلزم صدور الكثير عنه اولا وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق الاول والمراد
بتاثير الفلك اعم من تاثيره بنفسه وبجزئه كما يستطاع عليه لا جايز ان يكون المؤثر في الافلاك عقلا
واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي
او على العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي لانا نرى المحوي اخس
قال بعض الشراح لانا نرى في سلسلة الممكنات ابعد في المرتبة من المبدا الاعلى وهو مصادرة على المطلوب

وكاثنة

الفن الثالث فى استحالة ان يكون الاخس سببا للاشرف

وكانه ظن ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب الى الواجب تعالى الله عن كونه مكانيا وقال بعض اخر لكونه اقرب الى عالم الكون والفساد الموجب للشر والهلاك وهذا اولى وان كان فيه منع لانا لا نسلم ان التفاوت بحسب البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر فى التفاوت بحسب التخلص من الشرور والافات فى اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الاربع المتضادة المتفاسدة واصغر فيه منع ظاهر اذ ربما كان المحوى بحسب المقدار المساحى الناشى من تخانته اعظم من الحاوى وان كان قطره اطول وايضا من السافل ما هو اكثر كوكبا واشرف حالا واشد نورية من العالى كالحال فيما بين فلكى الشمس والمريخ فان الشمس اعظم جرما واتم نورية منه وفوقها وان كان فلك المريخ اعظم من فلكها والحال فيما بين المريخ والمشترى وفلكيهما بعكس هذا لكن التفاوت بين العالى والسافل يكفى لنا فى هذا المطلوب اى نفى علية المحوى للحاوى لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا شك ان شيئا من المحوى لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوى له والاخس لا اصغر استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق عام على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة والنفس اما الاول فلما مر من ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة تامة لشئ لاشتراك الاجسام فى الجسمية الموجب لعدم اولوية بعضها بالعلية او المعلولية دون بعض اخر بالكلية والا لزم تقدم الشئ على نفسه واما الثانى والثالث فلان تاثير الجسم فى سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم التاثير به لا يكون الا لمادته علاقة وضعية ونسبة مكانية بالقياس اليه وكل تاثير لا يكون الا للملاقى لجرمها او القريب منه وانشاء الشمر لا يكون الا لما كان مقابلا لها او فى حكم المقابلة ولا يفعل الاولى فى البعيد جدا ولا الثانية فى المستور وبرهان ان الجسم لا يؤثر الا بالوضع مذكور فى بعض كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره الشيخ فى اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته ولم نكن نراه فى غير ذلك الموضع ولا شبهة فى ان صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا نصفه اصلا نسبة ووضعية حتى يؤثر فى ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام فى نفى علية جسم لجسم لكنهم اراد وا ان يبينوا نفى علية الاجسام التى يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما فى علية الحاوى للمحوى فباستلزامها

لامكان الخلا واما فى علية المحوى للحاوى فباستلزامها ما لم يذهب الوهم من كون الشئ علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا اندفع ما طعن به اكثر المتاخرين كالامام الرازى ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء الى الخطابة ظنا منهم بان مجرد التلفظ بالشرف والخسة طامة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول فى منطق الشفا اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم بانه خلط وفى كتاب المباحثات ان الرجل العاقل لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك لائق بالخطابة ولعل ذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط بل علوا به عدم ذهاب الوهم اليه كيف وهم قد اثبتوا ان مجرد الامكنة والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلو عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط علة للمحيط سواء كان فوقا او فوق الجميع والا لزم اما الخلا او لما علم كون الجسم ذا وضع وجهة وكلاهما محالان ولا بد ان يكون الحاوى علة لوجود المحوى لا شرا لو كان كان لكان وجوب وجود المحوى متاخرا عن وجود الحاوى لان وجوب المعلول ووجوده متاخران عن وجود العلة فاذا اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حالة حينئذ الامكان لا الوجوب لانه حينئذ لم يجب بعد وكل ما لم يجب كان من شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوى مع وجود الحاوى اى فى مرتبة وجوده لا يكون ممتنع الذات ولا لغيره بل يكون ممكنا والا كان وجوده اى الحاوى معه اى مع وجود الحاوى لا متاخرا عنه هذا خلف لانا قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوى مع وجود الحاوى ممكنا كان الخلا ممكنا الذات مع انه ممتنع الذات لما مر فى مباحث الطبيع هذا خلف وذلك لان عدم المحوى وتحقق الخلا داخل الحاوى متلازمان لان اعتبار احدهما يوجب اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوى وعدم الخلا داخل الحاوى والشيئان اللذان تحققت بينهما المغايرة الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين لا يجوز الحكم باجتماعهما فى الوجود والعدم لان كل واحد منهما لا يتخالفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك يوجب امكان انفكاك احدهما عن الاخر فامكان الخلا داخل الحاوى تابع لامكان وجود المحوى يلزم من كون الخلا ممكن الوجود وهذا محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون عدم الخلا واجبا لذاته مع كون ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوى واجبا بغيره وجوابه على ما حققه العلامة الطوسى

وضوح الاشارات يقتضى تحقق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضى العدم بل معناه شيئ
تصوره العقل عنوانا لامر باطل لذاته ويجزم بعدمه بحيث يقتوده مع قطع النظر عن غيره و
ان كان الحكم بعدمه لاجل وسط فى الحكم لا فى نفس ثبوت الحكم به على خلاف الممتنع بالغير فان مجرد
تصوره المعقولية ليست محكوما عليها بالعدم بوسط او بغيره وسط بل بحسب الغير وكذا الموجب لذاته
لذاته ليس ان هناك ذاتا موجودا ووجودا يقتضيه وانما هو شئ يتصوره العقل ويحكم بوجوده
من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود
الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا وعدما يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق ذلك
نقول ان التلازم بين المحوى ونفى الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوى من حيث ذاته بل
كونه ملاء داخل الحاوى وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوى لا غير كما وجب
تحقق نفى الخلاء بذاته لا بغيره وهذا لا ينافى وجوب غيره الحاوى بل يؤكده ولذلك حكم
بامتناع افادته وجود المحوى ولا ينافى ايضا وجوب نفى الخلاء الخطير لا بغيره بل بالذات واما اذا
تصور احد التلازم بين نفى الخلاء ووجود المحوى باعتبار كونه معلولا للحاوى فقد جعل وجود
المحوى فى هذا الفرض مما يمكن ان يتبعه معه وجود الخلاء فانقلب به كل من المتلازمين مما يقتضيه
ذاته وصار الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوى مع كونه واجبا بالحاوى ممتنع لذاته والخلاء الذى
هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يقال التلازم بين عدم المحوى ووجود الخلاء
لانا لو فرضنا عدم الحاوى والمحوى معا فاحد المتلازمين اعنى عدم المحوى متحقق مع انتفاء الآخر
اعنى وجود الخلاء لانا نقول ان عدم المحوى ووجود الخلاء ليسا نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا
حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا فانه ليس لشئ اذا تخصيص فى القواعد العقلية
غير مرضية او ربما يؤدى الى الخلل فى قاعدة اخرى بل الماذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه
من اعتبار الحاوى فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفى الخلاء بل من حيث انه متحد بالحاوى
اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء ولا ملأ كما ان الجسم المحيط لا ملأ ولا خلاء لذاته لامكان له
هذا عند القائلين بكون المكان سطحا من الجسم الحاوى واما عند القائل بالبعد فلا بد من
اعتبار البعد فى الخلاء والملأ فكما ان التلازم بين المحوى وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوى

او البعد المحدود فى المتلازمين فكذا يعتبر احدهما فى التلازم بين نقيضيهما يعنى عدم المحوى
ووجود المحوى ووجود الخلاء وكلا الامرين مفقود فى فرض عدم الحاوى والمحوى معا
فافهم ذلك واحسن اعمال دقيق فى جواب من قال ان نفى الخلاء الذى هو المكان الخالى
اما بعدم المكان او بوجود الملأ فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا يتحصر فى حيثية الملأ فانه
لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى ايضا ولعل هذا القايل ذهل عن ان فرض المحوى
الذى اعتبر فى استلزام نفى الخلاء كونه محويا مجردا عن الحاوى حرر وللاعتبار المذكور وجمع
بين المتناقضين فى ذلك الفرض وكذا المناقشة التى وقع من بعض الشراح بان الحاوى ليس علة
لمطلق المحوى بل لمحوى معين فوجود الخلاء وان استلزم عدم المحوى المعين لكن عدم المحوى المعين
لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم فى الاصل ليس متحققا الا بين وجود
الخلاء وعدم المحوى المقيد بكونه داخل الحاوى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى
المعين وكذا بين وجود المحوى وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما محاطا بالحاوى اى جسم كان
بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوى او لا كما مر لكن مع فرض كون الحاوى علة يكون
جميع ما فرض محويا مشتركا مع هذا المحوى المعين فى كونه معلولا للحاوى ومحاطا به فحينئذ
يكون عدم المحوى من حيث كونه معلولا للحاوى وكون العدم داخل الحاوى متلازمين واما
التلازم بين وجود المحوى المعين وعدم الخلاء مطلقا او وجود الخلاء مطلقا وعدم المحوى المعين
فلا يد عند احد فاذا ثبت ان المؤثر فى الاجرام العالية ليس الجسم وصورته ونفسه الموهمتان
فى تاثيرهما عليه ولا العرض المتوقف فى وجوده عليه فظهر ان المؤثر فى الافلاك عقول متكثرة
وهو المط واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قايما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فمقول فيه ان
محله ان كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا فلا يوجد
فيه اعراض كثيرة يفى بعبدود هذه الاجسام الكثيرة المتخالفة الذات والصور التكافئة
فى الوجود كما علمت والا لادى ذلك الى صدور الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدية
وان كان عقولا متكثرة فيلزم المط وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك اقول
لقايل ان يقول ان الواجب تعالى عند المصنف وجماعة من اتباع المعلم الاول محل الاعراض الكثيرة

كثرة

كثرة فليكن صدور الافلاك المتعددة منشاء تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول تلك
الاعراض عندهم صور مترتبة لامور مترتبة ترتبا علميا ومعلوليا اذ لو كانت واقعة دون
الترتيب السببي والمسببي لزم الكثرة في ذاته تعالى ولو كانت المعلومات التي هي صورها
واقعة في الخارج لا على نحو وقوعها في صقع الربوبية لما علمها الباري على ما هي عليها
فيلزم جهل الاول بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المصنف امتناع كون بعض السماويات
علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على عدم علية الحاوي للمحوي
مبناه على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي
بقوله هذه البتة الحاوي وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي هو العقل الثاني معا في مرتبة الابداع
لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة وهو العقل الاول كما سيأتي مع ان السبب
للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوي
ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما
مع المتاخر متاخر فهذا تقرير المعارضة واشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم
على ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا
يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يجب ان يكون متقدما والا لزم كون شيء واحد يحتاج
معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد محتاجا
اليه ومستغنيا عنه في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتاخر معية ذاتية
يجب ان يكون متاخرا بالعلية لانه معلول ايضا والمع يجب تاخره عن علته وقد مر هذا
الفرق في اوايل الكتاب **هذا بيته** لاوائل ما توهم من ان كلا من الحاوي والمحوي
بحسب تباينه في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فخلو مكان يكون ممكنا فالخلاء ليس
بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته فجاز ان يعدم
بالنظر الى نفسيهما كما هو شان الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فان
جواز انتفاء كل منهما انما مع وجود الاخر او مع عدمه او مع قطع النظر عن وجوده وعدمه

والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية ليس وجود
بعضها ولا عدمه لازما في مرتبة وجود الاخر والشق الثاني وان كان جوازه لازما باعتبار
ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم على الجميع لكن لا يلزم منه
الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة
والنقصان فحال كون الحاوي والمحوي معدومين كحال ما وراء التحدد في عدم استلزام
خلاء ولا املاء والشق الثالث لشاكونه عاما لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق بتجويز
احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه في ضمن الخاص الاخر فلئن قيل كل
واحد من الحاوي وعلة الحاوي من وجود الحاوي وعلة المحوي
واحد من الحاوي ووجود المحوي ممكن لذاته ولا تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان
الخلاء قلنا كل واحد منهما باعتبار افراده ممكن لا مع الاخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوي
لاستلزام العقل الذي هو علة مقتضية للمحوي ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم اللازم
متنافيان فوجود الحاوي منافٍ لعدم المحوي فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء
هذا ما ذكره بعض الشارحين واقول فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود
المحوي غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابت بل الاولى ان يقال تجويز عدم المحوي
مع وجود الحاوي انما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي واذ ليس فليس بل ربما كان بينهما
ملازمة بوجه من الوجوه كما قال مشيرا الى ذلك لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم
من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير لازم لما عرفت من ان الاشياء المتكافية
في الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الاخر ليلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود
الحاوي امكان الخلاء **فصل** في زلة العقول وابتهائها واعلم ان هذه المسئلة مما
اختلفت الفلاسفة فيها والمشهور عن فلاطن القول بحدوث العالم وكذا نقل عن جم غفير
منهم موافقا لما عليه الاسلاميون وكذا النقول بالنقل المتواتر عن جميع اهل الملل و
الشرايع وخالفهم طايفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع
الرواقيين كشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن حنبل
وفي الحقيقة اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة القايلون بصفات زايدة على ذات الباري

الفن الثالث في ازلية العقول وابدتها

من هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة على ثلثة اداء في هذه المسئلة فجماعة من الاوايل الذين هم اساطين من الملطية ورؤسائها صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم مبادیها وبسايطها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطايفة من الاشراقية واصحاب الرواق صاروا الى قدم مبادیها من العقل والنفس والمفارقات والبسايط دون المتوسطات والمركبات فان المبادی فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زماني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته وواقفه من فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى اقول تحقيق المقام ان الازلي قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا بعلة ولا بزمان ولا بمادة في ان الازلي بهذا المعنى ينحصر في ذات الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه فيجانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شئ مما ارتفع عن الزمان والتغير به كجملة المفارقات عن المادة في الذوات والافعال وما هو مبدأ الكل المقدس ساحت قبائه عن غبار الحدوث والفناء ليس عند ربك صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على تناهي الكميات القارة والابعاد المقدارية قائم ايضا على نفي مادي الكمية الغير القارة الى غير النهاية بناء على ان الحركة القطعية الفلكية التي محل الزمان في الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها تفعل هذا لا يكون شئ من الاشياء واجبا او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة وهذا المعنى متحقق في المبادی العقلية والهيوليات والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة او المفارقة وعلى هذا القياس القول في الابد الا ان بعض الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية التي قد دلت البراهين العقلية والايات والاحاديث المعتبرة على ابديتها واذا تبين ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده اما كون ازلية المعنى المذكور فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال احدها ان واجب الوجود مستجمع

لجملة ما لا بد منه في تاثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هذا خلف تام والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شئ منها اي من جملة ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة تام فيكون هي اي العقول لقارنتها الحادث المادي مادية هذا خلف ويلزم من هذا اي من كون كل واحد من العقول مستلزما لجملة ما لا بد منه في تاثيره لعقل احتمال له ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شئ منها اي من العقول لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجود حاضرة واستلزم انتفاء المعلول انتفاء علته التامة والا للزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو ممتنع فيكون البادي او شئ من العقول قابلا للتغير والحوادث هذا خلف بل تغير شئ منها يؤدي الى التغير في الاول تعالى وهذا مع ما يلزم منه ان يكون في ذاته تعالى جهات فاعلية وقابلية وقد برهن على استحالتها في حقه ثم يلزم ان يكون له محرك ومغير الى الاشياء لان حدوث الحادث لا ينفك عن حركة ومحل فيلزم ان يكون اله العالم جسما وهذا مما لزم على القائل بكون الباري تعالى ذا ارادات متجددة سواء صرح بجسميته او لا تعالى عما يقول الظالمون ويلحدون علوا كبيرا

فصل في كيفية توسط العقول بين الباري والعالم

العقول بين البادي وبين العالم الجسماني المراد بالعالم الجسماني مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها فتقرر ان الواجب واحد من كل جهة مقدس عن استعمال على حيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شايبة القوة والاستعداد والتغير والحركات التي لا يحصل الا في المواد والابعاد والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك لما فيها من كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان استمرت سلسلة الايجاد والافادة في اقتضاء الوحدة لم ينتشر نور الوجود الى الجسم ابدا ولا يوجد اصلا ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في امر واحد وهو في الواجب ممتنع فيكون مبادیها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين باديها كثيرة اي متعلم على كثرة في وحدة لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد ولا بد اذا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بان يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي على ما هو المشهود من انحصار سلسلة الجواهر العقلية في العقول

الفن الثالث في كيفية صدور الفلك عن العقل

من قاعدتهم والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن ذا
الوجود والا لم يمكن صدوره عنه بل باعتبار ان له اى للعقل الاول جهتين ممكنة الوجود لذاته
واجبة الوجود بعلتها اولها وجود وتعقل الاعتبارين الحاصلين لهيئته بالقياس الى وجوده
والى مبدء وجوده وللوجود بالقياس الى جهتيه وعلتيه فلزم له وجوب الوجود بالغير و
بالنسبة نسبة الحق الاول مبدء للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر وهو امكان الوجود لذاته وتعقله
لذاته مبدء للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة
الاشرف في ذات العقل الاول والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود
بالغير عاقلا لذاته وهو اشرف الجهات مبدء للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته
عاقلا لوجوده والامكان اخس الجهات فيناسب المادة والوجود فيناسب نفس هذا الفلك المحركة له
بالشوق الى ذلك العقل واعلم ان اعتبار التثنى في العقول المفارقة سواء كان وجودا او ماهية
او امكانا او وجوبا عين اعتبار تعقلها لذلك الشيء اذ لا حجاب في المجردات العقلية ثم اعلم ان
الامكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبته الماهية الى الوجود او باعتبار نسبته الوجود اليها
وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل ووجوده اذا اعتبرا معا شيئا واحدا اعتبر مادة
الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبرا اثنين فاعتبر الفلك ذا جزئين في الخارج
جرم كري ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار هويته العقل لكونها هوية امكانية متقومة من مختلفات
كالجنس والفصل وبازائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة
جسميتين بان يكون الكاين الصوري بازاء الامر الصوري والكاين المادي بازاء الامر الاستعدادي
وهو الجنس فالمفصل بازاء المفصل والمجمل بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل اعتباران
شتى عن الجمل وادخال في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة جهة الكثرة
اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية فعلى هذا ينتفع
كثير من اعتراضات الامام وغيره عليهم بانهم خبطوا في الكلام وخلطوا الاول في موضع لا يليق
فيه المجمل فتارة اعتبروا في العقل جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل الامكان وبعلوه

علة لفعل شيء من اعتبر بذلك انها تعقل لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبر وافيه
كثرة من ثلثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا لا يصدر عنه بكل
اعتبار امر فيها اعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس
وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه فزادوا علة بذلك الغير وجعلوا
امكانه علة لهيولى الفلك وعلة علة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الانحاء في الايجاد لم يقع
في كتبهم التي رأيناها ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب آخر ووقع بيد المعترض ولقائل ان يقول
ان المعلول الاول ان كان متقوما من هذه المختلفات فصدور الكثير عن الواحد الحق وان كان
احدها صرفا فلم يجز صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله عنه واجيب عنه وشرح
الاشارات بان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كما لاته فانه اول جهة صدرت
عن الاول تعالى بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه
فعلى التقدير الاول صح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا نسلم
بنهما اقول هذا الكلام غير حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد الدافع في كلامهم بحمل
العقل الاول متقوما من مختلفات او امرا واحدا بل انه ان كان كثيرا فكيف صدر عن الاول
وان كان واحدا صرفا فكيف صار مبدأ للكثرة والاولى ان يجاب بان الصادر شيء واحد لكن
معه امور لازمة لا يجعل جاعلا فان الصادر عندهم عن المبدء هو الوجود او الهوية والامكان
وغيرهما من الامور التي لا تحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير وهذا يعتبر في مرتبة الصادر
الاول لا متاخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سببا
لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذي هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادر
عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد بالذات
واحد ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدء قوامها لا يجوز ان يكون
الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك الحكم
واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء يساركه ذلك اللازم شيء فيقع من هنا الكثرة كلها يلزم ذلك
فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلول الاول

والمحقق الطوسى ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجب لامكان صدور الكثرة معا
عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه الاشكال قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر
عنه شئ وليكن ب فهو اولى مراتب معلولاته ثم من الجايز ان يصدر عن آ بتوسط
ب شئ وليكن جـ وعن ب وحده شئ وليكن د فيكون فى ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى أشئ
اخر صار فى ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجايز ان يصدر عن آ بتوسط جـ وحده شئ
وبتوسط د وحده ثان وبتوسط جـ د معا ثالث وبتوسط ب جـ رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب جـ د سادس وعن ب بتوسط جـ سابع و
بتوسط د ثامن وبتوسط جـ د معا تاسع وعن جـ وحده عاشر وعن د وحده
حادى عشر وعن جـ د معا ثانى عشر ويكون هذه كلها فى ثالثة المراتب ويجوز ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب فى التوسطات التى يكون فوق
ما فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى
عددها فى مرتبة واحدة فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدأ واحد
هذا ما فى شرح الاشارات واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره فى حكمة
الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافئة من وجوه وليس لبعضها علية بالفيض
الى البعض اما السماويات فلان بعض الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس
واما العنصريات فلما وجد بينها من التعاليب كما بين الماء والنار والانسان والانسان
نوع من بسايطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع اخر منها ولا افتقار
بعضها الى بعض غلبة كيفياتها فعلم من تكافوها ان لها عللا من خارج متكافية غير متزيدة
وبين ايضا ان كرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر
عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها من علل غير محصورة العدد او جهات
غير معدودة وجهات العقل الثانى غير وافية بصدورها فظهر ان هذه الاشياء لا تحتمل
الا على طريقة الاشراق حاولنا ان نبين طريقا اخر اجود واتقن من طريقة المتاخرين فى حقيقة التركيب

الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب
فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا فى التنزل الى ان يحصل
فى هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول
الواجبى اذ الحجاب التام هو من لوازم المادة وتوابعها فهى تشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم
ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يستنير فى المرتبة على ما تحته فى المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع
من نور الانوار بتوسط ما فوقه مرتبة مرتبة حتى ان القاهر الثانى يقبل من الشعاع الفايض من
نور الانوار مرتبتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتين
صاحبه وما يقبل منه بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثمانى مرات اربع مرات
من انعكاس صاحبه ومرتا الثانى ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا
يتضاعف الانوار الفايضة العقلية الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من
كل واحد من هذه الاشراقات العقلية من كان ومن على من كان نور جوهرى عقلى فهذا احد
الوجوه الذى تتكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار
ولا بينها وبين بعضها حجاب لما مر انه من خواص الابعاد وتوابع الاجرام فيكون كل واحد منها
يشاهد نور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى
ويؤيده ان يعنيك مشاهدة الابحر وشروق شعاع وهما متمايزان فمع اذا تضاعفت الانوار
الساطعة الفايضة هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة وبواسطة
متضايفة الانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل من
الاشراقات فتضاعف الانوار الفايضة العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات
الاشراقية والمشاهدية وانما حصل من كل مشاهدة واشراق نور عقلى لان الاشراقات
الكثيرة المتعددة اذا وقعت على محل لا يغيب عن ذاته فيكون لمح شعور بكل واحد منها وبزيادة بها
يحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلى بخلاف ما اذا كانت الاشراقات
المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والسرج الواقعة
على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادة بها فيحصل

عدد كثير من القوا هر السريعة بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات واحاد الاشراقات
وهي مترتبة في النزول الى الحسي وهي القوا هر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب
تركيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كما يشاركة جهة القهر مع الشعاعات وكذا يشاركة
جهة الاستغناء معها وكذا يشاركة جهة القهر معها وكذا يشاركة جهة المحبة معها ويشاركة
لمعة قاهر واحد بعضها مع بعض ويشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غير اعداد
كثيرة من العقول لا يحيط بها الا الباري تم كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل من بعض الاصول
بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة القهر الثوابت وكريتها وكذا صور النار
المناسبة وباعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات
العجيبة التي بين الاشعة الكاملة المشديدة وبين الاشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة
يحصل من الاخوة الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسماتها البسائط والمركبات
العنصرية وكل ما تحت الكرة الثوابت فمثل كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع
النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة
لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان
غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق وانتقاش المجردات
نفوسا كانت وعقولا بصور الانواع باطل لما سنذكره فلا بد ان يكون من نوعها اي مربيها
قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقته في صدور الاشياء عن المبدأ الاول والمشاؤن
ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة لان العقول في اصولهم بقطع ان عدد المحركات
السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت او كوكبية ويفيد عليها واحد لعالم العناصر فان
حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع لحركاتها اليومية الشوقية من القوة
الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية ايضا محرك مباين لا عاشقا ومحركا مفارقا معشوقا كما في الكرات الكلية
فيكون للعقول عندهم كثرة وافرة لكن القصور في كلامهم من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى
ان لكل كوكب لكل فلك متقابل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية
بزيادة واحدة للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الجواهر

العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطي من الافلاك كخمسين او اكثر قال صاحب التلقيحات قد علمت
ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال الجزئيات
فيكون عدد العقول المفارقة بعدد المبدأ الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيزة
انما المبدأ في حركة حركات كل كوكب منها قوة بفيض من الكوكب لم يجب ان يكون المفارقات
بعدد الكواكب بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول وليما العقل المحرك الذي
لكرة الجرم الاقصى ثم الذي لكرة الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكل حتى ينتهي الى العقل
الفائض على انفسنا وهو العقل العالم العرضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان
لكل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كان بهذه المفارقات اكثر عددا وكان على
مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين ثم نحوها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في
الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا بدا من عددها اقول لا يخفى ان قول الاول لا يخلو من فساد لانك قد
علمت ان الطبيعة والقوة والصور النوعية في البسائط متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد
علمت ايضا ان الاجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاد اللهم الا صور الجواهر خ
وخصوصا في الابداعيات التي صورتها نفسها بانفسها على اصولهم مع ان الصورة النوعية لجسم متعلق
بها هيولاه وهيولى الفلكيات لا تصور بصورة بعد اخرى في مسلكه امكان الخلاء عائدة ايضا
فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور وهو يبعد ان يكون سبب الشهرة
احد امرين احدهما انه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم من عدد الافلاك وعدد هو بحسب
ما وجدوه في اول الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير كان عشرة تسعة بازاء
الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بنظر ادق في احوال الافلاك واختلافها ايضا في السرعة
والبطوء والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد عنها واختلافها ايضا في عدد
عود انها الطولية والعرضية والقريبة والبعيدة تارة عدد ها ازيد تما وجدوه اولا حكموا
بزيادة العقول ايضا على ما حكموا بها اولا بعد ما استمرت الشهرة بعشرية عددها كما
استمرت بتسعية عدد الافلاك وثانيهما ان لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول
سيدها ومفيضها واحدا منها كما ان لكل جملة من السماويات فلك كلي شامل لها محيط بها

فاسم العدد باعتبار السادات من العقول والكليات من الافلاك لا باعتبار الاتباع منهم والجزئيات منها
الثاني انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى يصدر عنه الفلك الاقصر الثالث انه ليس في كلامهم
ما يدل على ان العقول متوالية في الترتيب بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات
المذكورة في العقل هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او غيرها ولا
ان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا ان النفس المتعلقة
بكل فلك كلي واحدة الخامس ان الجهات الثلث في العقل الاخير غير كافية لصدور الانواع المتباينة
الصور المحفوظة الطبايع في درجة واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت
لا يوجب الا اختلاف انحاء الحصولات والمتشخصات لنوع واحد دون اختلاف الحقايق و
مبادي الفصول والاظهر ان الاوايل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام في
ترتب الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لانهم هم المتفوقون
والمتشي لعلم والبحوث لشريعة يتعذر عليه التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن يأتي بعدهم سبيل
وسهلوا الباب عليهم بذكر انموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد فيتيسر لهم
الانموذج على الاذكياء تفصيل هذا الباب لكل بحسب طاقته البشرية الميسر لما خلق له والله
اعلم بحقايق الامور وما اسخف بعد هذه المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرارا
من ان مثل هذه الكثرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات فذات الواجب تعالى
يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما لها من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل
بعض معلولاته واسطة في ذلك وبحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة
هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة في العقول ليست من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان
وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا اضافيا لكن تعقلهما امر حقيقي والا لما يحال من اعتادت بالمجادلات
الفقهية وصاولت الاراء الكلامية ملكتها ان لا يشرع في علم يحتاج تعلمه الى نظرة ثانية وفكرة
خالية عن اقاويل المبتدعين لحب الرياسة في امور الدنيا ليحفظ غرضه ولا يتكشف قصوره على
ابناء العلم والعرفان واصحاب الذوق والوجدان وهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل و
فلك وقد لمك اي صدور العقل والفلك عن كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر

وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض لما في عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتاثير والايجاد لا بالتحريك
والتقريب كما هو شان النفوس وهو العقل الفعال لعدم تناهي تاثيراته من التفوس والصور
وغيرهما فيصدر عنه باعتبار تعقل جهة وامكانه الخاص العام له ولغيره الهيولى المشتركة العنصرية و
باعتبار تعقل مهيات الصور النوعية المختلفة وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدأ الاعلى نفوسنا
الناطقة واتمام ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك كلها في الحركة الدورية
لاشتراك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف انواع الصور الاول
للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمزيج صور العناصر الى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها
الا خالق القوى والقدر ولكثرة المعاونات والاستعدادات المختلفة بكثرة افراد فيض لنوع
نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت ان جهات الفاعل لا يوجب التخالف العددي في قابل
واحد كما اشار اليه بقوله بشرط استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر
عنه امور مختلفة لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد في استعداداته ولعين استعداد الهيولى
لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والا لما تغير الاستعداد لان العقل لا يتغير بتبادي غيره
الى تغير واجب الوجود لانه ليس في عالم الحركات والازمنة بل استعدادها بسبب الحركات السماوية
والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات محدثة اوضاعا سماوية مختلفة يختلف بها استعدادات
هيولى العناصر فيحدث بها حركة حادثة يقتضي وضعا حادثا تقتضي حدوث استعداد في الهيولى استدعاء
لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى وكل حادث في العالم اما حركة كانت او وضعا او
استعدادا او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرط سبق حادث والا لزم
اولية الحركات المحدثة للجزئية بل سائر الحوادث اما ان يوجد دائما او بعد حدوث حادث آخر
لا سبيل الى الاول والا لزم دوام الحادث وهو خلف الثاني وهو ان قبل كل حادث زماني
حادث آخر وهذه الحوادث اما ان يوجد على نهج الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب فيهما لا
سبيل الى الاول وهو اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع امور لهما ترتب في الوجود لاجتماع
كل منها الى الاخر السابق عليه وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث الا الى اول
وهو المطلوب واعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما وهو ان العلة التامة للحادث اما

قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون معها في الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فتنقل الكلام الى علة علته الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك الاخيرة حادثة في سلسلة علله الى قديم ولا يتنزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث فاراد والتقصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت الذات متجددة النسب متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة من حيث هو وامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادث وتحصيل ان الوجود من الحركة كما هو المشهور عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدأ والمنتهى المفروضين او المتحققين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة تفهى امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدأ الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث فينسب اليه الثبات والحدوث بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير وافٍ بدفع الاشكال اذ الكلام عايد في استناد تلك النسب المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحدة من النسب هو النسب السابقة عليها وهكذا فان اعتبرت الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها الجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه اقول ما سماه تحقيقا في غاية الضعف فان الكلام في ان العلة التامة يجب ان يكون مجتمعة مع المعلول في الوجود اي وجود كان وتلك الحركة التوسطية باعتبار وتسميها امرا مركبا متصلا غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع في الوجود فكيف ينسب بعضها الى بعض او العلة التامة او بجزئيتها الاخيرة وليته في الضعف في السخافة مما ذهب اليه واشبع به بنا قال عن بعض السابقين في شرح الهياكل وفي رسالة المسماة بالزوراء من ان هذه الحركة الفلكية متصلة لاجزء لها في نفس الامر بل بحسب الفرض وذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة

الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعله الوجود مقصورا على التوسط منها الذي هو امر وحداني كيف جعل اجزاءها جواهر موجودة متواصلة الوجود والاشبه بطريقهم ما استرابا اليه في بحث الحركة واستنادها الى الطبيعة التي امر ثابت بالذات وحاصل ذلك الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وحده شيء متجدد كالحركة الا وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اي احوال كانت لا يقتضيه ذلك المبدأ فان كان المبدأ طبيعة فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وان كان ارادة يجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون آخر ولذلك صرحوا بان مزاول الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا تسابل قوة تخيلية منطبعة فيه الحركة الارادية يكون لامحة التخيلات الجزئية المنبعثة منها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة ثم نقول لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة الاستعدادية في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن النفس انتهى لاجل اشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من مبدأ العقل ومعشوقها القدسي يوجب انبعاثات الحركة شوقا اليه وتشبها به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث اشراق ونيل وروح من مبدأها ومعشوقها وكل اشراق ونيل وروح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة لحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات والتشويقات وسلسلة من الاشواق والارادات على وجه الاستمرار والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالتوسط وهو امر ثابت وحداني مستمر وشيء كالقطع وهو امر مضمحل متجدد ففي الاشراقات اشراق كلي بامر عقلي ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كلي مبدأها نفس الفلك موجب لارادة كلية للحركة التوسطية واشواق جزئية مبدأها قوة منطبعة منطبعة شوقية موجبة لارادات جزئية لحركات جزئية فحينئذ المبدأ القريب للحركة الارادية الفلكية ولنفرض لها الفتا احدهما متصل في الكيف والاخرى في الوضع قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهري متصل الذات وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن مثل هذا الامر اليه لم يتم مبدئيته للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين اليه هو مبدأ لجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وانضمام مثل الجزء اليه يصير مبدأ لجزء اخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه الاتصال من غير ورود

الفن الثالث في بيان ربط الحادث بالقديم على طريقته

وجزاء كل من هاتين السلسلتين غير منفاصلة بعضها عن بعض في الوجود لانها متصلة واحدة
لكن التعبير يقع بحسب وهم انها منفاصلة العبارة عن سبب كون المبدإ سببا لانصمام اجزاء كل
من هاتين السلسلتين بصير علة للاخرى فتجدد كل منها يتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما
عرفت في الحركة الطبيعية جعل ذلك مقياسا التصحيح صدور كل متغير عن حادث ومنشأ
دلك بعض الفاعل المباشر للحركة الصحيح للهيولى بنوعيها في اوائل الموجودات الموجب لبعده
عن منبع الوجود والكمال وحاجته الى الاستكمال اياه ما اقول وقد علمت طريقتنا من القول بان
الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية وفعل جميع الممكنات عن درجة السرمد والازلية فالا
في ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا الصعب لكن وفقنا الله بوجهه وفضله لاصل ذلك
انقطع بنوره عنا كل شك عن وجه دولة الحق واليقين وهو ان الحوادث تستند الى الحركة الدورية
ولا يفتقر بعدها الحركة الى علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث زماني قبله علة حادثة
هو الممهية التي تعرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له ولا كذلك الحركة بل ماهيتها نفس
الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها والذاتيات لا تعلل والسؤال لم لا يجري في حدوثها ما
تجددها كما لا يجري في كون الامس قبل وفي كون الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس حقيقتي
الامس والغد ومن بعد المراجعة الى عقولنا نحكم بانا لا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد
وانما المعلول الذي نفس ماهيته الحدوث والتجدد فلا نحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد و
حدوث زائد على ماهيته كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف المدورة
الفلكية التي لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددي الذاتي لا بسبب الفرض والوهم كما ان
الهيولى جوهرها ليس الا القوة والاستعداد فلا يحتاج في استعدادها الذاتي نحو الصور متعاقبة
الى معد ومحيئ واذا عرضت لها استعدادات خاصة لصورة دون اخرى يحتاج الى معدات
ومحييات من خارج فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى حركة هي نفس التغير فلكونها
متغيرا صح ان يكون علة للمتغيرات ولكونها نفس التغير يصح ان يكون منتهيا الى جاعل اصل الذات
بافاضة الوجود عليها من دون خصوصيات تشخصاتها وقوى حصولاتها الموجبة الى علل حادثة
مادية وغايات سماوية هي الحركة وهذا اعرفها بعض المحصلين بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها وهذا

وفي بيان برهان التطبيق على هوية وغيرها

التحقيق من الابحاث الشريفة النافعة جدا في دفع اشكالات كثيرة والقاطمة لشرور كثيرة بسبب
حادث آخر ولزوم من كلا منهما سبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة فاختار المعاقب وزعم
الاجتماع لوا دل لاشير الى برهان التطبيق الدال على نفي ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق
اراء العقلاء فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين
احديهما من مبدا معين الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة اى بمرتبة معينة متناهية طرفها
واطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزايدة بواحد او اكثر معترف عليها بان نقابل الجزء الاول من الجملة
الاولى والجزء الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يتطابقا الى غير النهاية بان يوجد
بازاء كل جزء من الزايدة جزء من الناقصة وينقطع الثانية لا يصل الى الاول والا كان الزايد مثل الناقص
ويلزم من ذلك تساوي الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزء والكل كلا هذا خلف فلم الشارح الجملة
فكون الجملة الثانية اى الناقصة متناهية والاولى زايدة عليها بعدد متناه والزايد على المتناهي بعدد
متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير تناهيهما هذا خلف قال الشارح المحقق
وانما اعتبرنا قيد الاجتماع في الوجود والترتيب لان الامور اذا لم يكن موجودة في الخارج معا كالحوادث
الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي لان ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن
دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى لانه اذا كانت لاحاد
موجودة معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء نحوا من الوجود دون الزمان
والعلى هي المعتبرة في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون الذي هو اجزاء الحركة المتصلة لها هذه الهيئة

في الوجود وقد بينا ان علم الباري بجميع الاشياء التي وجدت او سيوجد علم واحد
حضوري غير مشهود تمام اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء
المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن شعب
التغير وافق التجدد وعللها
الانزاحة الوجود

بما فيجري فيها من الحيثية التي ذكرها التطبيق والمضايف وغيرهما من البراهين

خاتمة في احوال النشأة الاخرة للنفس

خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في احوال النشأة الاخرة للنفس الناطقة وما ذكره المصنف في اخر فنون هذا القسم وجود جواهر عقلية فهي وما يطجود المبدأ الاعلى الى المراتب المتاخرة البعيدة المناسبة للخير الاقصى واسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة من جهته الحركات والاستعدادات فيها تنزل الوجود ويهبط الى مرتبة النفس والخسة كمرتبة الهيولى والحركة ولاجلها يرتقي الى ذروة الشرف والكمال بعد ان يهبط منها حيث يخرج بعد طي مراتب الجماد والنبات والحيوان الى درجة العقل المستفاد المستغني بنور الحق في المعاد فكان الوجود الفايض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما ثم عاد نفسا ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها وظاهر ان شبه الوجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في اخر مراتب العود لكونها اشرف وجودا واقوى تخلصا من الهيولى اذ مراتب الشرف باعتبار مراتب البراءة عن القوة والخسران اللذين مبدئهما الهيولى والابدان فاراد ان يشير الى ان لها وجودا اخرويا لا يحتاج فيه الى البدن واحوالا اخروية ساخرة عليها من ذاتها لا لاجل ملكاتها واخلاقها المكتسبة لها من البدن وهيئاته بحسب النشاة الاولى وذلك الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن يتم بالنشاة الاخرى لها فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفناء البدن سماها بالهدايات لكونها مما يزاح تبهين مقاصدها او هام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين ومما يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على ضربين ضرب لا يفي بوصفه وكنهه الا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللايق بالاخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفي لطالب الحق واليقين وتهدي من يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده او عدمه وانما يكون معرفة جوازه فقط فان النبوة تكشف عن حاله وتقفه على وجوده او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم عنده ما قصر عنه ويكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله عليه السلام انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق ففصل السعادة والشقاوة الجسمانيتين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل المشروح في مواضع

وفي انواع المعاد على ضربين

عديدة منها لان حقايق الاحوال المعادية على هيئاتها وخصايص صورها وكيفياتها مما لا توقف بداية العقد ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا انذرنا الناطقة عن الاحالة والامتناع و اوقفنا المخبر به موقع الجواز والامكان وبقي ان رجحانه على ما هو المنكر والخصوم في بابه قام التنزيل والاخبار النبوية فيه مقام البراهين في المعاني اليقينية ومقام الادلة الواضحة في العلمية الطبيعية والالهية وصار العامل المصدق عن تصور كيفياته بعد ايقانه بوجوبه وتصديقه بما يشير التنزيل معذورا عند ربه خالقه وخصوصا اذ قال تزاسمه ونفتشكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشأة الثانية وتفصيل كيفياتها مما لا يطلع للعقل بوجوبه في الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعة لما فات تعالى جده لرسوله عليه وآله الصلوة والسلام قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي واليه يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه يرجعون والشيخ الرئيس اشار تخييرا في اخر الهيات الشفا الى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله ان الصور الخيالية ليست بضعيف عن الحسية بل يزداد عليها تاثيرا وصفا كما يشاهد في المنام فربما كان المحكوم به اعظم شانا في باب من المحسوس على ما لا خرى اشد استقرارا من الوجود في المنام بحسب قلة العوايق وتجرد النفس وصفا القابل ورايت الصورة التي ترى في المنام بل ولا التي تحس في اليقظة كما علمت انها لا ارتسام في النفس لان محلها ابتداء من باطن وتمدد البر والثانية تبتدي من خارج وتوقع البر فاذا ارتسم في النفس ثم هناك المشاهدة وانما يلتذ ويؤذى بالحقيقة هذا الارتسام في النفس لا الوجود في الخارج وكما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا الارتسام والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي المعادة والشقاوة الخسيستان واللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها بعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرء عن النظر الى ما خلفها والى الملكة التي كانت لها كل البر ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى الى النفس انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض مسفوراته بقوله ان اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسية فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعد

خاتمة في أحوال أهل الجنة

رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الكلام في ان بعض هذه اللذات مما لا يوجد
وغيبة كاملة لبعض العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فان هذا مما خوطب
به جماعة بعظيم ذلك في اعينهم وبشوقهم غاية التشوق ولكل احد في الجنة ما يشتهيه كما قال
تعالى ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالي فلذته كما في النوم الآتي النوم
مستحثر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان اللذات الانسانية الصورة
من حيث انطباعها في الجمال والحسن لا من حيث وجودها في خارج فلو وجدت في الخارج ولم يوجد
فيه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي الطبع في الحس بعدم في الخارج لدامت اللذة والقوة المتخيلة
قادرة على اختراع الصور في هذا العالم الآتي الصور المحترمة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة
في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها بالم
بعظم سروره لانه ليس بصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال القوة على تصويرها كما في القوة الباصرة كان
قوة تصويرها في المتخيلة لعظم لذته وتنزل منزلة الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا
الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بالبال
شيء جميل البتة الا ويوجد له في الخيال بحسب مراده واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله ان في
الجنة سوقا يباع فيه الصور والصور عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع
الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس فمحل
امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى ولا ينقص رتبتها في الوجود اختصاص وجودها
في الحس وانتفاء وجودها من خارج فان وجود هما مراد لاجل خلوده من وجوده في حس فاذا
وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه
طريقا في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثاني
الفعلي فهو اما ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فان
العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى
تماثلها في العقليات بوازي رتبة المثال في الحسيات فانه لو رأى احد في المنام الخضرة والماء الجاري
والوجه الحسن والاثمار والامطار الممطرة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت

والاواني والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتمثلين
بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع
اخر من السرور ويرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور الملكة ونفاذ
الامر وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة لا
مختلفة اللذوق لكل واحد مذاق يفارق الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك
وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة
ويجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يهب لكل واحد بقدر استعداده فالمخوف بالتقليد و
الجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق ولا يتمثل له هذه الصور والعارفون المتصفون
بعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطايف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم و
يشفي شرههم وشهوتهم ادخل الجنة ان فيها الكل ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد
ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بحجاب القدرة
قاصرة والرحمة الالهية الفت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملت افهامهم فيجب
التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهيين انتهى قوله
اقول وهذان القولان من كلام هذين الشيخين اقرب ما رأيناه من كلمات ائمة الحكمة والكلام
في باب توجيه المعاد الجسماني بالعقل وحاصلها ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت وتتحير
عالم القدرة والقوة لها قدرة على اختراع الصور لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن
الكثيف الظلماني المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة لا يترتب عليها الاثار الخارجية ولا يكون
ثابتة ايضا بل متغيرة لان مظهرها قوة دائمة التحلل والانفعال والتجدد والزوال بحسب اختلاف
اختلاف امزجة بحلها بسبب ما يرد عليه من المؤثرات والمغيرات الخارجية والداخلية وكلما استراح
النفس من الاشتغال الضروري والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة الطبيعة
الى الانفكاك وتعطلت حواسها الظاهرة واحتبست عن استعمال النفس اياها اما بالنوم او
بتوجهها الى الجنبة العالية بقوة في ذاتها فطرية او كسبية اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها
فاصبحت مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي هي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان

الانسان في حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن الادراك فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما ولمسا في ذاتها من دون الحاجة فيها الى البدن بل هي اتم واصفى من التي في البدن، ولو لم يكن هذه حالة للنفس عن استعمالها اياها وكما ان حواس البدن كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة والرؤية لم يسم الرؤية لانها في العين اذ لو خلقت في الجبهة او من دون الترجمة الى لكانت رؤية ايضا بل لانها غاية المعرفة وكل معرفة لشئ اذا انتقلت الى الاقوى تصير مشاهدة لذلك الشئ وجميع المعارف والاعتقادات الحقة اذا ارتفع هذا الحجاب بالموت تنقلب مشاهدات ويكون مشاهدة كل احد على قدر معرفته فالمعرفة بدل النظر والمشاهدة بدل هي بعينها حين رفع الحجب بعد بقلب مشاهدة كما ينقلب التخيل ابصارا عند تغميض العين بل بعد تكرر النظر الى النفس مثلا ثم اعلم ان النفس يصير في حال رجوعها الى ذاتها من هذا العالم ادراكها لذاتها عين قدرتها عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاقة من قواها اما لقصورها وضعفها كالمجانين والمرضى او لقوتها خيرة كانت او شريرة كالانبياء والاولياء والكهنة والمجذوبين كانت ملاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى وترتب اثار الوجود الذاتي او ايلامها عليها اكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية التي لا يشغلهم شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الامور الاخروية هي كالمبادئ العالية ذاتا وفعلا يقتدرون على ايجاد امور امثالها هذية وربما يبلغ قوة نفوسهم الى حد تسري منه غيرهم فيفيدون له قوة يقتدر بها على مشاهدة الامور الغيبية كاسماع النبي صلى الله عليه وآله للحصا ذكر الحصى والاحجار ان لم يكن هذا الحال دائما لهم بحسب خواص الاوقات والحالات وما يتبعها من الاحوال كما روي عن النبي عليه والسلام ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون بعض افراد الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس وافق الناس والكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يشوشها المفكرة ولا يشغلها المحسوسات عن اعمالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب فيتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات وامور الاخرة

وتشاهدها مشاهدة صحيحة تامة من المشاهدات الدنيا وبيانه الناقصة لاجل كدورة وضعف الادراك فكدورة الشهوات وشواغل هذا القالب الظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى ولا يدركه الابصار وربما يشغل بعض الكاشفين صور ذلك الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين وجميع ما ذكرنا ظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذا انموذج لمعرفة احوال الاخرة وبيانها اذ انقطعت تعلقاتها بالبدن وخلت وخربت البيت ارتحلت صارت حواسها الباطنة لادراك امور الاخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب اكتسابها في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة او الكريهة صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والجحيم والزقوم والتصلية في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن مفارقها عنه في القيمة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتاويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل شئ عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ليس ممكن غير مستحيل فوجب التصديق به لكونه من ضروريات الدين وانكارها كفر مبين ولا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس البدن الاول اولى لان الامر اظهر من تعجب عوده البدن ولا يلزم ان يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلقها مما يحصل له شيئا فشيئا وبلوغه قامة الى كماله قليلا قليلا كالكون ترابا ولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث والحادث لا ينحصر الامر في هذا النحو لجواز ان تكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والاوقات في الاوضاع الفلكية بترجح ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكوينا جسادهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجسادهم المتكونة نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكته فيرد الله تعالى بواسطة ذلك الصور تلك الصور الى مواد ها الحصول المزاج الخاص مرة اخرى كما يتكون الوف كثيرة من امثالنا

الحيوانات كالذباب وغيرها في التصفح العفونات يكون نادرا ويحتمل ان يكون نحو التعلق
واحد في البدن والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخروي الى البدن على وجه لا يكون مانعا
من حصول الاحوال الغريبة والآثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شان النفس
مشاهدتها اياها في النشأة الدنياوية وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة
او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد غير البدن الاول بحسب
الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا وما يشهد من النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا
وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي من قوله عليه وآله الصلاة والسلام يحشر بعض الناس
يوم القيمة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون الثواب والعقاب للذات والآلام الجسمانية غير
من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر
المدرك وهو النفس ولو بواسطة الآلات وهي باقية بعينها وكذا المادة والشخ كالاجزاء الاصلية
في البدن وغيرها ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوبة الى الشيخوخة والتجددات والاستحالات
انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء والآلات ولا يتوقف
على جزء من الشباب نعوذ في المشيب ثم اعلم انه قد زعمت الفلاسفة
الطبيعيون واساخ الدهرية الذين لا اعتداد باقوالهم وآرائهم في الملة ولا في الفلسفة انكار
الحشر مطلقا للانسان زعما منهم انه متكون من مزاج وامتزاج لهذا الهيكل المحسوس بما فيه من
الاعضاء والآلات المختلفة وذلك يفنى بالموت ولا يتصور اعادته بعد العدم فانه لا
يجوز ان يتكون المتفرقات فات وسبيل سعادته او شقاوته فقد فات كما حكى الله عنهم في كتابه
العزيز بقولهم ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر فيصير غثاء احوى فلهذا السبب
كانوا منكرين للبعث معاندين لها واصرين واصرين على منع نشر موائمها وفي هذا تكذيب
للشرائع الحقة من اهل الملة والفلسفة وللشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة ووقوف
على ان النفس هو هذا المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج يقتضي بالموت
ان يكون ذلك المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والملتين على ان

المعاد

المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم
جسم ساري في البدن سريان الزيت في الزيتون وماء الورد في الورد والنار في الفحم وذهب جمهور الفلاسفة
الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل
اليه للفناء فيعود ومما يزين بركنين من علماء الاسلام كاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم والشيخ
الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني هو القول بالمعاد من الروحاني والجسماني جميعا فانها
الى النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور الصابئة
والتناسخية قال الامام الرازي الان الفرقان المسلمين يقولون بجدوث الارواح وردها الى البدن
لان هذا العالم بليغة الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليه في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة
والنار فان قيل الآيات الشعرة بالمعاد الجسماني اكثر واظهر من الآيات الشعرة بالتجسيم والتشبيه
والجبر والقدر ونحو ذلك وقد رجحتم اولئك هناك فلم تصرفتم في هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني قلنا
احوال معادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفهمه العوام فان الانبياء
مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة
النظرية والعملية وبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد
والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه المآ ونقصانا واكثرهم عوام يقصر
عقولهم لا فهم بعالم الاشباح والمحسوسات عن ذات المبدأ الاول وذوات العقول الفعالة التي
هي المبادي القصوى والشريعة تحاكيها لهم عبثا لانها المأخوذة من المبادي الجسمانية وتحاكيها
بنظايرها من المبادي المدنية وتحاكي الاشكال الالهية باشكال المبادي المدنية من الملوك
والسلاطين القهارين وتحاكي اشكال القوى والمبادي الطبيعية بنظايرها من الملكات الفاضلة
والقوى الارادية وكذلك يخاطبهم من المعقولات بنظايرها من المحسوسات فيعبر عن الجهول
بالهاوية او الظلمة او الحماة وعن العدم بالظلمة عن اصناف السعادات التي هي غايات افعال الفضائل
الانسانية بنظايرها من الخيرات الحرفية التي تظن انها خيرات وتحاكي مراتب الموجودات في الوجود
بنظايرها من المراتب المكانية والمقدمات الزمانية فوجب بحاطبهم الانبياء من امر المعاد بما
هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام مثل

واشباح

واشباح للفلسفة فلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على ما ذكرنا
من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص
الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدي الى نسبة الانبياء صلوات
الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر
لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها نعم لو قيل ان
هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات و
الالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم
متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظايرها على وجه اتم
واصفى في عالم الابداع لكان حقا لا يبقى فيه ولا اعتداد بمن ينفيه **هداية** النفس الانسانية
بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد او تبقى وعلى الثاني اما ان يتعلق ببدن اخر على سبيل
التناسخ او لا يتعلق بل يبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا يقبل
الفساد والا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة
الحاملة لقوة الفساد وشيء يجري مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل
غير القابل للفساد الحامل لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى ذاته مع القبول والفاسد بالفعل
لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الشارح المحدث فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء
للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة
فيه بل معناه ان ذلك الشيء يعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور معه العدم
حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء و
قبول العدم قيام بذلك الشيء اقول كانه ينفي البرهان المذكور على كون كل حادث مسبوقا بالزمان
محتاجا الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق في ذلك بين جانبي الوجود والعدم لان البرهان اذا تم
في جانب الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا نعم كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود
لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل لبقاء ذاته حاملة لعدمه بالمعنى الذي ذكرنا من ان العقل يتصور
ماهيته ويقيسها الى العدم فيجدها موصوفة بالعدم في العقل ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود

في الخارج

في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم فيها في الذهن وعدم قيام
الوجود في الخارج اصلا واما الاشياء التي تطرء عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي كان ثابتا لها
في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها لا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتمام تحقيقها
ان حيثية فعلية الذات والوجود غير حيثية القوة الفساد والبطلان التي تساوق قوة الفعلية
والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز الوجود وقد مر في بحث الهيولى ان الاستعداد والقابلية
متقابلان فلا بد وان يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة ان كانت
مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض فحامل قوة الفساد للنفس ان كان
محلا لها فيكون النفس قايمة بالمادة وقد ثبت تجردها وان كان جزء لذاتها فيكون ذاتها مركبة
من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها هذا خلف وان تعدد احد بساطة النفس على هذا الوجه
بان يكون ذاتها متالفة من مادة وصورة مفارقتين جوهرتين يزول احديهما وهي الصورة لما
يبقى الاخرى وهي المادة الحاملة لقوة وجودها وعليها انتقل الكلام الى الشخص الباقي من النفس ولا
يقف ههنا بالنفس الاجوهر مجرد احدى الذات العلوم والعارف وشخصه الباقي ولو كان قابلا للفناء
يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فتكون موجودة ومعدومة
معا في حال واحدة هذا محال ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة الوجود والعدم في الاشياء
الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتي الذي يعم البدع والكاين جميعا وهو قسيم ضروري الوجود
لان هذه هي القوة الاستعدادية التي يطلق عند حصول الشيء الذي هو اقوى استعدادا له بخلاف ذلك فانه
يجتمع مع وجود الممكن وعدمه فليس للشيء ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم و
هي بالفعل موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة الحقيقة اذ ليس
سر ان الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما يجب الذهن والاخر يجب الخارج فقد اسلفنا
التركيب يجب الخارج فان قلت النفس وان كان جوهرا مباينا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها
عن المبدء المفارق في المادة البدنية الحاملة لوجودها فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها ايضا
في تلك المادة البدنية فينعدم وان كانت علتها الفاعلة باقية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها
فيكون البدن محلا لامكان فسادها كما كان محلا لامكان وجودها قلنا البدن بسبب مزاجه الفاسد

لبدنه

لتدبير النفس استعد لان يكون له كمال ونفس مدبرة ويلزم من وجود النفس لها ان يكون متحفظة
في نفسها حتى يكون له نحو وجود الجوهر المباين في نفسه وهو بان يكون وجوده الخاص وجودا
لنفسه لا يمكن ان يكون وجوده لغيره هو نفسه الذي هو وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره
بل يتغاير الوجودان لان الجوهر المفارق والعرض حيثان وجودهما في نفسهما هو بعينه وجودهما
لشئ اخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها وان استلزم الاول للثاني بحسب
استدعاء استعداد البدن للاول وافاضة المبدأ الجواد للثاني عليه لكونه مقدمة للشئ الواجب
اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد في القابل وعدم البخل في الفاعل لكون النفس للبدن تستلزم
كونها في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل زوال استعداده وعدم قابليته
لها وبطلان كونها كمالا له انتفاء وجودها في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون
الشئ لشئ وان اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب الشئ عن شئ لا يقتضي سلبه في نفسه ولا ترى
ان كون العرض لك يستلزم ان يكون له كون في نفسه ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه
في نفسه اللهم الا اذا كان ذلك الشئ مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشئ اخر فيلزم من
انتقاله عن المحل انتقاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة والاعراض حيث يلزم من
زوالها عن محالها فسادها في انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد
ان يكون لنفس وفيه استعدادان لا يكون لنفس كما عند حلول الاجل الا ان فيه استعدادا للوجود
النفس واستعدادا للعدم بها لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي وجود النفس له ووجودها
لذاتها لا بين العدمين اي زوالها عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي باقية ببقاء مبدعها وما
احسن ما مثل بعضهم البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من عالم مبدعها المفارق فبعد الوقوع في
عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فيبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة تبقيها
لها عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس
لا شرط بقائها وايضا النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض
واخسها فبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد
علمت ان علم احد اسباب وجود الشئ بالذات سبب لعدم ذلك الشئ وعلمت ان البدن سبب

بالعرض فوجود النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به
يلزم ان يكون باقيه ما دام كون مبدعها المفارق باقيا وفي مقارنة البدن وتواه وهيأته الظلمانية
والغشيها المادية عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو العالي واتصاله بالاثير
السماوية بمقارنة الشبكة وتقوى بتعطله فاذا مات البدن وخربت انهزم جنوده وتوانحلص
جوهر النفس عن حبس البدن وموذياته القوى وتترقى بمصاحبة القدسيين والملاء الاعلى مع
حصول كمالها واعتبارها بالآلات التجارد ومدخليتها في وجود الكرسي ثم بقاؤه مع انتفاء الآلات او
معها فيقيا للنفوس صرف قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والآلات البدنية في
تحصيل مطلوبها القدسي ومرادها العقلية ثم نقضها ورفضها بالكلية كما في قول شاعر عن الكمال
واذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الاجسام والاسبل الثاني وهو قول بالتناسخ و
انتقال النفس من بدن الى بدن اخر سواء كان من نوعه او لا وسواء كان النقل بالنزول او بالصعود
لان النفوس حادثة على ما مر على ما هو مذهب المعلمين والرؤساء وساير المتاخرين خلافا
للاقدمين من حكماء فرس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس
كلما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى وجودها عن
المفارق وتعلقها به فالبدن الصالح للنفس كما في فيضان النفس عن مبدعها فكل بدن يصلح
ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غيرها استحقه بالاستعداد عن المبدأ على سبيل
التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وانيتان مدركتان وهو محال اذ لا يفرغ
كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول عن الانسان وظاهر
ان اعداد الحيوانات يزيد على الانسان كما لا يخفى على الحيوان فيفضل ذوات النفوس من الاجساد
البدنية على نفوسها بشئ لا يقابل وهو محال وان كان بالصعود الى الانسان فالنفوس المستقلة
فضل على الابدان فيتمانع ومن الحيوانات اصغار انواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع
الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يصح ما ذكروا وتفصيل هذا البحث يطلب من كتاب حكمة
الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي **هداية** لما ثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد
ان يثبت ان لها سعادة وشقاوة حقيقتين دون ما هو بحسب البدن وخيراته وشروره

هداية في بيان سعادة وشقاوة

لما مر من ان تفصيلها مستفاد من الشرع ولا شك فان سبب السعادة هو حصول اللذات و
ان سبب الشقاوة هو حصول الموذيات واثبات اللذة والالم موقوف على تصور معناهما
فلذا فسرهما بقوله اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيد بالحيثية لان الشئ قد
يلائم من وجه دون وجه آخر والالتذاذ يختص بالجهة التي هو من تلك الجهة ملايم واعلم ان ادراك
الشئ كما عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول
ما يلاوي بل اتما تتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور
بقوله اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ
النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز
واللذة لا يحصل الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك والاصابة جميعا
بالمطابقة اوردهما معا وقدم الاتم الدال بالمطابقة واورد غيره بالخصوص الدال بالمجاز وجماعة زعموا
ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وهذا خطأ نشأ من اخذهم ما بالذات مكان ما بالعرض فان الادراك
الحسي يكون بسبب انفعال الآلة وتغيرها عن حال الى حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الآلة
فتى انفعلت الآلة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده اذا لم يكن
مصحوبا بتغير او عدم كمال اخر لها بل من حيث هو وجود له فان الوجود من حيث هو وجود ادراكه
ونيله لذة بالشرط المذكور فنسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة الى اللوح وانما ادراك نفوس
الافلاك فليس فيها انفعال لا في الآلة ولا في القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو
عند الذوق والنور عند البصر والنعومة عند اللمس والشئ عند الخيال والانتقام عند الغضب وقد
اشرنا سابقا الى ان كل واحد من هذه المحسوسات ملايم للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم ان يكون
كل محسوس ملايما للآلة المتعلقة به والملايم للنفس الناطقة من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات
بان يتمكن النفس من تصور قدر ما يمكن ان يتبين بين الحق الاول ثم فان ادراكه على ما هو عليه و
الاكتناه بالبتة غير ممكن ولا يمكن للكل مشاهدة ذاته تعالى الا من وراء حجاب او بحجب حتى المعلول الاول
فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته
وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات

الى الحق الاول وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم في العلم بها مطلقا كما ان العالم من المبادي
لا يلتفت الى المبادي لكن يعلمها والحاصل ان كل قوة يدرك الحق الاول بقدر ما يليق ذاتها من نيله
ويحجب عنه الحق بقدر قصوره ونقصه فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلائق الا قصور
الذوات ونقص درجة الوجودات عن كمال الحق وجمال الورود بحضرة الوجود فالحجب بقدر مراتب
القصور والاعدام لكن لا شعور للنفوس والعقول الا بكمالاتها لا بقصوراتها وبما لا يكون
موجودا لها من الكمالات كما لا يشعر العقول الفعالة تصورها في وجود ذاتها عن مرتبة الاول
وقدر جبروته وانه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته اي كل ما يتصور في حقه ويليق بجناب
الوجوبية يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية في ذاته بريء عن النقايص والشرور و
الآفات فان صنعها الامكانات والقوى والامكان ينافي الوجوب منبع الفيضان الخير على الوجه
الاصوب في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو ابلغ واصوب مما افاض عنه من النظام ثم ادراك
ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب كاينات
العنصرية من البسايط والمركبات حتى بصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الوجودات من الواجب
والممكن على الترتيب الذي هو لها بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الخارجي كله واعلم
ان العالم عالم بصورته لا بمادته قال الشيخ لا يمكنني ان افهم على المبلغ الذي يبصر الانسان سعيدا
في العلم ويجاوز الحد الذي يقع في مثله الشقاوة العلمية والكتبة كتاب المباحثات اكتفى بالنقل للفارابي
وله كتاب السعادة زعم على سبيل التقريب ان تصور النفس المبادي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا
يقينيا لوجودها عندها بالبرهان ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون
الجزئية التي لا تتناهى ويقرر عندها هيئة الكل وتسخير بعضها الى بعض والنظام الاحد من المبدء
الاول الى منتهى الوجودات الواقعة في ترتيبه وتصور العناية وكيفيتها ويحقق ان الذات المقدسة
للكل اي وجود يخصها وابتر وحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها نكرة وتغير بوجه من الوجوه
وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها وانعم اما الملايم لها من جهة القوة العملية وهو ان يتسلط على سايار
القوى البدنية ويحصل للنفس هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه فان انفعالها عن القوى
وتاثرها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق واستعلائها عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وزجرها

هداية في بيان ذات الادراك واللذة

منه ومادام في البدن لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها يستعملها بقدر الضرورة والاحتياج و
ليسلك بها مسلك التوسط بان لا يكون فجورا ولا خامدا في القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط
الشهوة ولا يكون بهيميا شهوانيا ولا جبانا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور و
الجبانة وكذلك يحكم في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل
منزله او اهل بلده في المعاملات الشرعية او في السياسات الملكية ان كان لها وبتر في السياسة و
هذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي علم بحقايق
الامور فانها كلما كانت اشد فراطا كانت احسن بخلاف هذه وهذه الخصال الثلث هي التي تبتني
عليها العدالة التي هي الاخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية التي هي العلم بحقايق الاشياء
فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث انها كمالاتها
عندها ادراكا تاما من دون العايق البدني التذت بها لامحة وهذا الادراك على وجه التمام حاصل
لها بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل المعقولات وصيرورتها
عقلا بالفعل تكرر ادراكاتها وحصولها لها حتى يصير ملكة لا تحتاج النفس في تحصيلها الى بحث كسب جديد
بل يتوجه بها الى العقل الفعال واتصالها به قد حصلت لها ملكة الاتصال لا تحتاج في تعقلاتها الى الالة
الجسمانية فيكون معقولاتها حاصلة بعد الموت وفي الالات البدنية وقد ذكرنا ان المعرفة اذا استندت بسبب
شدة القوة المدركة وزوال المانع عن الادراك انقلبت مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك المعارف
العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها اي عدم حصول اللذة بالمعقولات الحقة حاله
تعلق النفس بالبدن وقواه المادية لما كان لقيام المانع من الادراك التام للمدارك المحسوب للذة او عنها وهو
التعلقات البدنية والعلايق الجسمانية فان القدر الذي ينالها النفوس من الابتهاج بالمشاهدة تخف عليها ما حين
التعلق البدني المانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها حيث يخف قدر المشاهدة يخف قدر اللذة
والبهجة كقولك ثم فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وما يجده النفس حال الادراك عند انجلال الشبهات و
استضاح المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك التوهمي بل هو شيء قليل وشايبة من اللذة العقلية نسبته الى
كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول لمحة المذوقات اللذيذة اللطيفة الى الالتذاذ بطعمها ومع هذا كثيرا ما يكون
الانسان متفكرا في امر يهمه من المعقولات وعرض له امر يتهوى عظيم في بابه وخير بين الطريقين استحضرها بالتهوة

ان كان كبير النفس فالقدر الذي يناله النفس من اللذة بسبب المشاهدة وان كان خافيا لها في هذه الدار الدنيا
لكنه من المعلوم انها اذا تاحت في هذه النشاة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملكوته وكبريائه ودسله
كان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة ولا بد ان ينالها من البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن
قدرا يعتد به وخصوصا اذا تربت في النشاة الدنيا وتربيتها بمعرفة الله وحواصه المقربين فاذا انفصلت
عن البدن وكانت متنبهة بالكمالات عارفة بمعشوقها التحقيقي على وجه اليقين فزال عنها العايق البدني
والحجاب الذي كان حاصلا لها بسبب طالعت اللذة العظيمة دفعة ويكون ذلك اللذة والبهجة فوق اللذات
الحسية والحيوانية بوجه لا يناسب بها لان اللذة تحصل للجواهر المجردة المحضة عند حالتها الطبيعية وهي
اجل من كل لذة واشرف اذ التفاوت في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب
مقدار الادراك فالادراك القوي لذته قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بسبب المدرك فكل ما هو
اكمل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك فكيف قياس اللذة الحسية مع خسة
الحواس وقصور المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادراكات وخسيتها لانها لا يقدر على
تلخيص مدركاتها عما يشوبها من الملابس الى ما يناله العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود
بذاته الذي هو الكمال المطلق والايتوبه نقصان وما بليه من الملئكة المقربين والذوات القدسية
هذا من جهة المدرك واما من جهة المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها امر موجودة في مادة فهي
اذن بعيدة عن التغير والتدثر والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى
الادراكية الحسية فانها مادية ضعيفة الوجود سريعة الى الزوال والدثور ثم الى زوال ودثور واما من جهة
الادراك فان القوة العقلية تدرك المعاني بريئة عما سواها كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل معنى
مدركه مشوبا بغيره من الغواشي والعوارض ولا يقدر على ادراك حقايق الاشياء وبواطنها بل يدرك الظواهر
بحيث التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها بحيث لا يقبل التغير **هداية** ويدل على ما ذكرنا
في هذه الهداية الالم العقلي فانه لا يتأثر ادراك المنافي من حيث هو منافي منافي الشيء ما يقابل ما يلائمه
وفايدة قيد الحيثية وسايرما يتعلق بتفسير الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا في تفسير اللذة ثم قال والمنافي
للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية انما هو الجهل المضاد للكمال من الاعتقادات المنافية للحق و
من جهة القوة العملية هي الاخلاق الذميمة والهيئات الانفعالية وخصوصا اللمادية المنافية للمعادات

فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقى من الجهل المركب واطاعة الشهوات
تعرض لها الام العقلى وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها فى
ظلمات الطبيعة وتغشيها بغشاوات الهيولى فانساها تلك العلايق والعوايق ذاتها ومايخص بها
من الكمالات ومعشوقها الحقيقى كما تنسى الامراض الاستلذاذ بالحلو ويميل الصابر المكروهات فى الحقيقة
ويعشقها كما يميل المريض الى اكل الطين ويستلذه بسبب الحالة الغريبة كما اشرنا اليه سابقا فتلذ اللذة
والجراحة راحة والنار نورا والظل حرورا فاذا فارقت البدن وصفت ذاتها لاجل زوال العائق
عرض لها من الالم بفقدان مايعتقده كمالا او خيرا كفاء مايحصل من اللذة العقلية التى ذكرلمعظم
منزلتها فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لايوازيها فى لذة تفريق الاتصال بالنار وتبديد البدن
بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس اكتسبت الشوق الى كمالها وجزم بان كمال النفس بتصور المعقولات و
حصول هيئة الكل دون الغافلين من العوام والنساء والصبيان هداية قد علمت ان كمال
النفس الناطقة بحسب جزئها النظرى ان يحصل لها تصورات حقايق الاشياء والتصديقات اليقينية
بوجوداتها واحوالها وهو كمالها الباقى منها وبحسب جزئها العملى التجرد والفرق عن البدن وتوابعه فالنفس
الناطقة باعتبار جزئها النظرى اما ان يكون كاملة او ناقصة وعلى الثانى لايخلو من ان يكون لها الى الكمال
شوق ام لا وباعتبار جزئها العملى لايخلو من ان يكون نقية عن الهيئات البدنية ام لا واذا اعتبر كل من
حالتيها العلمية الى كل من الحالات الثلث النظرية انقسم كل منها الى قسمين وهما تلك الحالة مع نقاء النفس
عن الهيئات المذكورة اولا معه فالمصنف ورد فى هذه الهداية الحالة الاولى بقسميها وبيان مرتبة النفس
مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات البرهانية
اذا فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العلمى التنزه عن العلايق الجسمانية والهيئات الردية الظلمانية
اتصلت بالعالم القدسى وانتظم مع الملائكة المقربين فى حضرة جلال رب العالمين فى مقعد صدق عند مليك
مقتدر لانها عد البطلان والزور وعند ملوك الدنيا وملاكها فيحصل لها من لذة اللقاء وسايرالملذ الحقيقية
مالا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فان فارقت ولم يحصل لها التنزه عن العلايق الجسدانية و
التبرى عن العوايق البدنية بل بقى فيها الهيئات البدنية وتعلق بها الميل الى الملذات والشهوات الحسية تصير
بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة ويبقى مشتاقة الى مشتهياتها الحسية ولم يجد اليها سبيلا لعدم

الا الاتيان بما اذى عظيما لكن ليس هذا الالم لازما بل امر عارض فيزول الالم الذى كان لحلو وحصل
لها اللذة بالمعارف التى اكتسبتها وتخرط فى سلك المقربين وذلك بعد ذوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الالم
مختلف طولا وقصرا بحسب كثرة تلك الهيئات وقلة وبحسب كيفية رسوخ الهيئة قوة وضعفا هداية
اورد فى هذه الهداية الحالة الثانية وهى خلو النفس عن الكمال العلمى مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل
لها الى قسميها وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقال النفوس الناطقة السادجة اى الخالية عن الكمال اذ ظهر لها
اتفاقا ان من شانها ادراك الحقايق بكسب المجهول من العلوم اى بسبب مايتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق
النظر فى الامور الخريتة لزم من هذا الكسب شوق الى الكمال اذ تحقق لها مما سبق انها لو نشات بتحصيل المعارف الحقيقية
والعلوم اليقينية التى يذعن كل عاقل غير معاند بانها فضايل وكمالات وان الجهل بذيلة ونقصان لحصل لها ملكة الفاضل
والعلوم هاكملت بها الكمال المنوط بها فاذا تقطنت وتيقنت بان من شانها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل
لها شوق وميلان ذاتى الى الكمال لكن هذا الشوق مندرج فيها مستور لايظهر لها ظهورا تاما فى الجبوة الدنيا
لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا الشوق من المتعلقات البدنية والشهوات الدنية كما فى قوله تعالى الهيكم التكاثر
حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن وانكشف لها شوقها الذاتى الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الالات
والقوى بسبب الموت يعرض لها من اجل ذلك اى الشوق الى الكمال مع تاديه وعدم القدرة على تحصيله الالم العظيم
وخصوصا اذا كانت معها بعض الهيئات الردية لان هؤلاء اما مقصرون عن السعى ومتكاسلون عن اكتساب
الكمال الانفى واما معاندون جاحدون للحق ومتعصبون لآراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والعقول
السديدة التى صرفت قواها فى غيرها خلق لاجله وكفرت بانعم الله فملئت فيها علوم باطلة وعقايد فاسدة ورسخت
فيها ملكات غير مليكة وهيئات مضادة للكمال فهم لسوء حالها لاكثر وبالاولى اشد عذابا اذ قد تمكنت فيها نار شوق
ما فاتها وكانت عليها الوسيلة الى عبدالها منتكسة تركب سعيرا لاشواق محترقة بنار الم الفراق وهو النار
الروحانية الموقدة التى تطلع اى تظهر وتعلو على الافئدة والعذاب الاكبر الذى قدم عليه من دونه العذاب الادنى
واعلم ان حرارة هذه النار الدنيا وية تابعة لصورتها النوعية كما تحققت قبل وقد حققنا فى غير هذا الشرح ان
لكل نوع جسمانى مزاجا وحرارة فى عالم الامر فالنار الجسمانية شرر من نار قهر الله المعوية بعذبها فى مراتب كثيرة
كثرها فى مرتبة النفس بصورة الغضب اخر بما تؤثر سورة الغضب فى الحوان الاخلاط مع رطوبتها مالا تؤثر النار
والحطب من هذا يعلم ان كل سخن لايجب ان يكون نارا فاذا كانت النار الجسمانية انور النار الروحانية فاحرم

الالم تلك اشد وادوم من الم هذه كيف وكل قوة جسمانية متناهية التاثير كالنار وهذا معنى ما ورد ان هذه النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها فانا لا نريد بالنار بهذه النار هذه الصفاد الاشران والتلألؤ واللمعان فان ذلك كله يسلب من النار الحقيقية وانما يثبت لهذه النيران لانها ليست نيرانا محضة بل فيها نار ونور ولما النار المحضة فنارها انها محرقة موذية فظاعة نزاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة والذي يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة هي نار الهية مستورة عن هذه الحواس خارجة عن الفكر والقياس وهي النار الكبرى المطلعة على الافئدة والنفوس المرتبطة نوعا من الارتباط بهذا المحسوس

هداية اراد ان يذكر في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي خلو النفس عن الكمال وعن التوق اليه وقسمها الى القسمين من جهة هيئة ما بها مع كل منهما من المرتبة فقال النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم بحقايق الاشياء والتشرف بالتجرد عن العالم الادنى اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال ولا معتقدة شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حدوث ذلك فيها وكانت خالية عن مبادئه التي هي الهيئات البدنية والاخلاق الرديئة حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم لخلوصها من الم الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال فانها حالة خالية عن اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما مال اليه الشيخ في الشفا لان الرحمة واسعة تنال كل شيء ما يوجد فيه هيئة منافية للرحمة فكانت البلاهة اذن في الخلاص من مطالنة بمنزلة الموت الذي يحصل منه مجرد التوق دون ان يبعث صاحبها بتحصيل الكمال واما اذا لم يكن خالية عن الهيئات البدنية الرديئة وليس عندها هيئة غير ذلك ولا يعقل من المعاني العالية فيتالم بعقدان البدن وبمفارقاته لان خلق التعلق بالبدن وشيئياته قوة باقية من دون حصول المشتاق اليه لفقدان تحصيله وبقي في كدر الهيئة البدنية معلولة باختلال الهيئات الردية فيكون في غصة وعذاب اليم كاكثر الفجرة والفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم للحق ليس عذابهم دائما بل يزول بتبدل تلك الهيئات شيئا فشيئا ولا يبعد ان تفضل حال الناس في تقسيمها في عالمهم تقسيما اقرب الى الانهام من الذي ذكره المصنف لاشتماله على بعض الرموز القرآنية فقوله ان الناس عند الغاية على سبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما اشقياء وهم اصحاب الشمال واما السابقون المقربون قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة الاية واصحاب الشمال اما المطرودون الذين حق عليهم القول في القضاء السابق وهم اهل الظلمة والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم ازلا كما قال الله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفي الحديث الاخر اني هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي واما

المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور الى اصل النشاة لكن احتجبت قلوبهم بالاثرين المستفادين من اكتساب الرذايل وارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية لقضاء اوطارهم الشهوية والغضبية ومزاولة الكايد الشيطانية بقوتهم الوهمية الجزئية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات الظالمة في نفوسهم وارتكت على افئدتهم فبقوا اشكين حيارى في الضلالة تايهين في الغواية وتلجلجت اعمالهم اشكالا في رؤسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا من المنافاة مسكة استعدادهم لحالهم والفريقان هم اهل الدنيا فانهم في الاخرة من نصيب اما الاول فلعدم استعدادهم واما القبول الهداية واما الثاني فلزوال استعدادهم ومسخهم وطمس فساد استعدادهم فهم اهل الخلود في النار الا ما شاء الله واصحاب اليمين اما اهل الفضل والثواب الذين امنوا وعملوا الصالحات للجنة راجين بها راضين بما وجدوا ما عملوا حاضرا ولكل درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المسوفون درجات الجنة على حسب مناسباتهم واستعداداتهم من فضل ربهم لا على حسبما لاعمالهم من ميراث اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وهم قسمان المعفو عنهم راسا لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لعلة مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية فيها او لكان توبتهم عنها والاقلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية والتفكر في عواقب الامور فيبدل الله سيئاتهم حسنات والمعذبون حينا بحسب ما رسخ فيهم من اعمالهم حتى خلصوا عن درن ما اكتسبوا ومحوا وهم اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن الرحمة تبدارکهم لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء هم اهل الاخرة والسابقون اما محبون واما محبوبون فالمحبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا اليه حق انابته فهداهم سبله بتكميل القوتين لهم في العلم والعمل بالانتقاش بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الازلية الذين اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم والصفات هما اهل الله وخاصته لانهم هم المستعدون الذين بقوا على فطرتهم الاصلية واجتنبوا دين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء نورهم الفطري فلم يتغيروا عما لله والفرق بينهما بان المحبوب يحتاج الى هداية الله بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله تعالى حسبك الله لمن اتبعك من المؤمنين وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب يحتاج الى الهداية والتوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول وسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمد على ضرب من الجهل وهو المركب الاتي وضرب من الشرارة

وهو المضاد للكمّل الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غاية الشرف والشرارة فان شقاوة ما استقله
بل ربما يقتضي الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ما ناقصة و تفصيل ذلك ان قوات كالات النفس اما
لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما ان تحمد او غير راسخة
وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية فيصير ستة فالذي يجب بقضاء
الغريزة في القوتين معا فهو غير مخبر بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة
النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير مخبر ايضا لكن على ابد دائم واما
الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فمخبر ولا بعد الموت اما العدم وسوخها ولكونها
هيات مستفادة من الافعال والامر جية فمخبر ولا بد زوالها ولكونها يختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي
سرعة الزوال والعطشة فتختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس
انها كاملة او ناقصة اما الاكتساب بما مضاد الكمال او الاشتغال بما يصرفها عن اكتساب الكمال او تكاسلها
في اقسام الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده
وعن الشوق الى الكمال فيقع في سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة تليق بها غير متألمة بما تأذى به الاشقياء
الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام اخر بها انها
لا تدرك الا بالآلات الجسمانية ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وح اما ان تصير مبادي صورها ويكون
نفوسها انواعها سواء كان في نشأة اخروية كما يقوله اهل الشريعة الحقة او في هذه النشأة الدنيائية
بقوله اهل التناسخ واما ان لا تصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابو علي من انه يمثل
يتعلق بالجرم سماوية لا محالة ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها بالامكان التخيل ثم يتمثل
الصور التي كانت منعقدة عندها وهي فيما هي فيه اهل الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها قال بعضهم و
يجوز ان يكون الجرم الذي تتعلق به متولدا من الهواء والادخنة غير منخرق فيحصل لهم به سعادة وهيئة
وكذلك بعض الاشقياء شقاوة وهيئة قال صاحب التلويحات لا اصل لذلك اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه
اعتدال وان قرب من النار فتحيله بسرعة الى جوهرها وان كان دونه في الهواء فاما ان يتحلل
بحرا ويتكاثف فيزل بالبرد وليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس فيحفظه من التبدد

ويمتنع غير معين مما وجد وتعين فيه محل التخيل متكثرا بد ولا بد من جوهر يابس ليحفظ فيه الصورة
رطب ليقبل وليكن هذا القدر ما تيسر لنا في شرح هذا الكتاب مستعينين بملهم الصواب عند تلاطم
امواج الهموم وتراكم امواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الاسرار وعلوم الابرار سيما في
هذا الزمان الذي خطفت فيه انوار الحكمة واطمست فيه اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يدون التعمق في
الامور الالهية بدعة ومخالفة واوضاع جماهير الخلق ضلالة هذا مع ما اعترانا من الهجر والقصور واكتساب
معظم القوى الى الخلل والقصور والملتمس من جبلت طبيعته على الانصاف واجتنبت بحسب الغريزة عن الجور
والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التأمل والاستكشاف وان اراد
عثرة مني على سهو فليتسر في بذيل تجاوز وعفو فاني للخطأ معترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك اقل
البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كما ينبغي
لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب يعتريه قريبا من الاتمام في غاية دنوه مشتملا على
علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه مشتملا على
تصورات غريبة لطيفة وتصرفات
ملهمة شريفة بعيدة
ملكة لاستخراج المسائل المعضلة ويفيد الذهن اطلاعا على المباحث الجمة كلما على
لا ادعي انه قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا يحصرها
ومعارف الحق لا يحيط بها علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحده
اعظم من ان يحصره عقد دون عقد والله اعلم
بالصواب الملهم الاولى

وقد وقع الفراغ عما شرعت جنابه سلالة السادات وتقرة الاطياب الاتقياء الابرار
والاخيار الاشياع الجليل الاقامر زاد عمدة على ذوي الاعتبار
الحمد لله الذي وفقنا بالاتمام وشرفنا بتحقيق هذا المكان المسمى شرح الهداية الاثيرية لربيس المتكلمين
ومفحص البرهان واليقين محمد بن ابو بهم المعروف بصدر الدين الشيرازي نور الله مضجعه على يد اقل
خلق الله عبد الكريم الشيرازي في شهر في بعدة المحرم ٢١٣ من الهجرة النبوية

الاربعة ... ٣٢٣
رسالة في معنى الغنى ... ٣٢٣
رسالة في معنى الحسن ... ٣٢٣
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٢٤
رسالة في حقيقة التكلم ... ٣٢٥
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٢٦
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٢٧
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٢٨
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٢٩
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٣٠
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٣١
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٣٢
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٣٣
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٣٤
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٣٥
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٣٦
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٣٧
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٣٨
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٣٩
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٤٠
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٤١
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٤٢
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٤٣
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٤٤
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٤٥
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٤٦
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٤٧
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٤٨
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٤٩
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٥٠
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٥١
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٥٢
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٥٣
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٥٤
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٥٥
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٥٦
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٥٧
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٥٨
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٥٩
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٦٠
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٦١
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٦٢
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٦٣
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٦٤
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٦٥
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٦٦
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٦٧
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٦٨
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٦٩
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٧٠
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٧١
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٧٢
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٧٣
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٧٤
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٧٥
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٧٦
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٧٧
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٧٨
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٧٩
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٨٠
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٨١
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٨٢
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٨٣
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٨٤
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٨٥
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٨٦
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٨٧
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٨٨
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٨٩
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٩٠
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٩١
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٩٢
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٩٣
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٩٤
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٩٥
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٩٦
رسالة في حقيقة الصلوة ... ٣٩٧
اعلان

الحمد لله الذي تجلى بربوبيته على قاطبة الممكنات ولمع العلويات لتربية

وجد

عليها الاشراقات

وخص الانسان بالعلم بالانبا

القصوى بالصفات العليا وبالاسماء الحسنى ثم حكم

برجوع الكل اليه لانه المبدء واليه المعاد ثم الصلوة على حركا

الجامع بين الوجوب والامكان وختم به الى سالة و

الايقان وعلى اوصيائه الذين ظهر بهم شرايع الا

والايمان وبعد لما كان هذا الكتاب الذي يسمى بـ

الهداية المنسوب الى من كان قائد السالكين وهو صدر المتالهين المعروف بصدر

الدين الشيرازي طيب الله مضجعه من اعظم الكتب التي صنفت في الحكمة مقدارا و

اوفرها شيرازة تصدى لتصحيحه وجمع حواشيه وبعض الرسائل الملحقة به الملتجي

الى الله الغني الحاج الشيخ احمد الشيرازي كشف الله عنه غيم غم الطبيعة

والهوى وجعل ايمانه عيانا بالهدى مع بذل

جهده في جمع النسخ العديدة والاهتمام

بالجد والجهد في مقابلته وتصحيحه مع ما سنح له

بعض عباد الله من الاصلاح وتعيين ما هو المراد اللهم

وفقه وايده واغفر له ولوالديه واخوانه

فالحمد لله ظاهرا وباطنا وعلى اولا

اولا واخرا قد تم

بعون الله

وحسن توفيقه في شهر ذي حجة الحرام سنة ١٣١٣ من الهجرة النبوية المصطفوية

كتبه الاقل ميرزا محمد اكبر الشيرازي

بیاض

اطلاع رسانی و پژوهش در عرصه متون کهن

- بزرگترین کتابخانه دیجیتال کتب چاپ سنگی با بیش از ۱۵۰۰۰ جلد کتاب
- بزرگترین بانک کتب چاپ سنگی با بیش از ۲۰۰۰۰ صفحه اسکن شده
- بزرگترین آرشیو دیجیتال مطبوعات کهن با بیش از ۱۵۰ عنوان نشریه

www.Bayaz.ir

Email: Jalaei@Bayaz.ir

TELE FAX: 02982312906666

P.O.BOX: 37185-1126

کتابخانه دیجیتال کتب چاپ سنگی

بیاض