مخطوط رقم	3574 م.ك	الموضوع	علوم + فلسفة
العنوان	تعديل العلوم		
المؤلف	صدر الشريعة الأصغر ; عبيدالله بن مسعود بن محمود المحبوبي البخاري الحنفي ـ 747 هـ		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	746 هـ		
إسم الناسخ	درويش بن عبدالله الوخشي		
نوع الخط	نسخ معتاد	عدد الأوراق	117
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات			
مصدر المخطوط	شستربيتي		
المراجع			

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS

5 cm

TA'DĪL AL-'ULŪM, by Ṣadr al-Sharī'a al-Thānī 'Ubaid Allāh b. Mas'ūd b. Maḥmūd b. Ṣadr al-Sharī'a AL-MAḤBŪBĪ al-Bukhārī al-Ḥanafī (d. 747/1346).

[The second part of an annotated encyclopaedia of philosophy and science.]

Foll. 117. 16·6 × 13·7 cm. Clear scholar's naskh.

Copyist, Darwīsh b. 'Abd Allāh al-Wakhshī.

Dated Friday 27 Dhu 'l-Ḥijja 746 (30 April 1346).

Brockelmann ii. 214, Suppl. ii. 300.

MS 3574

3574 AUGUSTA BEATTY 574

178

b 7?

اداالصوره ... ناما موبار ... احرام ... غدم ...

... اصح الرازدها انت مدت
... ولا تشبت الطوس ما كنت نافيا

اللهم
مرک لی بهر ... لعن
الرد علی

درین عالم کسی بی غم نباشد
اگر باشد بنی آدم نباشد

هو حسبی ونعم الوکیل
من کتب احفو بعباد مصطفی ارسلان زاده
اکرمه الله تعالی بالفلاح
والسعاده
امین

قال فی کشف الظنون له

تعدیل العلوم

للفاضل العلامه عبد الله بن مسعود المعروف بصدر الشریعه
البخاری الحنفی المتوفی سنه ٧٤٧ جعله علی قسمین الاول
فی المزاوله والثانی فی الکلام وشرحه شرحا
ممزوجا وکشف فیه عن غوامض المباحث
التی تحیر فیها عقول الفحول ورتب
الکلام علی سبع تعدیدات بعدد
آیات فاتحة الکتاب

سنه ... العمر ... ١٢٦٧ ... فی ... الاخری
سنه ... العمر ... عیسی ... ١٤٩٨

باسمك يا فتاح تبركت ووقفت هذه النسخة المقبولة
الراغبين في الآخرة بفضلك ولطفك وكرمك تقبل منا وانفع بها

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله
هذا شرح القسم الثاني من كتاب تعديل العلوم وهو علم الكلام شرحه مؤلف المتن سا
الله تعالى حسن التوفيق والهداية الى سواء الطريق ٥

تعديل العلوم للمولى المرحوم
صدر الشريعة شكر الله سعيه
وهذا الكتاب نادر وجوده
جدا يسر في قدره من
طالعه ٥

نشرق بنعمله افقر الورى الى
صالح مصطفى عفى عنهما

التبكاية لولد ان فلاح وقعاني بزاية
موكب
وانك لعلى خلق عظيم اسكنه الله
الرحمة بالفتوح وكفاره

وتصور الوجود البديهي واضح من استدلال الموجودي لما مع ما فيه من الدور البديهي وبناء على ما ذكر الوجود اللسي
وانكاسه بالنقض الى كسبيته ان الوجود من الاوراد الجدوا جميع الاشياء حتى الوجود نفسه وهو عطا
فاتهم ادعوا فيها من المعلومات البديهية على ان تصورها لا يحتاج الى تصور آخر نفسه فانهم اذا قالوا ان الوجود
هو الذي يعقل او ما يخبر عنه وكذلك في اخوانه الوجود وما اشبه ذلك لمعنى الوجود نفسه وتصوره وهو خطا
وذهب بعض الناس الى ان كون الوجود بديهي التصور كتسب قاعدة في الجملة على موجهة الدوام في علم الله
انه موجود وهذا صدق والصدق واجب بديهيا كان تصور بديهيا ضرورة ايجاب ما ثبت له على الدوام في
البديهي ان يكون بديهيا الثاني في علم الوجود كصور هذا التصور موقف على تصور الوجود فلا يكون
تصور البديهي يكون بديهيا ويكون بديهيا يكون الوجود بديهيا وهذان الوجهان فاسدان اما الاول
فلما مع من وجوب كون التصور بديهيا عند كون التصديق بديهيا فان التصديق البديهي لا يتوقف
طرفي الحكم فان كون التصور نظريا من نفسه ويكون حصول طرفي الحكم فيكون التصديق نظريا مع تصور كسبيا اللام
الثاني ان تصور الصدق مجموع التصورين مع النسبة الحكمية وهي ليست بديهية عند كون التصورين
فان ذلك يكون معلوما قطعا واما الثاني فلان تصور الوجود كما سلم يتوقف على وجود ان لو من يعقل الوجود
وجود من وجوده ما هو مشترك بين الواجب والممكن وهو ما ذكر من طرفي التصديق اذا كان تصور
وجوده موقوفا على تصور الوجود فكذلك وجوده ان لا يكون التصور بديهيا بل ان كل ما يتوقف على البديهي
ان يكون بديهيا بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يكون بديهيا لا يتوقف عليه البديهي
بديهي فلا يتوقف عليه البديهي فيتوقف على تصور الوجود لا يكون تصور الوجود بديهيا وهذا
من مقاصد الرسوم لشرح العلم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم

اى الحمد سورة فاتحة الكتاب يحوز ان يكون فاتحة لعلم الكلام الذى هو كتاب جديد لى العلوم سمى الله تعالى

اى سورة الفاتحة وما بعدها الى الآخر يحوز ان يكون دساتير لكتاب وهو العلم المركب تعديل العلوم المشتمل

على علم الكلام وغيره من سبعة العالمة يحوز ان يكون دساتير لهذا الكتاب سواء فان هو يلقب كلاما

لانه على تعديل يكون الكلام حروفا مركبة مستمدة من كلام رب العزة دساتيره واما على تعديل يكون الكلام كلاما نفسيا

على ان الذى هو المؤلف من كلامه اى علم الكلام لقب كلاما لان الكلام لا يخلو اما ان يكون صوتا او حروفا مركبة

واما ان يكون صوتا الكلام النفسى فان كان الكلام صوتا او حروفا مركبة فعلم الكلام بمادة مستمدة من كلام رب العزة

فلهذا لقب هذا العلم كلاما وان كان الكلام صوتا الكلام النفسى وهو ما قيل ان الكلام فى الحقيقة هو المعانى

على ان الحق عندنا المذهب حلالا فالمعرف لهذا العلم بهذا الكلام رب العزة فلقب هذا العلم كلاما لانه

كلام رب العزة ثم فاتحة الكتاب هى دساتير كلام الله تعالى يحوز ان يكون دساتير هذا الكتاب المستمد على كلام الله تعالى

ثم اراد المؤلف موضوع العلم وما يتعلق بهذا العلم من هو علم يبحث فيه عن وجود الواجب وتوحيده

والتوحيد وما يلزم من الصفات ثم احوال سائر الموجودات من حيث يفضى الواجب عليها بما شاء الله تعالى

والوجود ثم يبحث عن بعضها بحثا لائقا وجودها الوجودى من حيث ايضا الوجود هذا سائر

موضوع هذا العلم سواء لبعض وسائر الموجودات فبحث فيه عن وجود الواجب وتوحيده وما يلزم من الصفات

ومن احوال سائر الموجودات من حيث ان الله تعالى اعطاها الماهية والوجود فبحث اشارة الى ان الماهية محولة

ثم من حيث ان الله تعالى يفضى عليها السعادة فى دار الآخرة ايضا اليوم الموعود هذا ذكر المبدأ والمعاد

ولما كان اعطاء الماهية والوجود اثم من اعطاء السعادة الدائمة فى دار الآخرة شبه ذلك بافاضة الماء وبعثه هذا

باداة المطر والديمة المطر الدائم والوبل المطر الغزير وما ادرى انى يتهيأ هذا العلم على ما ينبغى فانه كتاب

سمائى على الحكمة وفصل الخطاب اى يوجد العالم مستمدا على الحكمة النظرية وهى وقاية الحمد لله الذى وفقه مالكا

يوم الدين ثم على الحكمة العملية مستمدا على فصل الخطاب الفصل لكى لا يكون بعض العاصى من الوجود والباطل فانى يوجد

فى فصل ولكى لا يكون بعض المعصول الى مستمد من بعض فلهذا اتى بالفصل بعد بيان الحمد والصلوة بفصل

الخطاب فهذا المعنى يطلب ان يكون الفاتحة مشتملا على فصل الخطاب ولما كان هذا العلم باحثا عن الموجود

وما هيتها وجب ان يبحث اولا عن الوجود والماهية من الملائكة صاعدا الى ذروة الملأ الاعلى بادئا الى

مصنوعاته من الجواهر والاعراض الى خلقها لكونه رب العالمين ذاكرا شاكرا من تمام نعمه التى اعدها لهذا اليوم الذى سبقنا

ان طريق الوصول الى لك النعم هو العبادة التى راسها الايمان والاسلام بقوله تعالى هى لا تتم الا بطلب الهداية

الى الصراط المستقيم اعنى صراط الذين سبق لهم منه من انعام وهم اهل الرسالة بنبوة والخلافة والولاية علهم الصلوة

والتحية وتقدم اورد فى هذا الكتاب جميع مباحث علم الكلام وطابق ترتيب فاتحة الكتاب ثم تعرف

هذا الكتاب وهو العبد المتوسل الى الله تعالى بالنبى الذى هو عبد الله محمد بن مبارك المدعو حمزة والمخلص

جمع ترتيب هذا الكتاب على سبعة تعاريل لعدد آيات فاتحة الكتاب سائلا من الله تعالى ان يجعله سببا لاجابة دعواى واعانة الطالبين

تعريل فى مباحث الوجود والماهية وما يتعلق بهما الوجود والتحقق اعلم ان الوجود والتحقق و

الحصول والثبوت والكون كلها الفاظ مترادفة عندنا واما الفرق بين الوجود والتحقق فما قيل بعض ان الوجود ما به

التحقق وما قيل بعض من قال ان التحقق اعم من الوجود فان عدم الممتنع متحقق معهم لما ان التحقق اذا قال للوجود لا قال

عدم سربال الباطل متحقق كالاعمال الموجودة معهم لا يلزم ان يكون عدمه لو لم يكن متحققا كان بوجوده متحققا فان عدمه لو لم يكن موجودا

لا يلزم ان يكون وجوده موجودا بناء على ان الوجود لا ينسب الى الوجود والعدم ولا يلزم من ذكر ارتفاع النقيضين

عن موضوع واحد من الجمع بقوله اى كون المفهوم منه مخصوصا خارجا اعلم ان التحقق طارئ

الجنس وهو كون المفهوم منه مخصوصا خارجا وانما قيد بالخارج لما سيأتى ان الوجود الذهنى ليس فى الوجود

الخارجى بل معناه ان يحمل موصوف الخارج بواسطة عامة بالذهن قيام الامر بالوجود وهو قول انه

عن الماهية اى هذا الذى ذكر من تفسير الوجود هو قول من قال انه عين الماهية فان قولهم انه عين الماهية معناه

معناه ان الوجود هو عين كون الشئ ماهية معنى قولهم انه عين الماهية صحيح كما سيأتى فلم يجز لاختلاف حقيقة

فوجود الانسان فى الخارج هو كون الانسان حيوانا ناطقا ووجود البياض فى الخارج هو كون

البياض مؤلفا تأليفا خاصا ووجود السواد فى الخارج هو كون اللون قابضا للبصر فاذا كان الوجود بمعنى

على المعانى المختلفة لا يكثر بتعدده فان وجود الانسان فى الخارج هو انسانيته وباطنيته ووجود السواد فى الخارج هو

...ما للبصر فاذا تصورهما العقل لاحدهما سيما مشتركا عدهما او لا يمكن ان يقال كون
حيوانا ناطقا وكون اللون قابضا للبصر مشتركان في مطلق الكون فان الكون المذكور
متساويان مطلق عليهما الكون كما يطلق العين وكذا اذا قيل ماهية الانسان وماهية السواد
ونفس الانسان ونفس السواد فان كلا من الماهية والنفس ليس بمطلق بل مجمل بصير
مجملا بالمضاف اليه فصير سبب المضاف اليه مفهوما ولهذا السر جعلت المقولات
العشر اجناسا عالية ولم يجعل السبب جنسا للسبب فان الكون في المكان والكون في الزمان
ليسا مشتركين في مفهوم الكون اشتراكا لا نوعيا حتى يلزم اجناس هذا ما عنده الصنف في هذا المقام
وقيل لبساطته وقيل لا يعرف لبداهته والحق ان يعرف بالكون مقيدا اي الحق وجود
كل شيء عن ماهيته فان عنى بها حقيقة الشيء المجهولة عليه هو هو ففي قولنا هو عينها
تسامح اي عين كون الشيء ماهيته او مفهوم الموجود عينها او عرض عام فقولنا الانسان
موجود ليس كقولنا الانسان ناطق وان عنى بها ما يفهم بيا النسبة وهو ذاتيته كالحيوانية
والناطقية للانسان فلا تسامح فوجوده عينها ثم القائلون بان الوجود عين الماهية لا يخلو
اما ان يكون ارادوا بما هية الشيء حقيقته المجهولة عليه هو هو فما هذا يكون في قولهم الوجود
عين الماهية تسامح وتجوز والمرادات وجود الشيء هو عين كون ماهيته فوجود الانسان هو عين
كونه حيوانا ناطقا فان الحيوان الناطق هو الموجود او يراد بالوجود الموجود
فسواد ان مفهوم الموجود هي الماهية لان الموجود عرض عام كالشيء واما ان ارادوا
بالماهية ما يفهم بيا النسبة كالذاتيات مثلا في اصطلاحهم ماهية الشيء المجهولة هو هو يسمى
ذات الشيء كالحيوان الناطق للانسان واما ذاتيته وهو الحيوانية والناطقية فيسمى ماهيته
فالماهية بهذا المعنى هو الذات ما الشيء هو والفرق واضح بينها فالحيوانية والناطقية
امر نسبي يكون الانسان حيوانا ناطقا فان اريد بالماهية هذا المعنى فلا تسامح في قولنا
الوجود نفس الماهية فوجود الانسان هو نفس كونه حيوانا ناطقا فاتضح فيما قيل الخلاف

مطلق

الشيء

حقيقة

راجع الى ان وجود الانسان نفس كونه حيوانا ناطقا خارجا او معنى زائد يلحقه بعد ان
يكون حيوانا ناطقا فافهم هذا فانه دقيق جدا مزلة للاقدام وقد ذكرنا في شرح الصحائف ان
الوجود قد يراد به الذات فعلى هذا يكون نفس الماهية وقد يراد به الكون فعلى هذا يكون غيرها فالقول
قد جعل الخلاف لفظيا وليس كذلك بل هو تحت معنوي مطلوب بالبرهان فالخلاف في ان الكون
هو عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتا او ليس كذا بل هو نفس كون الذات ذاتا والبراهين
التي اقاموها تنطق بان الخلاف فيما ذكرنا لسان الوجود العيني ليس من الاعراض النسبية
كما قيل ان الكون في الاعيان فانه قد قيل وجود الشيء اما عيني او ذهني فالاول هو كون الشيء في
الاعيان والثاني هو كون الشيء في الاذهان اذ لا يراد الظرفية ولا المعية اذ لا تناقض في
قولنا كان ولم يكن معه شيء اي لا يراد بكون الشيء في الاعيان ان الاعيان ظرفه ولا ان الاعيان
معه اذ لو اريد هذا كان في هذه العبارة وهو قولنا كان الله ولم يكن معه شيء ناقص لان لفظة كان
تدل على المعية يكون مفهوم كان مناقضا لقولنا لم يكن معه شيء ولم يقل احد بهذا فعلم انه لا يراد بوجود
الشيء نسبته الى شيء اخر بالظرفية او المعية او عروض الكون او اتصافه الا ان العرض الاتي لا يكون في مفهومه
سلبا اما عرض نسبي والعلماء اختلفوا في انه موجود ام لا واما عرض موجود والوجود ليس عرضا
نسبيا لما ذكر ولو كان زائدا لكان عرضا موجودا فعلى هذا القسم يقوله فلو كان زائدا كان عرضا
موجودا فلزم سبق وجود محله او قيام الوجود بالمعدوم ولا يسيل الى انه قائم بالماهية من حيث هي لان
هذا امر ذهني وبحثنا في الخارج في ان الوجود الخارجي هو عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتا
او هو كون نفس الذات ذاتا ثم لما ثبت انه ليس زائدا فالان ثبت انه ليس جزءا فقال
اما في البسيط فظاهر واما في المركب فلان وجود كل من بساطه عينه فمجموع وجوداتها هو وجود
المركب عينه وايضا ايجاد السرير تركيب اجزائه او كسوته الصورة السريرية هذا على قول من يقول
ان الجسم مركب من المادة والصورة وجوده تركيبها او اكتساؤها اياها والتحقيق حقيقة محصورة
بين الاهذا الوجود هو مطاوع الايجاد كالانكسار للكسر وايجاد السرير تركيبه فوجوده تركيبه

وتركب السرير ليس كونه حقيقة مخصوصة فوجود السرير ليس كونه حقيقة مخصوصة وقوله
فالمحض حقيقة مخصوصة اى يحصل الشئ حال كونه حقيقة مخصوصة وعند بعض المحاربين
هو زايد في الواحد والممكن مشترك تواطؤا للعلم باحدهما مع الجهل بالاخر فانا اذا
رأينا شيئا من بعيد علمنا انه موجود ولا نعرف ماهيته ونحن نعرف ماهية شكل له عشر
اضلاع مع الشك في وجوده وللقسمة فانا نقسم الموجود على الواجب والممكن فلابد ان
يكون المقسم مشتركا قلنا اذا علم انه موجود وجودا فاعلم انه محض حقيقة مع الجهل
بخصوصيه كل المدعى ان لكل شئ وجودا مخصوصا هو ليس كونه حقيقة مخصوصة فاذا
رأينا شيأ من بعيد وقد علمنا ان له وجودا كما علمنا ان له حقيقة مع الجهل بخصوصه كل
فاما تصورها مع الذهول عن الوجود فغلط لان تصورها تخيلها على صورتها الموجودة في الشهود او التوهم
ولا يضر بان لم يحكم بالوجود لانه تصور ارتباطا احرائه من غير ان يحكم بالارتباط اى انا
اذا تصورنا السرير تصورنا كونه حقيقة مخصوصة وهو وجوده عامة ما في الباب انه لم يلزم الحكم
بالوجود وهذا غير مضر فانا تصورنا ارتباط احرائه من غير ان يحكم بالارتباط فارتباط احرائه
نفس وجوده فحصل تصور وجوده بلا حكم بالوجود والسركة لغة كافة للقسمة كما قال العين
اما عليه واما سفليه على انه ان اريد صدق المفصلة لاحد السركة وان اريد قسمه الكلي على جزئياته
صحتها موقوفه على القسمة فاسات السركة بالقسمة دور اى ما قلم الموجود اما واجب او ممكن
فان غنيتم ان المفصلة صادقة فصدق المفصلة لا يقتضي السركة بل معناها ان لا يجمع بين الشئين
او لا يخلو عنهما كما يقال هذا اما حجر او شجر مانعة جمع او هذا اما زوج او فرد فان الشئ لا يكون منقسما
عليهما وان عنيتم ان قسمة الكلي على جزئياته صادقة فلا نسلم صدقها لانها موقوفة على السركة المعنوية
مبنية عليها فلا يمكن اثبات السركة بالقسمة فان قيل اذا نظرنا في مفهوم الكون نجده مشتركا
قال صاحب التصانيف انا اذا نظرنا الى مفهوم الوجود وجدناه نفس الكون فوجدنا
مفهوم الكون مشتركا فاجاب عنه بقوله فلما وكذلك مفهوم الحقيقة المخصوصة في

قولنا لكل شئ حقيقة مخصوصة فلو جعلت هذه الشركة معنوية جعلت شركة العين فقد
المراد ما يقال له العين يريد ان بعض المفهومات قد يكون مشتركا بين الاشياء مع
ان الشركة لنفيه كما يقال لكل شئ حقيقة مخصوصة فالحقيقة المخصوصة مشتركة بين الانسان
وبين الفرس ليس هذه الشركة معنوية شركة الحيوانية والناطقية بين زيد وعمرو بل المراد
ان الحقيقة المخصوصة مطلوع على كل منهما فكذا الكون لكن كون الانسان هو كونه حيوانا
ناطقا وكون الفرس هو كونه شكلا ذا ثلثة اضلاع فنفس الكون فيهما لكن له نفس الحقيقة المخصوصة
ولو قال ادراك الحقيقة المخصوصة معنوي ايضا فنقول شركة العين على هذا معنويه ايضا فان
يقال المراد ما يطلق عليه العين معنى مشترك فمثل هذه الشركة مسلم في الكون بان يجعل الشركة
اللفظية معنوية بعناية تامح انها في الحقيقة لفظية واعلم ان صاحب الصحائف في هذا المقام ثم
قد ناقض نفسه فانه قال في فصل ان الماهية مجعولة ليس باثر الفاعل بالحقيقة الا في قرر
الماهية في الخارج بان يجعل الماهية من حيث تلك الماهية في الخارج ولزمه ان يقرر ماهية الكون اذ هي
صيرورة الماهية تلك الماهية في الخارج هو بالحقيقة الكون في الخارج فانه لما قال ان الماهيات
مجعولة معناه ان للفاعل تاثيرا في صيرورة الماهية تلك الماهية في الخارج وهذه الصيرورة لا تكون
زايدة على الماهية اذ لو كانت زايدة فتاثير الفاعل في الامر الزايد لا يوجب ان تكون الماهية مجعولة
واذا لم تكن زايدة وقد جعلها نفس الكون في الخارج فلا تكون الكون في الخارج معنى زايدا واذا لم
تكن زايدا لا تكون مشتركا ايضا يلزم من هذا ان الوجود بمعنى الكون امر زايد على الماهية لا
ما قال في شرح الصحائف انه بمعنى الذات عين وبمعنى الكون زائد وقد ذكرنا في البحث ان
زيادته وقيامه بالماهية في العقل فقط فمع هذا في الخارج هو عينها فمحل النزاع في ان الماهية
موجودة في الذهن اولا وسيأتي اى بحث الوجود الذهني وعند الحكماء عين
الواجب زايد في الممكنات فالوجود القائم بنفسه المجرد عن القيام بالماهية هو ماهية الواجب
والوجود المطلق مقول بالتشكيك على وجوده ووجود الممكنات لازم خارجي لها لان وجوده

ولا يقال ان المحمل ملزوماته لان اللازم لا يحمل على الملزوم بهو هو الا في المشتقات يقال الناطق ضاحك والحار جاذب ولا يقال الناطق ضحك والحرارة جذب لبيانه ان حمل الشئ على الشئ بهو هو اما ان يكون باعتبار ان المشتق منه لذلك المحمول يكون قائما مدلول الموضوع فبتبعيته هذا القيام يحمل المبنى بهو هو على ذلك الموضوع كما ان الضحك وهو المشتق منه للضاحك قائم بالانسان او بالناطق فبتبعيته هذا القيام يحمل الضاحك على الانسان وكذا على الناطق فيقال الانسان ضاحك او الناطق ضاحك فهي هذه الصورة يمكن حمل اللازم على الملزوم واما ان لا يكون الحمل باعتبار هذا المعنى المحمل على المشتقات وهو الحمل اصالة لا بتبعية قيام المشتق منه فلا يجوز حمل اللازم على الملزوم بهو هو لان اللازم ماهية والملزوم ماهية اخرى كالجذب والحرارة ولا يمكن ان يقال الحرارة جذب فلا تبعية هنا لعدم الاتحاد فلا يجوز الحمل بهو هو وهذا بحث غريب عظيم الشان تفردت به. وهنا تصدق وجود الواجب والممكن وجود كما يقال هذا العين عين وهذا الانسان انسان فالحاصل ان الحمل بهو هو انما يصح في الاسرا الذاتي او في اشراك الماهية من جميع جهاته فالوجود مشترك لفظا ولو كان مشتركا بهو هو كان شركة الماهية من افراده لان الوجود لازم للوجودات كما بين في شرح الاشارات

فما اورده الامام ان الوجود ان لم يقض العروض او اللاعروض فهي الكل كذا وان لم يقض فلا عروض في الواجب فمفصل واجيب بان الحرارة المشركة بعضها استعدادا للجوهرة دون البعض لاختلاف ملزوماته وبانه يكفي للاعروض عدم سبب العروض لم يندفع بهما فما اورده الامام مبتدا وقوله واجيب عطف على اورده ولم يندفع بهما خبر المبتدا وبهما يرجع الى الجوابين المذكورين احدهما قوله بان الحرارة والثاني قوله وبانه يكفي وقد اجاب الامام نصير الدين في شرح الاشارات بهذين الجوابين ثم قال المسلم الامام الدليل على ان ايراد الامام لم يندفع بهذين الجوابين وهو قوله لانه قد ظهر بطلان انها ملزوماته اي بطلان ان الوجودات ملزومات الوجود المطلق وهذا دليل على ان الايراد لم يندفع بالجواب الاول والدليل على انه لم يندفع بالجواب الثاني قوله ولان المراد بلاعروضه مباينته بذاته ومعنى الايراد انه اما ان يكون بنفسه قائما بذاته او بغيره اولا اي كونه من مقولة الجوهر او العرض اما

قوله من مقولة نصير قوله بنفسه او بغيره

وجود الماهية لكان ممكنا علة الماهية فتقدم عليه وجودا ثم سبح بعدم العلة على المعلول وجودا كما في لوازم الماهيات وقيل ماهية الله علة لفرد ما من غير ان يكون الله موجوده وجوابه ان ذلك في علة الحمل بهو هو وكلامنا في علة المحمول خارجا اذ الله علة لان يكون فردا فالله علة لان يكون الفرد محمولا عليها بهو هو ففي هذه الصورة لا يشترط الوجود لكن في الخارج وعلة المحمول خارجا وعلة المحمول لا بد ان تكون موجودة ثم اعلم انه يمكن ان نقول المانع انما في حيز المنع وذكرنا لوازم الماهيات سندا للمنع والمنع على السند غير مقبول فلا اجل هذا المعنى لم نصر على هذا المقدار بل قال والحق انه لو كان زائدا لكان عرضا موجودا كما مر فيحتاج سيق علته وجودا بمعنى انه لو كان زائدا لكان عرضا قائما بالماهية ولنعني عرضا نسبتا كما سبق وكان عرضا موجودا وبالاكون موجودا الا يكون علة لامر موجود وهذا بين فلا بد ان يكون موجودا فعلى وجوده فعلى هذا لا يرد النقض بلوازم الماهيات اذ لا يمكن ان نقول ان الله سبحانه وتعالى موجودة علة لامر موجود وهو الفردية ثم فرقهم بين الواجب الممكن ليس بحق اي الفرق بانه عين الواجب زائد في الممكنات ومحصله ان الوجود المطلق معقول على وجودهما لمعنى واحد على الاخلاف وادعوى الواجب اقدم واقوى واولى اما الاول فلان وجوده معدم على سائر الوجودات واما الثاني فلانه قائم بنفسه وغيره قائم بالماهية والقائم بالذات اقوى من القائم بالغير كالجوهر والعرض واما الثالث فلان الوجود الذي لا يقبل العدم اولى بان يقال له الوجود مما يقبل العدم فلا يكون ماهيته ولا جزءها اذ الذاتي لا يختلف بل لازم لها كالسواد للسواد اي الوجود المطلق لازم لوجود الواجب ووجود الممكن كالسواد للسواد فانه لازم لها هذا كلام الامام نصير الدين في شرح الاشارات اقول كونه معقولا بمعنى واحد مشترك جوابه وهو ان كون الانسان حيوانا ناطقا وكون المثلث شكلا ليسا معنى واحدا بل الكون معقول عليهما اشتراكا لفظيا ولو سلم كيف يكون بعض جزئياته قائما بنفسه وبعضها بغيره

اعلم ان الامام نصير الدين اجاب عن هذا بان المحمل كونه قائما بنفسه او بالغير ليس الوجود المطلق بل ملزوماته وهي الوجودات يختلفه فاطلق في المتن ان الوجودات ملزومات للوجود المطلق فقال

بالذات او بالغير فان كان بالذات يكون الوجود في كل الموجود اما جوهرا او في كلها عرضا وان
كان بالغير كان قيام الوجود بنفسه في الواجب لامر منفصل ودلك لان معنى الاعروض القيام بنفسه
عدم وهذا لعل امر اعدميا حتى يكفي له سبب العروض بل القيام بنفسه قوة في الوجود بحيث يستغني عن محل
يقوم به اي يوجد هو وان لم يكن له محل كما قلنا ان وجود الجوهر امر وكمن وجود العرض فالامر
العدمي لا يوجب الاستغناء عن الغير في الوجود ولو منع الحصر وقال بعض افراده جوهر و
بعضها عرض اراد بالحصر ان كونه من قوله الجوهر او العرض اما بالذات او بالغير
يمنع هذا المعنى بان نفس الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا بل بعض افراده اي بعض الوجودات
جوهر وهو وجود الواجب وبعضها عرض وهو وجود الممكنات احب بان الجزء الطبيعة
في الافراد الواجب لا يحلل بعضها بانتهاء ولا بعضها الجوهرية وبعضها العرضية فالامام
يصير الدين دفع هذا الجواب بان الوجود ليس طبيعة نوعية ودلك ابطل هذا الدفع بقوله
ولا يدفع بما قيل انه ليس طبيعة نوعية اي ليس طبيعة هي نوع تحته افراد لان الماهية
وجزءها لا يحلفان بالمقول بالتشكيك لا يكون شيئا منهما اي لا يكون ماهية ولا جزء ماهية
ثم اقام الدليل على قوله لا يدفع وهو قوله لان معناه اي معنى قولهم الماهية وجزؤها لا يحلفان
ان ما يحلف اي يوجد في بعض الافراد دون البعض لا يكون ماهية ولا جزءها الوجود
حصولها في جميع الاشخاص فالوجود المتقدم بالشدة او الضعف لا يكون جزء الموجود المطلق
غير محلف فلم لا يجوز ان يكون اي ماهية او جزءها وليس معناه اي معنى ما قيل الماهية و
جزءها لا يحلفان ان الامر الذي يحلف اي يحاضه في الخارج لا يكون ماهية او جزءها لان هذا ظاهر
البطلان فانه اذا قيل ما الحرارة الغريزية والعربية يجاب بانهما حرارة وكذا الحركة والنماء والعلم
والخفة وامثالها من الحقائق التي يراد بها بعض الاشخاص كل مفهوم من شانه الوجود
اما موجود او معدوم بلا واسطة بينهما ودلك لان المفهوم اذا خرج عن الحالة التي كان عليها من
النفي حكم العقل بانه صار حصته محصوصة في الخارج ولا يتوهم انه اذا كان له اجزاء موجود بعضها

فالشيء صار اقرب الى الوجود فخرج عن الحالة كان عليها ولم يصل الى الوجود لان بعض الاجزاء
خرج عن الحالة الاولى فهو موجود والبعض الاخر لم يخرج عن الحالة الاولى فالمجموع لم يخرج
عن الحالة الاولى بمعنى انه لا يصدق ان كل جزء خرج وجعل البعض حالة الجزء واسطة
قالوا الماشر ليس في حال الوجود ولا في حال العدم لئلا يلزم المحلف او تحصيل الحاصل فهو في
حال الحدث فليس هي من احوال الوجود اي حال الحدوث في هي من حالات الوجود وانما يلزم
تحصيل الحاصل لو كان في حال بقاء الوجود اما في حال ابتدائه فلا يمكن ان يقال الماشر في حال
العدم وانما يلزم تحلف المعلول عن العلة اول لم يصل الوجود بتمام الماشر كما في قطع حبل العذل
فالماشر ملاصق من اول القطع الى تمامه وحال تمامه هو حال ابتداء الوقوع ثم من المفهومات
ما ليس من شانه الوجود فيخرج عما كان عليه من العدم ولا يصل الى الوجود كالمعقولات الثانية
والاضافات وكثير من الناس انكروا هذه اي المفهومات التي تخرج من العدم ولا تصل الى
الوجود حيث اخرجوا عن الواسطة بين النفي والاثبات ثم صاروا معترفين في ان الوجود موجود
او معدوم وكذا في الاضافات اي صاروا معترفين انها موجودة او معدومة فاحدها
فروا عن القول بان الوجود معدوم مخافة اتصاف الشيء بما ينافيه مع ان هذا غير ممتنع فان الجوهر
متصف بالعرض بل الممتنع الحمل هو هو اي يمتنع ان يكون الوجود عدما ولا يمتنع ان يكون
معدوما والافساد في قولنا وجود جعل من الامور المعدومة لم لم يكن الوجود معدوما عندهم
فبعضهم حكموا بانه موجود ثم حاولوا السلسل في الموجودات فقالوا وجود الوجود عينه
فوقعوا في امر اصعب مما خافوه فان احدها منسوب الى الشيء بلا واسطة والاخر واسطة الاول
وايضا اذا كان الوجود موجودا معناه انه ذو وجود فكيف يكون هذا هو الاول بعينه
وانما قال ان هذا اصعب مما خافوه لان هذا بديهي الاستحالة بخلاف السلسل فان لساعده نظري
وانما امتناعه في غاية الصعوبة وبعضهم قالوا انه امر اعتباري فيقطع السلسل
اذا اقتضى اعتبار العقل وهذا بعيد عن الحق لانه غير مبني على اعتبار العقل كنسبة النسبة

لانه اذا سلم ان الوجود موجود والموجود ماله الوجود ولیس الثانی نفس الاول فیکون
الثانی موجودا ایضا ادا القول بان الاول موجود دون الثانی تحکم محض فعلم انه لیس منفیا
علی اعتبار العقل بل یکون موجودا فی الخارج ثم نظروا فی الاضافات اذا خرجت عما علیه
من العدم فحکموا بوجودها اما بتفسیر الوجود باعم مما هو حق وهو ان یفسر بانه الخروج
عما یتنزع علیه من العدم فان هذا اعم مما هو حق والحق انه لکون المفهوم حصته مخصوصه خارجا
او باعتبارهم بانها وصلت الی حال الوجود ای صارت حصته مخصوصه فی الخارج
والفریق الاخر وهم بعض المتکلمین قالوا الوجود معدوم وکذا الاضافات اما بتفسیر العدم
باعم مما هو حق وهو ان یفسر بان لا یکون للمفهوم حصته مخصوصة فی الخارج فان هذا اعم
مما هو حق والحق ان یفسر بالحاله التی کان للمفهوم من النفی فان العدم والنفی مترادفان
او باعتبارهم بانها الخروج عما کانت علیه ای عن الحاله التی هی النفی ففی الوجود والحق
انه عین الماهیه فلم تثبت مفهوم زائد علیها لیقال انه موجود او معدوم او اعتباری فان قیل
انکم قد ذکرتم ان معنی قولهم ان الوجود عین الماهیة انه عین کون الماهیه ماهیة فلم لا یجوز ان یکون
فی الخارج کون الماهیه ماهیة امرا موجودا او معدوما او اعتباریا قلنا لما عرف ان وجود السواد هو
ان السواد فی الخارج لون قابض الی آخره ووجود الانسان انه فی الخارج حیوان ناطق لا یمکن ان یتعقل
شیء منهما امرا مشترکا هو ذاتیّ لهما وکل ما یشترکه العقل ویعتبرهم کون الماهیه ماهیة فی الخارج
فذلک المشترک امر اعتباری فکون الشیء ماهیته اذا اعتبر وفی الاضافات الحق اثبات الواسطه بینهما فانه
اذا قیل فلان قد اوجد الفعل فلا یصدق انه لم یوجد بمعنی انه لم یفعله فایجاد الفعل لیس معدومًا
بهذا المعنی فان لم یکن موجودا فهو المطلوب وان کان یحتاج الی ایجاد اخر وهو انه اوجد ذلک الایجاد
فلا یصدق انه لم یوجده فلا یکون الایجاد الاخر معدوما بمعنی انه لم یوجد ذلک الایجاد فان لم یکن موجودا
فهو المدعی وان کان احتاج الی ایجاد اخر وهلم جرا فلزم التسلسل فی جانب المبدا فی الموجودات
المرتبه او الانتهاء الی ایجاد اخر غیر موجود وغیر معدوم ولا سبیل الی ان الایجاد الایجاد عنه لان

لان المحتاج غیر المحتاج الیه لان الایجاد ان کان موجودا احتاج الی ایجاد اخر ولا یمکن ان یقال
الایجاد الثانی هو نفس الایجاد الاول لان الاول محتاج الی الثانی والمحتاج غیر المحتاج الیه ولا الی ان
المراد بالعدم نفض الوجود والخلو عن التخصص لانه ظاهر ان النزاع غیر لفظی فالمدعی اثبات الواسطة
بین قولنا ایجاد الفعل معدوم بالمعنی المساوی لقولنا لم یفعل وبین قولنا ایجاده موجود ای فی هو حقیقة
مخصوصة فی الخارج الاخص من قولنا فعل انما کان اخص لانه کلما کان لایجاد الفعل حقیقة
مخصوصة فی الخارج صدق قولنا فعل ولکن اذا صدق قولنا فعل لا یلزم ان یکون لایجاد الفعل حقیقة
مخصوصة فی الخارج مع انه لا واسطة بین لم یفعل وبین فعل انما قال هذا بیانا لانه لا یلزم من
هذا القول الواسطة بین النفی والاثبات ولا الی انه مجرد امر عقلی اذ لا شک فی تعلق ایجاد الفعل بالخارج
سواء اعتبر العقل اولا هذا بیان ان الایجاد لیس امرا اعتباریا بل هو امر خارجی لا موجود ولا معدوم
فالغرض من هذه الواسطه ان للموجودات احکاما وکذا للمعدومات وهذه الامور لاشتمالها کثیر
من احکام الموجودات وکثیر من احکام المعدومات وکم من مباحث تخترفها العقول تسهل بهذه
الواسطة منها التسلسل فانه غیر ممتنع فیها ومنها ان کل موجود لا بد له من ایجاد اوان یحدث وهذه الامور
لا تحتاج الی الوجوب فی خروجها عن العدم وفی مسئلة الجبر والقدر نظم حدوی هذه الامور وهذه الامور
مخلص عن الاحباب بالذات تفریعات منها ان الماهیات مجعولة وان المعدوم لیس بشیء
ای لیس ثابتا فی ذاته لانها عین الوجود ووجود الممکنات مجعول وحیث لا وجود لا ماهیة فی ذاتها
ولان الکلی الواحد نوعا المحمول علی الاشخاص هو هو لیس ثابتا فی ذاته حال العدم اذ لو کان لا تحمل
علیها الا اذا احدا وقام شخص بالمشرق وهو زید فان لم یبق شیء خارج عنه ثم وجد عمرو فی المغرب
فاما ان ینقل ذلک الیه او بعضه او لا اصلا والکل باطل لانه ان انتقل الی عمرو لا یصدق
علی زید هو هو وان لم ینتقل لا یصدق علی عمرو وان انتقل بعضه لا تحمل علی شیء منهما هو هو وان بقی
شیء وهو اما اخر منه فلم یصدق الحمل علی عمرو هو هو او حصة منه فلم تکن الحمل علیها کما مر
ای بقی حصة منه فلم تکن فی حمل ذلک الکلی علی الحصة فانه لا بد ان تتحد تلک الحصة فان لم یبق شیء

لا يمكن حمله على حصة اخرى كما مرّ وان ينفي جزء منه لا يصدق الحمل بهو هو وان يثبت حصة مكلم
في حمله على الحصة كما مرّ فيلزم التحصص لغير المتناهيه فالماهية من حيث هي واحدة
فاذا ثبت هذان الحكمان اي كون الماهية معلومة وان المعدوم ليس بشيء لان الكلي
ليس امرا ثابتا في ذاته لانه من جعل جاعل وبين ان المعدوم لا يكون ثابتا في ذاته فان قلت ممن
ان ثبت وحدة ما به الاشتراك والائتلاف اي نحن نعلم وحدة ما به الاشتراك في اشخاص الماهية
ومنشأ هذا الائتلاف من اشخاص الماهية كما من اشخاص نوع من الحيوان ومن اشخاص اخر من ذلك
النوع ولو لا ان الامر الواحد بالنوع وهو الكلي يوجد في تلك الاشخاص كيف ثبت تلك الوحدة وذلك
الائتلاف قلت من منشأ خارجي بان يفيض من الواحد امر بسيط يتعلق بالكثير او بان
يحتوي الخارج ما صورته عنده في اللوح او العقل وهذا من لتلك الوحدة والائتلاف سببين
احدهما ان يكون ذلك ناشئا من منشأ خارجي بان يفيض من الواحد الحقيقي امر بسيط سواء سمته
نفسا او طبيعة او غير ذلك فيتعلق بالاشخاص الكثيرة وكل شخص يتعلق به ذلك الامر البسيط فله
ماهية واحدة والثاني ان يكون عند الواحد الحقيقي صورة معلومة سواء كانت في اللوح في لسان
اهل الشرع او في العقل في لسان اهل الحكمة فيحتوي الخارج ما صورته عنده في اللوح او في العقل
فينطبق عليه اي ينطبق تلك على ذلك الشخص الخارجي اي يكون مماثلا لها فان كون اشخاصها
كثيرة لذلك ينطبق على كل فان انطباق الصورة الواحدة على اشياء كثيرة لا يصح محالا والمحال
انما لزم على تقدير محال وهو ارتفاع الواحد فاعلم ان ارتفاع الواحد يحتمل معنيين احدهما ان يراد به
ارتفاع الواحد بالذات وهذا على القول بان الواجب موجب بالذات فان السواد اذا كان سوادا
بالغير فلكل الغيرات الواجب تعالى او بعض معلولاته واياما كان لا يكون ارتفاع ذلك الغير
الا بارتفاع ذات الواجب تعالى والثاني ان المراد ارتفاع الواجب بالذات بل ارتفاع ما هو واجب
بالغير وهذا على القول بان الواجب فاعل مختار فان السواد اذا كان سوادا بالغير وهو جعل الله
تعالى السواد سوادا فلو فرض ارتفاع الغيرات ارتفاع ذلك الجعل لم يلزم من ذلك ارتفاع الواجب بالذات
بل ارتفاع الواجب بالغير بناء على ان ذات الفاعل المختار ليس علة موجبة للافعاله بل يرجح احد طرفي
الممكن من غير وجوب فلا يلزم من ترجيح احد الطرفين ارتفاع ذات الواجب ثم ذكر ليلا انيا من

الاجزاء

الاجزاء الى ان يكلمه ذو سقال البيت ذو سقف او سقف لان المراد الذي نسب اليه
السقف وليس فيه حمل بعض الاجزاء على الكل هو هو بل على الاجزاء المحمولة صح ذكر البعض وحذف
البعض فقال الانسان ناطق لان المراد الذي نسب اليه الناطق لكن لا يصح هذا في الحد لانه
اذا قيل ما الانسان فالمراد ما جميع اجزائها المحمولة فلا بد من ذكر الكل ومما تخصص المركب
اي من الادلة التي تخصص الماهيات المركبة الدالة على انها مجعولة انه اما من اجزاء غير
مجعولة فهو مجعول قطعا واما من مجعولة فكذا لان احد الجزئين شيء الاخر وهو عارض والا فلا بد ان صح
من ثالث تحمّلهما فهو الجاعل اعلم ان المركب اما ان يكون من اجزاء غير مجعولة كالبسائط فلا شك
انه مجعول واما ان يكون من اجزاء مجعولة فح لا يخلو من ان يكون حمل احد الجزئين بتبعية حمل الاخر
اي يكون حمل احدهما علة لحمل الاخر او لا يكون فان كان فح لا يكون الجامع جزءا بل يكون عارضا
وان لم يكن لا يلزم من حمل احدهما حمل الاخر فح لا بد من امر ثالث يكون حاملا بينهما وذلك الثالث
هو الجاعل وعند المعتزلة عن مجعولة والمعدوم شيء لان كون السواد سوادا ان كان بالغير
وعند ارتفاعه لا يبقى السواد سوادا وهو محال قلنا استحالته عند محل النزاع وان سلمنا فعلى
تقدير محال وهو ارتفاع الواجب اي وان سلمنا استحالة ان لا يبقى السواد سوادا فهذا المحال
انما لزم على تقدير محال وهو ارتفاع الواجب فاعلم ان ارتفاع الواجب يحتمل معنيين احدهما ان يراد به
ارتفاع الواجب بالذات وهذا على القول بان الواجب موجب بالذات فان السواد اذا كان سوادا
بالغير فلكل الغيرات الواجب تعالى او بعض معلولاته واياما كان لا يكون ارتفاع ذلك الغير
الا بارتفاع ذات الواجب تعالى والثاني ان المراد ارتفاع الواجب بالذات بل ارتفاع ما هو واجب
بالغير وهذا على القول بان الواجب فاعل مختار فان السواد اذا كان سوادا بالغير وهو جعل الله
تعالى السواد سوادا فلو فرض ارتفاع الغيرات ارتفاع ذلك الجعل لم يلزم من ذلك ارتفاع الواجب بالذات
بل ارتفاع الواجب بالغير بناء على ان ذات الفاعل المختار ليس علة موجبة لافعاله بل يرجح احد طرفي
الممكن من غير وجوب فلا يلزم من ترجيح احد الطرفين ارتفاع ذات الواجب ثم ذكر ليلا انيا من

قبل المعتزلة وهو قوله ولان قولنا الجعل من الماقوت حجل من ياقوت قضية ضرورية
حسب الذات فالذات ثابتة قلنا لام صدقها الا حقيقة وهو على تقدير الوجود او يعني ان ما فرضه
العقل حجلا من ياقوت فهو ما فرضه العقل حجلا من ياقوت ولا نسلم انه كذا في ذاته
قوله او يعني عطف على قوله الا حقيقة اي لانسلم صدقها الا حقيقة او ذهنية مع الذهنية
ان ما فرضه العقل الى آخره ثم ذكر دليلا ثالثا من قبل المعتزله وهو قوله ولان المعدوم متميز
وكل متميز ثابت لان متميز اما بحسب الذات او بان ثبت له ما به الامتياز ولا تدس في الذات
قوله ان المستحيلات كذلك جواب الزامي قد اجابوا عن دليل المعتزله بان هذا الدليل
متميزة ج ان دل على ان المعدوم ثابت يدل ايضا على ان المستحيلات ثابتة لان المستحيلات تامة ايضا
كما ان المعدوم الممكن متميز لكن المستحيلات غير ثابتة اتفاقا فقال في المتن ان هذا الجواب
الزامي لا تحقيقي فانه لا يفيد الا الزام الخصم بانه ان دل على مطلوب الخصم يدل على حكم اجمع على
عنه ج خلافه وهو كون المستحيلات ثابتة فهذا لا يدل على تحقيق ما هو حق في الواقع فاجاب جوابا
تحقيقيا وهو قوله والتحقيق ان التميز اما بامر سلبي فلا يقتضي الثبوت او بامر ثبوتي فعلى تقدير
الوجود او بحسب فرض العقل فان ما فرضه العقل امرا ما لا يكون بحسب العقل امرا
فرض ج ما بالبال اعلم ان ما قالوا ان المعدومات متميزة فاما ان يراد انها متميزة
بامر سلبي فلا يقتضي الثبوت وان اريد انها متميزة بامر ثبوتي فان اريد
انها متميزة في الخارج فلا نسلم هذا الا على تقدير الوجود وان اريد انها متميزة
في العقل فهو مسلم فان ما فرضه العقل ما تميز من الماهيات يكون في العقل
متميزا عن غيره فرضه مباينا لذلك الغير كما اذا فرض العقل سكر دواما به
صنع قائما بمعروضه العقل عن سكر بفرضه العقل قائما بالفاصلع ولا يلزم من ذلك
تحققها في نفسها بل اذا فرضها العقل يكون ذلك المفروض متميزا عن ذلك
المفروض وانت بعضهم اشخاصا غير متناهية ثابتة في ذواتها وهذا باطل

لانه اوسع خرقا مما تقدم من ثبوت الماهية الكلية اي اسحالة هذا اظهر من استحالة ما ذكر
لان المحال الذي يلزم مما ذكر لازم هناك زيادة ثبوت الامور الغير المتناهية الظاهر استحالته
وعند الحكماء الماهيات غير مجعولة والمعدوم ليس بشيء وهذا مشكل لانهم برهنوا على ان الماهيات
غير مجعولة بما مر ان كون السواد سوادا ان كان بالغير الى آخره يجب ان يكون السواد سوادا
حال العدم فيكون المعدوم ثابتا في ذاته وقد يقال تصريح صاحب السفار بان المعدوم ليس بشيء
وانما يصير شيئا باحد الوجودين والوصف بهما مشكل وفي التجريد جعل عدم الباقي في كون الذوات
دواتي من فروع ان المعدوم شيء وابطله بناء على ابطال الاصل فانه اذا كان المعدوم شيئا
كان الذات ذاتا مع نعتها فلا يكون تاثير الفاعل في كون الذات ذاتا فيكون هذا الحكم من
فروع ان المعدوم شيء وفي التجريد ابطل الاصل وهو ان المعدوم شيء ثم ابطل عدم مايس الفاعل
في كون الذات ذاتا بناء على ابطال الاصل ومنها نفي الوجود الذهني لان الوجود لما كان
المفهوم كون الشيء حقيقة محصوصة خارجا لا يكون منقسما الى الخارجي والذهني عندنا خلافا للحكماء
قوله لان الوجود علة لقوله ومنها اي نفي الوجود الذهني من فروع ما مر ذكره فانه
فرع تصوير الوجود بكون الشيء حقيقة محصوصة خارجا وعندهم للماهية صورتان خارجية
وذهنية تطبق هذه على تلك اي يكون الذهنية بحيث لو وجدت خارجا كانت عين تلك الخارجية
هذا قوله كيف يصح من الجوهر والعرض فان قالوا الذهنية جوهر لانها لو وجدت خارجا كانت
لا في موضوع قلنا ان اردتم بالجوهر ما لو وجد مطلقا اي اعم من ان يوجد ذهنا او خارجا
كان لا في موضوع فالذهنية موجودة عندكم وهي في موضوع وان اردتم ما لو وجد خارجا
كان لا في موضوع بمعناه في الذهنية ما لو وجدت غير قائمة بمحلها وهو الذهن كانت لا في موضوع
فالسواد جوهر لانه لو وجد غير قائم بمحله وهو الجسم كان لا في موضوع واحتجوا بانا نحكم على
المعدومات بالاحكام الوجودية فيحب وجود المحكوم عليه وهو ليس بموجود خارجا فيكون موجودا
ذهنا قلنا انما نحكم عليه باعتبار الوجود الخارجي المقدر حاصله انه اذا حكم على

المعدوم بامر وجودي لاح اما ان يحكم بصدق ذلك الامر عليه حال كونه معدوما وهو لا نسلم
هذا ح صدق الحكم واما ان يحكم بصدقه حال وجوده فيكون المحكوم عليه موجودا حال اعتبار الحكم
فيكون صدق الحكم عليه حال عدمه باعتبار وجوده المقدر وهذا ايضا اسراط الوجود حال الحكم
بل حال اعتبار الحكم وهو موجود ح وايضا الموجود فيه عندنا ليس الا المثال والحكم ليس
عليه فانه اذا قيل زيد قائم وحمل من الباقور جسم فالحكم ليس على المثال بل على زيد والحمل من
الباقور الخارجي والموجود في الذهن هو المثال فلا يصح قولهم ان المحكوم عليه لابد ان يكون موجودا
لكنه ليس موجودا خارجا في الخارج فيجب ان يكون موجودا في الذهن لان المحكوم عليه غير موجود
في الذهن بل مثاله حاصل فيه وانما يقتضي الحكم وان كان بالسلب ادراك المحكوم عليه لا وجوده
وظهر ان ليس للماهية وجودا آخر ذهنيا اذ المثال غيرها وانما ظهر ذلك من ان الحاصل في الذهن
هو المثال ومثال الماهية غير الماهية وقد يقال ايضا ان للماهية صورة من حاقها ذهنية
لما سبق ان الخارجية هو هو والمثال عرض فيقال كونه قيما للخارجي بل هو صم منه اي يخيل
الذهن المثال موجودا خارجا فادراك التقصيص موجودا خارجا لان لاجتماعها ماهية او صورة
كما زعموا اذا عرفت ان ما توهموه وجودا ذهنيا معناه ان تخيل الذهن المثال موجودا خارجا
لان ماهية الشيء موجودة في الذهن فقولنا اجتماع التقصيص موجود في الذهن معناه ان ادراك
الذهن التقصيص موجود في الخارج وليس معناه ان اجتماع التقصيص له ماهية او صورة
موجودة في الذهن وان المجتمعات ليست لها ماهيات وهيئات موجودة في العقل فان الوجود
غير الماهية فما لا وجود له لا ماهية له لا سيما اذا كان ممتنعا فانه لا ثبوت له اتفاقا
وبهما يطلان ما توهم ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معلومة هذا فرع ان
الوجود عين الماهية بمعنى ان شيئا منها ليس عينها ولا داخلا فيها فانه اذا اخذتها
مع الذهول عن الوجود فذا غير مضر لانه قد يصور شيء مع الذهول عن حقيقته
اعلم انه قد قيل ان الماهية تصور مع الذهول عن الوجود والعدم فلا يكون شيء منهما عينها

ولا داخلا فيها وقد احاب عنه في اول الكتاب ان تصورا لماهية مع الذهول عن الوجود غلط
مهما يجيب بجواب اخر وهو ان سلم هذا فذا غير مضر لان الشيء قد تصور مع الذهول عن حقيقته و
عن احواله ممكن ان يكون الوجود نفس الماهية او داخلا فيها ومع ذلك تصور الماهية مع الذهول عن
الوجود وان اخذتها مع الوجود نحو الانسان موجود فمعناه التأمت جميع احزائها المادية والصورية
اي ليس معناه ان الانسان ماهية تم الوجود عرض لها وان اخذتها معدومة نحو الحمل من
الباقوت معدوم فمعناه انه لم تلتئم اجزاء هذه الحقيقة اي ليس معناه ان الحمل من الباقوت
ماهية تم العدم عرض لهذه الماهية ويرادفه الجبل من الباقوت الموجود معدوم اما قال
هذا لانه لما قال الانسان موجود فمعناه التأمت جميع اجزائه المادية والصورية فهم منه ان وجود
المركب هو التيام جميع اجزائه فاذا قيل الجبل من الباقوت الموجود كان معناه الحمل من الباقوت
الملتئم جميع اجزائه فاذا كان معناه هذا صح ان يقال انه معدوم كما يصح ان يقال الجبل من الباقوت
معدوم ويكون كل من الكلامين مفيدا معنى واحدا فكانا مترادفين ولا يوهم فيه للساقض
لان تصور الوجود لا ساقض الحكم بالعدم فانها سالبة لامعدولة فتصدق بعدم الموضوع ما حد
القيود اي لا يوهم الساقض في قولنا الحمل من الباقوت الموجود معدوم فان الموجود اخذ
بطريق تصوري لان قولنا الجبل من الباقوت الموجود مركب يتصوري ثم قولنا معدوم اخذ بطريق
تصديقي اي حكم بانه معدوم فلا ساقض بين اخذ الوجود بطريق تصوري مع اخذ العدم بطريق
تصديقي بل انما يلزم الساقض ان لو اخذ كل منهما بطريق تصديقي بهذه القضية في قوة السالبة
وليست بمعدولة لانه حكم بالعدم فلا يكون وجود الموضوع شرطا واذا كانت سالبة تصدق بعدم
الموضوع ويكفي لعدم الموضوع عدم احد القيود وهو قيد الوجود فتصدق قولنا الجبل من الباقوت الموجود
معدوم ومما ينجر اي ينجر على الحمل اي على ان الماهية مجعولة ان الحاصل
تأليف بل اصلاح بعض الاجزاء الى بعض فلا يقال للمالف بدون العلة كالحجر في حنب الانسان
فانه لو لم يكن لها علة اسبق كل من الاخر كالحجر والانسان فذا سألتك عنهما ماهية

ليس الجنس علة للفصل وبالعكس اى لما وجب ان يكون بينهما علية وليس
الجنس علة للفصل اذ لو كان يلزم انه كلما يوجد الجنس يوجد الفصل هذا خلف فيكون الفصل
علة للجنس وقد عرفت فى البرهان ضعفه بوجه اخر وهو انه لا يخ اما ان يراد بالعلة
العلة التامة اى جميع ما يفتقر اليه الشئ فى ان احدهما لو لم يكن علة تامة للاخر اسبغ كل عن
الاخر واما ان يراد العلة الناقصة فى لا نسلم ان الجنس ليس علة ناقصة للفصل اذ لا يلزم
انه كلما وجد الجنس وجد الفصل وايضا الحل فى جنب العسل كذلك بعدم التركب لعدم تركب
الحامل للعدم العلية اى اذا كان المحل موضوعا فى جنب انسان لا يحصل منهما ماهيه
وكذلك اذا كان الحل موضوعا فى جنب العسل لا يحصل منهما ماهية لكن ان ركب الحامل بينهما
حصل ماهيه فلا نسلم ان عدم حصول الماهية من المحل الموضوع فى جنب الانسان مبنى على عدم
العلية بل على عدم تركب الحامل وقد قيل ان الجنس والعقل امر مبهم لا يحصل بنفسه
بل قابل لان يكون اشارة كل منها يحتاج الى ان تضيف الذهن اليه امرا زائدا يحصل
ويتعين به اى يحصل ويتعين ذلك الامر الزائد وهو الفصل فهو زائد بالنسبة
الى الجنس حرى بالنسبة الى النوع وكون الفصل علة للجنس فى الخارج خطأ اذ هو والخارج هما
شئ واحد هذا ما قالوا وقد نقلت من شرح التجريد اقول هذا القول مما توكد اساس
الجعل اى ما ذكروا ان الجنس امر مبهم يحتاج الى ان يضيف اليه الذهن الى اخره مما تولد
هذه القاعدة وهى ان الماهيات مجعولة لان الاحتياج الى الزايد لتحصيل ماهية عقلية
خطأ ايضا اى كما ان كون الفصل علة للجنس فى الخارج خطأ كما صرحوا به فالاحتياج
الى الفصل لتحصيل امر عقلى خطأ ايضا لان الجنس وان كان عاليا فهو ماهيه عقلية من
غير ان يضاف اليه امر زائد فلا احتياج الى الزايد لا لتحصيل ماهية عقلية لا امر خارجى
اى لما لم يكن الاحتياج الى الامر الزايد وهو الفصل لاجل المعنيين اللذين قلنا ان كلا منهما
خطأ كان الاحتياج الى الزايد لتحصيل ماهية عقلية لامر خارجى فاذا وجد امر خارجى لابد

ان يكون له ماهيه عقلية ولا يمكن ان يكون تحرد الجنس ماهية عقلية لان الخارجى لما ذكر فى
المتن وهو قوله بناء على ان الكلى يمتنع ان يوجد فى الخارج الا متصفا بمشخصات محققات
تشخصه وكل من هذه المخصوصة المجعولة عرضى بالنسبة الى الجنس فما الذى اوجب
ان المدرك للكلى الخ وهو معنى الناطق ذاتى والمسبب القائم عرضى ولا سبيل الى
ان التركب اعتبارى حتى ان اعتبر الانسان حيوانا مسببا القائم كان هذا ذاتيا
اى ليس المراد بقولنا ان تركب الانسان من الحيوان الناطق تركب مبنى على اعتبار العقل
بمنزلة ان العقل يمكن له ان يخترع ماهية اعتبارية كالحيوان الابيض مثلا فى بصير الحيوان
الابيض ماهية اعتبارية كل من اجزاءه وهو الحيوان والابيض اجزاء اعتبارية لهذه الماهية
وتركب الانسان من الحيوان الناطق ليس كذلك بل الحيوان الناطق هو الماهية العقلية
للانسان اى الاجزاء العقلية هذا ان الامر ان دون مسبب القائم فما الذى اوجب هذا
ولا الى ان المسموع ذاتى والمبايع عرضى كما ذهب اليه صاحب القسطاس فانه ميز
بين الاسباب والعوارض بان المسموع ذاتى والمبايع عرضى فان هذا لا يصلح ان يكون قاعدة
كلية للتمييز بين الذاتى والعرضى لما ذكر فى المتن وهو قوله اذ لا سعة من الناطق
والمسبب وكذا بين الناطق والكاتب وبين ان نشأ ان الانسان ماهية والرجل والمرأة صفتان وتما
لان ما به الرجل رجل حر للرجل كالفصل للانسان بناء على ما ذكر ان كل واحد من المخصصات
كالفصل مثلا زايد بالنسبة الى الجنس وان كان حرى بالنسبة الى النوع فكذلك ما به الرجل
رجل زايد بالنسبة الى الانسان حرى بالنسبة الى الرجل مما الفرق بينهما حتى جعل الفصل حرى اوما
به الرجل رجل امرا عرضيا فلا يفرع من هذه الاقوال الا منشأ خارجى قد تقدم اى الاخلاص
من هذه الاشكالات الاثبات امر موجود فى الخارج بسيط فائض من الواجب المطلق يكون
له تعلق ما تخاص الانسان به يصير الماهية ماهية فكل مرسه من الجنس العالى الى النوع
انسافل يخص بامر الهى منوع لها وكذا حقائق الموجودات فبعض امر الهى يصير تعلقه

الجسم ناميا ثم امر اخر يصير به الجسم النامي حيوانا ثم امر آخر يصير به الحيوان انسانا وكذا
جميع حقايق الموجودات بان نفيض امر يصير به الحيوان فرسا وكذا نفيض امر يحصل
به ماهية الذهب والمغناطيس وغيرهما ننتهي دلك الفيض الى النوع مسئله الماهية
اذا تحققت تلحقها تخصصات قاطعة للشركة فتخصص بها فالتخصص صفة تميز الموجود
عن كل ما عداه هكذا في الصحايف اقول هذا يصدق على التخصصات وايضا تخصص بالوجود
وتكون المفهوم بحيث يمتنع حمله على الكثيرين وكل ما هو ثبوتي اذا لوكان عدميا
فان كان عدم الاطلاق او عدما لا تشكل عنه يلزم الشركة في دلك فلا تحقق الامتياز وان لم يكن
فان وجد عدم الاطلاق بدون دلك العدم كان الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا وان وجد
دلك العدم بدون عدم الاطلاق فالشيء الواحد يكون مطلقا ومعينا اقول مطلق العين
يكون عديما مساويا لعدم الاطلاق وكل واحد منه اخص من دلك فيلزم الاشتراك في مطلق لا
في العين المخصوص فعدم الاطلاق يوجد بدون دلك العين فلا يلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا
بل يكون لا مطلقا ولا معينا تعينا مخصوصا توهمه انه اما ان اراد بالعين مطلق العين
او العين المخصوص فان اراد مطلق العين تحكم انه مساو لعدم الاطلاق فيلزم الشركة
في مطلق العين وداعوه مضرة وان اراد العين المخصوص تحكم انه عدم يوجد عدم الاطلاق
بدونه وحينئذ لا يلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بل لا مطلقا ولا معينا بعين مخصوص ولا فساد
في هذا ثم هو غير موجود والا فله تعين اخر ويتسلسل لان كل موجود له تعين زائد عليه
فان قلت لم لا يجوز ان كل موجود له تعين زائد عليه بل كل موجود غير التعين له تعين زائد عليه
ولم ان التعين كدلك قلت التعين ان كان موجودا اشترك مع سائر التعينات في انه تعين
فلا بد من امر زائد على كونه تعينا يميز عن سائر التعينات فعلم ان التعين ايضا لو كان موجودا
لا بد له من تعين اخر يميز عن سائر التعينات وهكذا القول في التعين الاخر فيلزم التسلسل
وايضا كون الشيء بحيث لا يصدق على غيره للعدم فيه مدخل فلا يكون وجودا ولا موجودا وكون

الشكل ؟

وهو الذي لوحظ فيه عدم الاطلاق بدون دلك العدم اي التعين

بعض التعينات وجودية وبعضها عدمية لتعين زيد وتعين عدم حمل من ياقوتة هذا
البيت في هذه الساعة يمنع انذراجها تحت ماهية كلية قوله وايضا كون الشيء هذا
دليل على ان التعين ليس امرا موجودا لان للعدم فيه مدخلا والعدم لا يكون موجودا وايضا
ليس امرا وجوديا والوجودي ما لا يكون في مفهومه سلب قوله وكون بعض التعينات
وجودية هذا على تقدير تسليم ان بعض التعينات يكون وجودية فانه لا يسلم ان بعضها
عدمية لتعين عدم حمل من ياقوت في هذا البيت في هذه الساعة فلا يكون مطلق مندرجا تحت
ماهية حقيقية بل يكون اسم الكل من التعينات اشتراكا لفظيا وان توهم ان
التعين مشترك اسما كان معنويا فاجاب عن هذا بقوله وقد مر ان العقل يحكم بان ما قال
له التعين امرا معنويا اي مثل هذا الوجود ان يكون الاشتراك معنويا وان يكون مندرجا
تحت ماهية حقيقية يعني الموجود ان لم يكن عدمه قبل وجوده فقديم وان كان
محدثا والمراد بالعلة الزمانية اي قبلية لا يجتمع العلة مع المعلول هو ان كان بالزمان المحقق
او المقدر فانا اذا قلنا الله تعالى كان موجودا قبل خلق السموات فدلك العلة بالزمان
المقدر عندنا وقد مر اد العلة بالذات عند الفلاسفة فالعالم عندهم قديم بالمعنى الاول
حادث بالمعنى الثاني فالحدوث كون الشيء بحيث يكون وجوده بعد عدمه وفسر الخروج من العدم
الى الوجود هذا ان يفسر ان للحدوث الزماني والاول احسن مذهب العدم الزماني
لا يحتاج الى المؤثر عندنا خلافا للفلاسفة لانه ان احتاج احتاج في حال البقاء ولا احتاج
الى فيها لما مر ان الايجاد جعل الماهية ماهية فلما جعلت لا تحتاج الى جعل اخر
هذا الجحد مبني على القول بان الوجود غير الماهية والحق المتين على ان الماهية ماهية
والمؤثر يعطيها الوجود هي قوله ولانه في حال البقاء ان افاد الوجود الذي كان تحصيل
الحاصل او غيره مع بقايه فافادة ما لا يحتاج الله ومع زواله ان افاد غير الوجود
الذي كان والحال ان الوجود الذي كان قد زال فالموجود الذي كان قد عدم

لان الوجود السابق لما زال فالموجود السابق وقد علم ضرورة ان ذلك الموجود كان موجودا
وجودا معينا فاذا زال الوجود المعين لم يكن هذا الموجود هو الموجود السابق
فالعالم بتمامه يعدم في كل آن ويوجد هذا وهذا محض سفسطة وايضا الباقي في العدم
ما لا يحاب فكيف يزول اثره وهو الوجود السابق فان قلت يعدم كونه في الزمان السابق
لانعدام ذلك الزمان قلت فالباقي لا يكون الا في هذا العارض فما سواه لا باقي فقد اى
اذا كان المعدوم محتاجا كونه في الزمان السابق وهو يتعلقه بالزمان الثاني فما سواه يكون
باقيا غير محتاج الى الباقي فهو موجوده لا يكون محتاجا الى الباقي هذا خلف فان قلت بعض
في كل آن وجود يقتصر عليه فاذا انقضى ذلك الان بعض وجودا خر كما بعض الضوء
من الشمس قلت هذا انما يمكن في الاعراض السيالة فان بقي العرض الذي كان لم يوجد
عرض اخر لان الجواهر اذا لم يرد من زوال وجوده الذي كان عدم ذلك الجوهر فاذا ثبت
هذا فالعالم يحتاج الى الموجد والشيء من العدم يحتاج الى الموجد فلا يكون العالم قديما ولا
يشكل بصفات الواجب فانها يحتاج مع قدمها لانها لا تحتاج الى الموجد اى الى من يعطي
وجودا مستقلا ومحصنا لم تنف الا هذا فهي تحتاج الى الذات لتقوم به يعني انها ذكرنا
ان العدم لا يحتاج الى الموجد لا يشكل بصفات الله تعالى فانها تحتاج الى الموجد مع انها
قديمة وانما لا يشكل لان صفات الله تعالى لا تحتاج الى الموجد لان مرادنا بالموجد من يعطي
وجودا مستقلا والذات لا تعطي الصفة وجودا مستقلا اذ ليس للصفات وجود مستقل
انما عندنا فلان الصفات ليست غير الذات ولا عينها على ما مر في مسيره فالصفة تحتاج
الى الذات في قيامها بها لكونها ليست عين الذات في العقل لا في وجودها الخارجي لكونها في
الوجود الخارجي ليست غيرها واما عند من يقول بان الصفات مغايرة للذات فمع الوجود
المستقل الوجود المنفصل عن الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة
تحتاج الى الموصوف دائما في حال البقا فيكون محتاجه الى الذات تحقيقا الامر المنفصل كالذات

واما عند الامامية والمعتزلة فلان الصفات عين الذات

مثلا فانها في حال البقا تحتاج الى الفاعل وقوله وحيثما لم تنف الا هذا اى لم تنف
الا احتياج العدم الى الموجد اى محتاجا دلت على ان الامر العدم المنفصل عن الواجب لا يكون
محتاجا الى ما يفيد الوجود المنفصل عن الواجب لكن لم تدل على ان الامر الغير المنفصل
كصفات الواجب لا تكون محتاجا الى الذات في قيامها بها ١٢ الحادث غير مسبوق بمادة مسلم
قديمة خلافا للفلاسفة لان المادة ممكنة وقد مر ان كل ممكن حادث بحسب يفيد
قولنا كل ممكن بالمنفصل عن الواجب عند القائل بان صفات الله تعالى امور ممكنة
قالوا كل حادث قبل وجوده كان ممكنا وامكانه غير كونه مقدورا عليه لان هذا يعلل
بذلك وهو امر وجودي وليس قابلا مسه فله موضوع اى محل مقوم للمحال
وهو ان كان حادثا تكلم فيه كما مر فيسلسل فيكون قديما اقول لم ان الامكان وجودي
وان سلم فلم انه موجود خارجا بل هو من الامور العقلية ثم هذا معوض بجميع الممكنات
المعدومة ١٢ الحادث يحتاج الى المؤثر لكونه حادثا لا لكونه ممكنا خلافا للفلاسفة على مسلم
ان الممكن المنفصل عن الواجب اعم من الحادث عندهم انما قال هذا لان بعض المتكلمين
كالامام واتباعه قايلون بان علة الاحتياج الامكان مع ان الممكن المنفصل عن المساوي
الواجب يساوي الحادث عندهم وانما قيد بالمنفصل عن الواجب لانهم قايلون بان صفات
الله تعالى قديمة مع انها ممكنة لنا ان الحادث ما كان معدوما ثم موجودا اخر
وهذا لا يصح محال لانه رجحان بلا مرجح فانه حدث امر بادر جميع الاوهام الى ان له فاعلا
ولا بد من العلة منها وليس الاحتياج عليه للحدوث وليس معلولي علة هي الامكان لانه
اعم من الحدوث فلا يكون علة له بقي ان الحدوث علة للاحتياج بالتوسط الامكان
اى لا بد من العلة من الحدوث ومن ان لكل الحادث فاعلا وهو احتياجه الى الفاعل
لانه لولا العلة بينهما لما حكم العقل دائما بثبوت الاحتياج على تقدير الحدوث فلا يخ اما
ان كان الحدوث علة للاحتياج او بالعكس او كل منهما معلول علة واحدة هي الامكان ولا

سئل الى الثانى وهو ان يكون الاحتياج علة للحدوث لان العقل ما لم يحكم بان ذلك بل يحكم بانه انما
يحتاج لانه حادث لئلا يلزم الرجحان بلا مرجح ولا الى الثالث وهو انهما معلولا علة واحدة
هى الامكان لان الامكان لا يوجب الحدوث اى الوجود بعد العدم ولم يذكر القسم الاخير
وهو ان يكون معلولى علة هى غير الامكان لان المدعى ان المتوسط بين الاحتياج والحدوث
ليس الامكان فانما غير الامكان فليس متوسطا وايضا للنزاع لاحد فى ذلك فيقتضى ان
الحدوث علة للاحتياج بلا توسط الامكان لانه لا يمكن ان يكون علة له بتوسط الامكان
لان المبادرة بديهية واحتياج الممكن بطرى اما بالذات تساوى الطرفين او بالثبات
الاحتياج فى الاقسام الثلثة اى مبادرة الذهن الى ان الحادث يحتاج الى الفاعل بديهية
فلا يكون بتوسط امر نظرى وهو احتياج الممكن الى المؤثر وانما كان هذا نظريا لدليلين
الاول انه يتوقف على احد الامرين وهو اما بالذات ان الممكن يساوى وجوده وعدمه بالنسبة
الى ذاته واما بالثبات ان الممكن يحتاج الى المؤثر فى الاقسام الثلثة وهى ان يكون الوجود والعدم
متساويين او الوجود راجحا لكن بحيث لم يصل الى الوجوب او العدم راجحا بحيث لم يصل الى
الامتناع وكل واحد من الامرين نظرى الثانى قوله وايضا احتياج الممكن اعم من حال
الحدوث والبقاء وادلته عمت ياسه لان الممكن فى حال البقاء ايضا يحتاج الى المؤثر عندنا
وقد اقمنا البرهان على هذا فلا يتوقف الدليل عليه واعلم ان البرهان المذكور يمكن
ايراده على طريق موجز وهو انه اذا حدث امر بادر الذهن الى ان لا بد له من فاعل بناء
على انه حادث لئلا يلزم الرجحان بلا مرجح ثبت ان الحدوث علة للاحتياج ولا يمكن ان يكون
علة بتوسط الامكان كما هو عند الحكماء لان الدليل لا يحتاج الى النظرى لم ان ما يحمل على
الاعم والاخص حمله على الاعم بالذات وعلى الاخص بالعرض هذا دليل اورده الامام
نصير الدين فى شرح الاشارات وقال فى المتن وهو ضعيف هذا ويجوز الحمل على الاعم
بسبب الاخص وكونه محمولا على طبيعة الاعم عن محل النزاع وقد اطلناه يعنى ان اراد

حمله على الاعم ان يكون محمولا عليه اعم من ان يكون محمولا على طبيعته فلا نسلم ان حمله
على الاعم يكون بالذات وعلى الاخص بالعرض لجواز ان يكون محمولا على الاعم بسبب
الاخص كما ان الضحك محمول على الحيوان بسبب الانسان وان اراد ان يكون محمولا على
طبيعة الاعم وهو عين محل النزاع يعنى قولنا الممكن محتاج الى العلة معناه ان الممكن من حيث
انه ممكن محتاج الى العلة وهذا عين المدعى وقد سلم ان الشئ اذا كان محمولا على طبيعة
الاعم وعلى الاخص فحمله على الاعم يكون بالذات وعلى الاخص بالعرض لكن لا نسلم
ان الاحتياج محمول على طبيعة الاعم وعند بعضهم ايضا لانه ممكن مع ان الممكن
المذكور اى المنفصل عن الواجب مساو للحادث عندهم لانه ثبت او لا علة الاحتياج
ثم هو اى الاحتياج ثم الاحتياج الوجود ثم الحدوث لانه كيفية للوجود فلا يكون
هو علة الاحتياج اقول الاحتياج الذى قبل الوجود امر عدمى معناه انه ممكن ان
يوجد بدون العلة فلا يحتاج والذى بعد الوجود وهو تعلقه بالعلة لا نسلم تقدمه على
الحدوث حاصله ان الاحتياج يطلق على امرين احدهما عدمى وهو الذى قبل الوجود
ومعناه امتناع وجود الشئ بدون وجود شئ اخر بسببه وهذا الاحتياج عبارة عن عدم
امر وجودى وهو التعلق الذى يكون من الشئ ومن شئ بسببه كتعلق الضوء
بالشمس فان اريد بالاحتياج الامر الاول فلا نسلم انه معلل لما مر ان الاعدام لا تعلل وان
اريد الامر الثانى فهو متاخر عن الحدوث فلا نسلم امتناع كون الحدوث علة له وهكذا يجب
ان تصور الملازمة بين الامرين فانها قبل الوجود امر عدمى وهو امتناع تحقق الشئ
بدون شئ اخر وبعد الوجود امر وجودى وهو تعلق وارتباط بين اللازم والملزوم فاحفظ
هذا فانه مزلة الاقدام المشهور ان ما صدق ان امضى ذاته الوجود فواجب او العدم
فممتنع او لا ممكن لكنا نقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا فى الواجب
ولا ذات للمعدوم لاسيما الممتنع فكيف يمضى وآن قبل المفهوم اذا تصور حقيقته مع قطع

البطرعن الغير فاما ان يحكم بوجوده او عدمه اولا واجب اوممتنع اوممكن وهذا في الواجب
صعب لان تصور حقيقة الواجب ممتنع بل المعتبر فيه انه كذا في نفسه
اى المعتبر في الواجب تعالى انه في نفسه بحيث يحقق وما يعتبر في الواجب انه اذا
تصور حقيقته حكم العقل بوجوبه بل نقول المفهوم ان كان لو حقيقة بحيث يحس
بلا مدخل للغير فواجب والا فان وجد عارضه لنفس المفهوم فممتنع والا فممكن وكل ممكن
بالذات اى الاول يسمى واجبا بالذات والثاني ممتنعا بالذات والثالث ممكنا بالذات
ولا يرد ما ذكروه ان الوجود غير زائد على الذات ولا ذات للممتنع لان المعاني الاتراعي
في التسمية فالممكن بالذات واجب او ممتنع بالغير لانه ان وجد علته الموجبة وجب
وجوده لان التخلف عن الموجبة محال وان لم توجد امتنع اذ بالنظر الى نفسه وبعض
علله ان وجد ان تساوى طرفاه او ترجح عدمه فوجوده بلا مرجح ورجحان احد المساويين
او المرجوح بلا مرجح وان ترجح وجوده ترجحا لا يجب الوجوب امكن عدمه فيمكن ان يوجد
تارة وعدم اخرى مع الرجحان في الحالين وهو محال اذ هو رجحان بلا مرجح اى ان لم يوجد
العلة الموجبة تمامه فحاله ما في الباب انه وجد بعضها ومع ذلك وجود المعلول ممتنع لانه
بالنظر الى نفس المعلول والى بعض علله الموجبة ان وجد الخ اما ان يتساوى طرفا الوجود
والعدم فيمتنع الوجود لانه رجحان احد المساويين بلا مرجح ولا تعارض بان العدم يمتنع
لانه رجحان احد المساويين بلا مرجح لان ما يدعيه العقل بحكم بان احد المساويين لا يوجد بلا
مرجح ولا بحكم بانه لا يعدم بل بحكم بانه يعدم واما ان يترجح العدم بما سماع وجوده واما
ان يترجح وجوده ترجحا لا يجب الوجود امكن عدمه فيمكن ان يوجد مارة ويعدم اخرى
اذ لولا ذلك يجب وجوده او عدمه دائما لكن وجوده مارة وعدمه اخرى مع دلك الرجحان في
الحالين محال لانه رجحان بلا مرجح ثبت احتياج الممكن الى المؤثر في الاحوال الثلث
اى تساوى الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجد الاسماع ورجحان الوجود بحيث لا يوجد الوجود

من غير دعوى تساوى الطرفين بالنظر الى نفسه اذ اثباته صعب اعلم ان
بعض الافاضل اثبت تساوى طرفى الممكن بالنسبة الى ذات الممكن بادلة واهية
والظاهر انه ليس كذلك لان الممكن المركب من مائة جزء ان كان كذا فالمركب من عشرة
منها اقرب الى الوجود والمركب من الف ابعد لما تبين ان الممكن لا يوجد الا ان يجب
قيل انه محمول موجبين سابق اى على الوجود سبقا دائما لا زمانيا .
وهو ما افاده المؤثر ولاحق وهو بشرط المحمول . وهو الوجوب الذى افاده الوجود
فان الشئ ما دام موجودا اى وجوده في زمان الوجود لا يجتمع الوجود والعدم
فان قيل ان لم يوجد العلة التامة فلا وجوب وان وجدت وجب فهو معلولها فكيف يكون
خارجا عنها فلم يسبق الوجود سبقا زمانيا ولا سبق احتياج بل هما يتقارنان
لان الوجوب لما كان معلول العلة التامة لانها عبارة عن جميع ما يحتاج اليه الشئ
فلا يكون الوجوب سابقا على الوجود سبق الاحتياج ولا سبقا زمانيا وذا ظاهر بل الوجوب
والوجود متقارنان بلا احتياج احدهما الى الاخر قلنا الوجوب بالعلة الموجبة
اى جملة ما يتوقف عليه الشئ وهو جميع ما يحتاج اليه من الامور الخارجة او بعضها الذى
يجب عند باقيها والوجود بالتامة وهى جميع ما يحتاج اليه من الخارجة والداخلة فالشئ يحتاج
الى الاجزاء ولا يتوقف عليها اى الاجزاء يحتاج اليها بمعنى ان الشئ لا يوجد بدون اجزائه
وليست موقوفا عليها بمعنى ان جميع ما يحتاج اليه من الامور الخارجة تكون موجودة ومع
ذلك لا يكون الشئ موجودا لتوقفه على الاجزاء فان ذلك محال اذ لو توقف على جزء لتوقف
توقف على جزء اخر دار او تسلسل وان توقف على جائز لم يكن المفروض جميع الخارجة او
بعضا يجب عنده باقيها فالحاصل انه اذا وجد جميع ما يتوقف عليه من الامور الخارجة
او بعض يجب عنده باقى الامور الخارجة يجب ان يوجد جميع اجزاء الشئ ولا يكون الشئ
موقوفا على الاجزاء اى معدوما لعدم بعض اجزائه فالوجوب سابق على الوجود

فان الوجود معلول العلة الموجبة السابقة على العلة التامة والوجوب من جملة العلة
التامة لان الوجود يحتاج الى الوجوب فان الشئ لا يوجد الا وان يجب فهذا الاشكال
والجواب مما تفردت به ولا يحتى نفاستها تنبيه الوجوب بالذات هو تحقق الحصة
في حيث هي عن قابلية العدم وليس امرا زائدا على الذات ولا اعتباريا ولا عدميا
لانه يوكد الوجود فكيف ينفي قابلية العدم يوكده مع انه عدمي قال صاحب التحائف
ينفي قابلية العدم يوكد الوجود مع انه عدمي فقال في المتن والحق ان هذا ليس عدميا
وان كان كذا في اللفظ فان صدق العدم على شئ لا يوجب العدم على العدم ينفي قابلية
العدم هو بعينه معنى الوجوب على ما فسرناه وهو قوله تحقق الذات في حيث هي هي عن
قابلية العدم ولا اعتبار باللفظ فانه اذا قيل الوجود عدم العدم للتغاير في الوجود عدميا
وقابلية العدم هي العدم بالقوة ونفي العدم بالقوة هو غاية الوقوع في الوجود والامكان
ليس امرا موجودا يصدق على المعدوم وقد عرفت ان معناه ان [illegible] يحكم بالوجود
هو اللزوم في الوجود والا بالعدم والا مساغ مسئلة نفي شيئية المعدوم ابطل العلية اللزوم في المعدومات
الا على تقدير الوجود وفي الاعدام راسا اي لما لم يكن المعدوم شيئا بهذا المعنى ابطل
العلية واللزوم في المعدومات الا على تقدير الوجود وابطل العلية واللزوم في الاعدام اصلا
وراسا فالعلية هي مصدرية اسير لاخر فهي لا تكون بين المعدومات [illegible] الا على تقدير الوجود
ولا تكون في الاعدام اصلا واما اللزوم فقد ذكرنا في مسئلة ان الحادث يحتاج الى المؤثر
لكونه حادثا ان اللزوم يطلق على امر عدمي وعلى امر وجودي اللزوم بمعنى الوجودي لا يكون
بين المعدومات الا على تقدير الوجود ولا يكون بين الاعدام اصلا فالقول بان عدم كل ممكن
عدم يحتاج الى العلة وهي علة وجوده باطل ولما بين ان العدم لا يعلل شيئا على ان المعدوم ليس
شيئا اورد برهانا مبتدعا على ان العدم السابق لا يعلل فقال ومما يوكد ان العدم السابق
لزيد الحادث لو احتاج الى عدم علة وجوده لاحتاج هذا العدم الى عدم علة وجوده ثم وثم

الى غير النهاية

الى غير النهاية لان كلا من هذه الاعدام ممكن اذ لو كان شئ منها واجبا او ممتنعا لدام وجود زيد
او عدمه فاعدام تلك العلل التي لا تتناهى بحسبة فعلى وجود زيد فلا وجود زيدا لا ان يرتفع جميعها
بمدت العلل التي لا تتناهى دفعة مرتبة وهو محال مسئلة الامكان الذاتي لا يزول لما يلزم الانقلاب
يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة وقال البعض بمنع جميع عوارضه والنزاع في هذا وانما
يدوانه تسهيلا لاقامة البرهان وتصحيحا لدعوى الامكان بل النزاع في امكانه بعوارض لها مدخل
في هويته اي مشخصات يقول العاقل بها انا فان الرجل العاقل يقول انا في زمان شيخوخته انا
بعينه كذا في الصبي فعلم ان تغيره من الصبي الى الشيخوخة لا يقدح في هويته فان من العوارض سبقه
على العدم اللاحق ومن عوارض الانسان الولادة ولم يقل احد بعوده كذلك واد لتهم تدل على
انكارهم مطلقا اي ادلة الفلاسفة وهي التي تدل على انكارهم مطلقا لا انهم ينكرون العود
بجميع العوارض لنا انه تعالى عالم بماهيته وتشخصه فان صورته التشخصية حاضرة
عنده وان كان مركبا فهو عالم بجميع اجزائه وعوارضه التي هو بها هو اذ لولا هذا العلم امتنع
الخلق ثم رد الله عنه محال اذ العدم المحلوف ممكن اعادته بافاضة صورته في البسيط وبهامع
جميع اجزائه في المركب على ان اجزاءه لم تعدم عندكم بل كساها واهب الصور صورة اخرى فيمكن
ان يكسوها تلك الصورة فعليك ان تنظر الى خط مكتوب على حافة اوراق الكتاب المجلد كيف
يعدم بتقلب الاوراق ويعود بضمها فلك بالسنة الى علمه وقدرته اسهل من هذا بالنسبة
الى علمنا وقدرتنا فاعلم انها قالوا انه لم يبق له ماهيته ولا هوية فكيف يحكم بصحة العود قال الصور
كاف للحكم اي لا يشترط لصحة الحكم على الشئ وجود ماهيته وهويته بل يصوره كاف لصحة الحكم
وان ارادوا انه كيف يشار الى المعدوم والاعلم انه هو الذي كان معدوما على ما قرر في التجريد
فجوابه انه يعلم من تعيينه لعلمه بالمعدومات لحضور صورتها عنده وايضا الموجد ابتداء انما
يوجد ما صورته التشخصية حاضرة عنده فيقال بعد الوجود هذا بعينه المعدوم الذي اراد ايجاده
اي فلذلك هنا يقال بعد الاعادة هذا بعينه المعدوم الذي اراد اعادته وما قيل تحلل

العدم من الشيء ونسبه غير معقول استبعاد مذكور ساقط والخطأ المذكور اي المكتوب
على حافة الكتاب المجلد بدل على انه معقول ومن سفاسلات الاوهام ما قيل لو صح عوده لصح
عود مثله فلم يبق الامتياز كذا في الصحائف وانا في شرح التجريد فهكذا لو صح اعادته لصح ان توجد
مثله وقت الاعادة فلم يبق فرق بين المعاد والمثل الاتيان المعاد هو الذي عدم والمثل بعينه هو
الذي عدم ولزم الاشارة الى المعدوم فاجيب في الصحائف بانه ان اريد بالمثل المساوي في
الماهية فلام عدم الامتياز او في الجميع فلام امكانه وانا ازيد عليه ان هذا لم يقم من صحة العود
صوره على الوجود الاول ثم امكان المثل لا يوجب عدم الامتياز بما [illegible] وجود شخص
مثل زيد بحيث لا تميز بينهما [illegible] اشتباه وان كان [illegible]
على تقدير صحة العود وهب [illegible] ان النظر اي ادعى الحق الملازمة
الشيئين ثم نفى اللازم بدليل وسلم [illegible] منع الملازمة بعين ذلك الدليل على نفي الشيئين
بتقدير وجود الملزوم ثم لام عدم الامتياز بل بما يتميز من اعاده وايضا عدم الامتياز
الامتناع ولام عدم الامتياز الا بما ذكر اي لام ان المعاد لا يمتاز عن المثل الا بان المعاد
هو الذي عدم والمثل ليس هو الذي عدم بل يمتاز بانه الذي كان وهذا هو الذي لم يكن
اي اذا كان المعاد هو الذي كان لا يلزم الاشارة الى المعدوم فان قلت لو صح ان كان
هذا الوجود غير الاول لا يكون هذا الموجود عين ذلك وان كان عينه كان الشيء الواحد مبتدا
ومعادا قلت ان تغير الوجود يستغير الازمنة نختار انه غيره ولا يلزم تغير الموجود
فان الازمنة تتغير ومع ذلك زيد الموجود في الزمان الثاني هو بعينه زيد الموجود في الزمان
الاول لان المشخصات التي يقال بها انها لم تتغير وان لم يتغير نختار انه عينه اي ان
لم يتغير الوجود بتغير الازمنة نختار ان هذا الموجود عين الاول ولا يلزم كونه مبتدا
ومعادا نعم لو كان هذا الوجود [illegible] انما يلزم على تقدير كون هذا الوجود
عين الاول كونه مبتدا ومعادا لو كان الزمان واحدا اما لو لم يكن الزمان واحدا لم يلزم

فيما لا يوجد دفعة فواقع اتفاقا بمعنى ان عدده لا يقف على حد بل كل ما يوجد فانه يمكن ان
يوجد غيره لكن كل ما يوجد يكون متناهيا كذا زمنه بقاء الاشياء الباقية ابدا كذا زمنة
بقاء الافلاك عند الفلاسفة وكذا زمنه خلود اهل الجنة والنار وكذا نعيم اهل الجنة والنار
عند اهل السنة فالحدوث عبر عنه بهذا المعنى اي بمعنى ان كل حادث يوجد يمكن ان يوجد
اكثر منه مع ان جميع ما هو موجود سواه تنزيه لما فرغ من اقامة الدليل على وجود
واجب الوجود من ان حقيقته منزهة عن العقول والاوهام فسمى هذا الفصل بالتنزيه
لما كان مدركات العقل بديهيات وكسبيات مستندة بلا واسطة وبواسطة الى محسوسات
ظاهرة وباطنة تنزهت حقيقة الحق عن ان يدرك عقلا ومع ذلك لا يبعد ان يكمل
بصائر بعض الارواح القدسية بكمل الجواهر العلوية فيطلع به على حقيقته تبارك
وتعالى رزقنا الله واياكم اي لا يبعد ان يعطي بعض الارواح القدسية قوة تلحق
بالجواهر العلوية دون الاجسام السفلية تدرك بتلك القوة حقيقة الحق تبارك وتعالى
ولما كان كمال الجواهر من الاكمال التي تزيد نور البصر ذكره على سبيل الاستعارة واراد بالقوة
المذكورة شرفنا الله تعالى بتلك المعارف التي هي الغاية القصوى وما ابعد عن الحق
مذهب الفلاسفة ان حقيقته هي الوجود المقيد بقيد سلبي مع انهم جعلوا الوجوب عين
حقيقته وقالوا هو امر ثبوتي لانه نوع الوجود فكيف يكون مفهومه مفهوم الوجود المقيد بقيد
سلبي لما عرف ان الوجود والكون والتحقق الفاظ مترادفة والوجود المجرد عن الموجود
والكون المجرد عن الكائن والتحقق المجرد عن المتحقق مما يشهد بديهة العقل على امتناعه
فكيف يكون حقيقة الواجب مع انهم جعلوا تارة الوجوب نفس الذات حقيقة الواجب وقد جعلوه
امرا وجوديا فلو كان حقيقة الواجب الوجود المقيد بقيد سلبي كما ان الوجوب بالذات بعينه
هو الوجود المقيد بقيد سلبي فلا يمكن ان يكون الامر الوجودي بعينه هو الامر المقيد بقيد
سلبي وعندنا الوجود والوجوب عن الحقيقة لا بمعنى انه لا مفهوم لحقيقته الا الكون المقيد

المطلق واحبا انما ساتى على القول بان الوجود مفهوم واحد مشترك اشتراكا معنويا حتى
لو لم يكن مفهوما واحدا بل مشتركا اشتراكا لفظيا او لاتى هذا القول اذا عرفت هذا فهذه
القضيه وهو ان الوجود مفهوم واحد واحد الوجود قضيه لا تحتاج بطلانها على من كان له حس
لان الوجود ان كانت حقيقة واحدة لاتى بعض افراده للان صاحب الحس اذا شاهد ان بعض
الموجودات معدوم لا تحتاج عليه ان وجودها لاتى ثم قولنا وكل حقيقة لاتى بعض افرادها
فلى لا تكون واحد الوجود قضية بديهية بائنة فى كل النفوس لان الحقايق التى لاتى افرادها
كالانسان والفرس وعمرو لكل كل الناس معترفون على انها ليست بواحدة الوجود بناء على
عدم تناهى افرادها فاذا كانت الصغرى بحيث لا تحتاج على ادنى حد وكانت الكبرى بديهية لا تحتاج
على احد وكان التركيب بديهيا على الشكل الاول فالنتيجة بحيث لا تحتاج على ذى حس اصلا مطلقا
واما عند الوحدة وكان منشا هذا الباطل توهم ان الوجود حقيقة واحدة وهو لا يقبل العدم
لما لا يجتمع النقيضان وذلك ما لا يقبل العدم فهو واجب اما انه ليس حقيقة واحدة بل
الاشياء التى لها وجود فقد ذكرنا فى اول الكتاب ما على تقدير التسليم الموجود ينقض للمعدوم فلا يحمل
احدهما على الاخر حمل مواطاة فلا يكون الموجود معدوما فى زمان واحد واما الوجود والعدم
متنافيان ايضا فلا يكون الوجود عدما لكن هذه المنافاة لا تنافى حمل الاشتقاق فلا امتناع فى
قولنا الوجود معدوم كما ان الجوهر والعرض متنافيان لكن يحمل العرض على الجوهر بالاشتقاق
وقد اتخذ بعض جهال المتصوفه وضلال المتفلسفه هذا الباطل مذهبا وقد وجدت رسالة
مزخرفة فى هذا الباب فحررت رسالة فى ابطالها مبداها الحمد لله المتعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا فاطلبها فان فيها مباحث شريفة وبالله العصمة والتوفيق تنبيه
للواحد تعالى اسماء فاسم الشئ مدلول اللفظ الذى وضع لنفهم منه ذاته المحمول عليه بهو هو
اعلم انه اذا سمى انسان مزيد معناه ان الواضع وضع لفظ زيد بحيث اذا اطلق لنفهم منه
من مدلوله ذلك الانسان الذى حمل عليه ذلك المدلول بهو هو فالاسم هو مدلول ذلك اللفظ لا نفس

سنى ما سبق بيانه بل بمعنى ان وجوده ليس كونه حقيقة مخصوصة لا عرضا قائما بالحقيقة
المخصوصة لعدم كونه حقيقة مخصوصة ثم من مخترعات بعض المتصوفة ان واجب الوجود
هو الوجود المطلق المحيط بجميع الموجودات وكم على ذلك بحجج داحضة اى باطلة
منها ان الواجب اما المعدوم او العدم او الموجود او الوجود والاولان باطلان وكذا الثالث
لان الموجود مركب فى العقل لانه ماله الوجود بمعنى الرابع اقول ان اراد مفهوم هذه
الامور فالحصر باطل وكذا تركب الموجود لان الواحد الذى معه واحد اخر يمتنع ان يكون اثنين
وان اراد ما يصدق عليه معنى التركيب ظاهر وعلى ان تعلم ان كثيرا ما يحكم العقل بساطة امر
ثم لا يمكن التعبير عنه الا بتركيب فالوهم بانى توهمه الا بتركيب فهذا لا يقدح فى بساطته كما لا يقطع
الوهم ولا يعبر عنها الا بتركيب اذ وضع لا جزء له وايضا قالوا ما هوى الخارج اما الوجود
او الموجود او الماهية المشخصة والثانى مركب والثالث بدون الوجود معدوم بمعنى الاول
اقول قد سبق ان الموجود غير مركب والماهية المشخصة مرادفة اى الموجود والماهية
المشخصة مساويان فان كل موجود فى الخارج مشخص فيه وكل مشخص فى الخارج موجود فيه
فقوله والماهية المشخصة بدون الوجود معدومة باطل لانها انما تكون معدومة لو لم تكن موجودة
مع ان الوجود ماهية موجودة مشخصة ولا يلزم من هذا القول التركيب لما مر ثم احتاج
المتصوفة المطلق الوجود الى المشخصات وغيره مما لا تحتاج على ذى حس فضلا عن ذوى العقول
بطل هذه الجملة المهملة احتاج المطلق سندا وغيره بالرفع عطف عليه ومما لا تحتاج
متعلق بغيره وقوله بطل خبر المبتدا واعلم ان واجب الوجود معناه موجود يكون وجوده
واجبا فكون الوجود المطلق واجبا مبنى اولا على ان الوجود موجود وثانيا على ان المطلق
وهو الكلى الطبيعى موجود وثالثا على ان المطلق ان كان موجودا الا بشرط وجوده الى المخصصات
لكن افتقار المطلق الى المخصصات امر بديهى لا يراع احد فذكرى المتن هذا دون الاولين لمكان
النزاع فيهما وانما قال وغيره مما لا تحتاج على ذى حس فضلا عن ذوى العقول لان كون الوجود

ذلك اللفظ لان الاسم محمل على المسمى هو وهو كما يقال هذا زيد لا يراد انه لفظ الزاي والياء و
الدال بل هو مدلول ذلك اللفظ وسوهم الوضع لذلك اللفظ مدلولا يلزم بعينه انه ذلك الشخص فلا بد من
حمل المواطاة بين الاسم والمسمى في المتن اثبت هذا بقوله فان الاسم مسند الى اسم الشيء وان كان هو
اللفظ لما صح ذلك كما يقال زيد هذا الشخص وكما يقال زيد جاءني وان كان الاسم هو اللفظ لما صح الاسناد فعلم
ان الاسم هو المدلول لا اللفظ فعلم ان عين المسمى جاءني لا مفهومه فانه لا يجب ان يكون مدلول ذلك اللفظ
هو ذلك الشخص بحسب المفهوم بل هو عين ذلك الوجود الخارجي بسبب الوضع واما اللفظ فيسمى بالتسمية
اعلم ان هنا اربعة امور الاول المتكلم الثاني المخاطب وهو المركب من المتكلم والمخاطب
الثالث مدلوله وهو الاسم الرابع الشخص المسمى وهذا المجموع يغيب عن المخاطب وهذا الباب فان المتكلمين
اضطربوا في هذه المسألة غاية الاضطراب وفي هذه المسألة طال المقال فان منهم من قال الاسم غير المسمى
فان الاسم عندهم هو اللفظ والاسكال ان الاسم لو كان هو اللفظ لكان غير المسمى لكن يشترط في ان الاسم هو
اللفظ ان يكون مدلول اللفظ على ما حققنا واذا علمت هذا فقد صح اللفظ الذي هو من قبيل الاسم
هو هو من حيث الاسم والمدلول هو المسمى فصل الواجب تعالى لذاته عن امور وهو صفة بامور فالصفة
امر مباين للذات قائم بها لان الصفة قائمة بالمحل لكنها عرضية لها لان المحل يقوم بالصفة ولما كان
القيام بالذات والثبوت لها مرادفين والثبوت عندنا هو الوجود لا بمعنى السلب وان عرفت بحث
بديهيا فلا مشاحة ولا يتوهم ان الجلال السبتي وما كوام ثبوتي فان السلب قد يتوهم ذلك لان كمال
الذات بحسب تعالي عن العدم لا يكون عدميا ولا زائدا على الذات ولزوم السلبيات لا يجعله عدميا

منها اي من السلبيات عدم التركيب للاحتياج الى شيء وهو الجزء وعدم جوهرية لانه ان سمع احد الجزئين من آخر
كل صاحبه واما ان يسمع احدهما فقط فلا تركيب لان احدهما ذات والآخر صفة وعدم كونه في محل او حيز
اي من السلبيات هذا وقد ذكر كلمة او في قول او حيز لان اولاهما هو عدم احد الشيئين بدا به عدم كل واحد وكذا ان يسمع
منها لكون بعضا للاسلبيات كعدم الالتئام او الانفراد والمحل ما يحل فيه العرض او الجزء الذي
المجموع الشيء المشغول لانه ان كان مرئيا حسية او كون في احدهما فان كان مشارا اليه حسا اضافي

اليه والا امتنع كونه فيه فلا يكون عرضا لاحتياجه الى المحل ولا جسما وجوهرا
فردا لاحتياجهما الى الحيز ولا في الجهة لان ما في الجهة متحيز ومنها عدم محليته للحوادث
اي لا يحدث له صفة ولا يزول عنه لانه ان كان من شان حقيقته الاتصاف بها فهي قديمة
غير زائلة لان ذاته تكون موجبة لها والا امتنع قيامها بها لانها ممكنة فتحتاج الى
مؤثر والمؤثر ليس ذاته فتكون منفصلا وسيأتي في المسلبة المتصلة بهذا امتناع ذلك
فتنزه عن الاتحاد شيء لان الاتحاد يكون حادثا وايضا سيأتي في مباحث الاعراض
ان اتحاد الاثنين محال وعن الاعراض النفسانية كالالم والحزن والسرور ونحوها اما
العضب فمراد به ما يليق بذاته فان الاتصاف بالعضب قد جاء في القرآن قال تعالى
وغضب الله عليه فيجب حمله على ما يليق به كارادة العقوبة او انزال العقاب ومنها
انه لا يحتاج في شيء من صفاته الى منفصل وهذا ما قيل انه واجب من جميع جهاته لان صفاته
صفات كمال فيلزم استكماله بالغير وقد قيد بالحقيقية احترازا عن الاضافية كالمعية مثلا
قلت الاضافية غير الاضافة فالاحتياج في تلك ممتنع لا في هذه الصفة الاضافية صفة
قائمة بذاته يسأل منها الاضافة كالتكوين وهو ان من شانه ان يوجد الشيء البتة في وقت ارادة
ان يوجده فيه وهو قديم على ما ياتي في مباحث صفات الافعال فلا تكون محتاجا الى الغير في
الصفات الاضافية لئلا تكون مستكملا بالغير لكن لا امتناع في الاحتياج الى الغير في بعض الاضافات
فان الله تعالى قبل الحوادث ومعها وبعدها فصدق هذه المفهومات يتوقف على الغير
ثم اعلم ان معنى الاحتياج الى الغير في بعض الاضافات ان الاضافات يحتاج الى الغير لا انه
تعالى يحتاج لمعيته للحوادث يتوقف على الغير لاداة وان توهم ان الاضافة ان كانت كمالا
وهي يتوقف على الغير يلزم الاستكمال بالغير اقول سيأتي في مسئلة علم الله تعالى قوله واما
الاستكمال بالغير فلا يحتمل الا ان يكون الغير موثرا في الكمال وهو اضافة بالصفة الكليه
لا وجود خارجا تها واثارها اذ لو كان لكان ايجاده الشيء استكمالا به

ومنها انه لا سر كل له فالحجة المبنية على القدرة انه ان لم يتصف بانه ان شاء ان
يخلق زيدا في هذا الزمان مستبدا خلقه لا يكون قادرا وان اتصف فالاخر لا يتصف به اذ
لو اتصفا امتنع ان يخلق كل كما شاء لان كل واحد اتصف بانه ان شاء ان يخلقه في هذا
الزمان مستبدا خلقه ولا شك ان خلق كل واحد مستبدا لا يمكن فلزم العجز ثم عطف
على قوله على القدرة قوله وعلى كون حصته نفس مفهوم الواجب انه لابد له من تعين لا ينفك
عنه فالتعين لا يكون جزء للواجب ولا معلولا للمنفصل فان كان معلولا للواجب لان الواجب
يكون واحدا وهو المطلوب لان مفهوم الواجب اذا كان علة للتعين المخصوص كلما وجد
مفهوم الواجب وجد ذلك التعين فيكون واحدا اولانه واجب مخصوص بخصوصيه ان
كان لذلك التعين دار او لغيره تسلسل فان الخصوصية لا تكون علة للواجب ولا معلولا
للمنفصل فان كان معلولا للواجب من حيث انه واجب يكون واحدا اولانه واجب مخصوص
فيتكلم في ذلك الخصوصية وهكذا وهكذا الى غير النهاية ولم يذكر القسم الاخر وهو ان لا يكون
التعين جزء للواجب ولا معلولا للمنفصل ولا للواجب من حيث هو واجب ولا للواجب
المخصوص لانه حينئذ يمكن انفكاك احدهما عن الاخر وهذا الدليل مبني على ان حصته هي نفس
مفهوم الواجب فان قوله فان كان معلولا للواجب لانه واجب يكون واحدا انما يصح ان لو
كان حصته نفس مفهوم الواجب وفي القسم الاخر وهو ان يكون تعين كل معلول ماهيته
المخصوصة لكن ماهيته لا تكون نفس مفهوم الواجب فلا يلزم من هذا كون الواجب واحدا
وفي الصحيفة ان تعين هذا ان كان نفس الواجب من حيث هو او لازمه كان واحدا وان لم يكن
صح انفكاكه عنه لذاته فلابد من شيء اخر يوجب اتصاله به فان كان منفصلا يلزم الاحتياج
الى منفصل وان كان متصلا فان كان لازما للواجب من حيث هو ثبت المطلوب وان لم يكن
فكما ذكر يعني صح انفكاكه عنه فلابد من شيء اخر يلزم التسلسل ومن العجب انه زيف
حجة الفلاسفة بانها مبنية على كون الوجوب نفس حقيقته وعقل ان هذا وارد على حجته

هذا فالمسمى هو الموجود في الزمان الاول والمعاد هو عينه لكن في الزمان الثاني
تعديل مباحث الواجب تعالى وتقدس الواجب بالذات موجود والافعل موجود
يحتاج الى مؤثر فهو اي المؤثر ان احتاج الى اثره دار او سبق الشيء على نفسه وهو محال
او الى غيره وهلم جرا تسلسل فوجد سلسلة مرتبة موجودة دفعة بلا مبدا وهو محال من آحاد م
ايضا لانه لو وجدت لكان كل فرد بحيث يوجد فوقه جملة غير متناهية لا يكون هو منها
ثم كلية الثاني وهو قولنا لكان كل فرد بحيث يوجد فوقه جملة غير متناهية لا يكون هو
منها ليست بدلية بل هي شمولية اما الكلية الدالة ان يكون الحكم ثابتا لكل واحد
واحد فعلى سبيل البدل نحو كل انسان يتنفس بهذا الخبز واما الكلية الشمولية ان يكون الحكم ثابتا
لكل واحد واحد لا على سبيل البدل بل مع سوقه لكل فرد اخر ولافرادها السوق للمجموع من حيث
المجموع فانها قد تصدق بدونه نحو كل واحد من افراد العشرة عشر العشرة اذ كل فرد
واحد منها سلك الصفة ان زالت اي بحيث يوجد فوقه جملة غير متناهية ليس هو منها
فعند وجود افراد تحته تلك الصفة ان زالت اي الصفة المذكورة عن الفرد
السابق يلزم المبدا ولا سفل ابدا عن شيء من الافراد هذا دليل على ان الكلية ليست بدلية
فان كل واحد من الافراد موصوف بانه يوجد فوقه جملة غير متناهية ليس هو منها فاذا
وجدت بحسب كل واحد افرادا اخر سلك الصفة لا يمكن ان تزول تلك الصفة عن الفرد السابق
اذ لو زالت يلزم الساهي وكل فرد موصوف سلك الصفة مع ان الافراد الاخر موصوفة ايضا تلك
الصفة من غير زوال تلك الصفة عن شيء من الافراد فيكون الكلية شمولية لا بدلية فاذا اجتمعت
الافراد دفعة في وقت معين على وجه لا يخرج فرد من السلسلة اجتمعت تلك الصفات وهي
ان كل فرد بحيث يوجد فوقه جملة غير متناهية لا يكون هذا الفرد منها وكل منها يوجب
ان يوجد بدون موصوفه جملة بلا مبدا فمجموع الصفات الحاصلة دفعة اوجب ان يوجد بدون
شيء من موصوفاتها وهو الافراد جملة بلا مبدا فيلزم الكل بدون شيء من الاجزاء وبعبارة

اخرى هذا البرهان قريب في المعنى مما ذكر لكنه معبر بعبارة اخرى وهي لو وجدت سلسله كما ذكر صدق لاشئ من الافراد المعينه شرط لوجود ما يطلق عليه انه جمله غير متناهيه من غير ان يشرط معه معين اخر لان كل معين وجد وهو كيف لو انقطع فعلى تقدير انقطاعه ان شرط وجود معين اخر يلزم السابق وهكذا الى المعلول الاخير ويلزم المطلق بدون شئ من المعينات اى لو وجد سلسلة من احاد مرتبه موجوده دفعة فلا يصدق لاشئ من الافراد المعينه شرط لوجود ما يطلق عليه انه جمله غير متناهيه اذ لو كان شئ من المعينات شرطا للزم السابق وانما قال لوجود ما يطلق عليه انه جمله غير متناهيه لان كل معين شرط لوجود الجمله الغير المتناهيه المعينه وهي الجمله الى يكون ذلك المعين من افرادها لكن كل معين بعرض وجود ما دونه ما يطلق عليه انه جمله غير متناهيه ثم كليه هذه السالبه وهي لاشئ الى اخره حمليه لانه اى لا يكون شئ من المعينات شرطا مع عدم شرطيه هذا المعين لا يكون معين اخر شرطا اذ لو كان يلزم السابق فلو انقطع عن السلسله فرد معين بوجد دونه ما يطلق عليه انه جمله غير متناهيه ثم على تقدير انقطاعه ان انقطع فرد اخر وهكذا وهكذا الى ان لا يبقى شئ من المعينات يجب ان يبقى ما يطلق عليه انه جمله غير متناهيه فيلزم المطلق بدون شئ من المعينات وهو محال وهذا البرهان بالعبارتين المذكورتين ماسته الاخاطري وهو وطئ عظيم لسان ولم يتنبه للمتقدمين والمتاخرين على اثبات الواجب تعالى بمقدمين برهان مثل هذا وبالله الحول والقوه برهان اخر كل افراد وجدت خارجا متناهيه اذ يصدق عليها الاحاد المجتمعة فالعدد مقول عليها اى بكلمه ذو فان العدد هو المقدار المنفصل والمقدار المنفصل قائم بالمعدود اذ هو عرض والمعدود محله ثم اذا زيد عليها فردا او نقص حال عدد الاول زائد على عدد هذا ناقص عن عدد ذلك بواحد فكل منها عدد معين اى متميز عن الاخر وكل واحد من الاعداد نوع متميز عن العدد فالمائه نوع وهذه المائه وتلك المائه اشخاصها والاحاد مقوماتها انتهى وكل عدد معين ذو طرفين احدهما واحد لا سردونه واحد والاخر واحد

ليس فوقه واحد من ذلك العدد اذ لولاه اى لو لا الطرف الاخر لا يميز عن عدد يحته لان بقيه الافراد مشتركه فلو لا انه نهايته لا يميز عن الزائد كالمائه فانها تميز عن تسعه وتسعين بالواحد الذي ليس فوقه واحد اخر من العدد الذي هو مائه اذ لو لا هذا الواحد لا يميز عن تسعه وتسعين لان غير هذا الواحد مشترك بين تسعه وتسعين ومن المائه فالمائه تميز بالواحد الزائد على تسعه وتسعين ولو لان هذا الواحد الزائد نهايه المائه لا يميز عن مائه بواحد فاذا عرف هذا الحكم في العدد المتناهي فكذلك في غير المتناهي ضروره تميزه عن الزائد والناقص فاذا كان له طرفان فهو متناه لكونه محصورا بين حاصرين فكل افراد الحادث هي متناهيه وانا سفرد هذين البرهانين وامّا البراهين المشهوره فمنها لو وجدت سلسله من علل ومعلولات لا مبدا لها فان كان لمجموعها وجود زائد على وجودات الافراد باسرها فله علة تامة وهي الافراد باسرها وان لم يكن فالسلسله هي نفس الافراد باسرها فلها على العدد من علة تامة وهي لا يكون نفسها ولا داخلا فيها لان كل بعض فرض فعلته اولى ولا يصح تصير علة لنفسه ولعلته ولا خارجه لان السلسله فرض مشتمله على جميع ما يحتاج اليه اقول معنى ان للافراد باسرها علة ان لهذا الفرد علة ولذلك علة فالعله التامه للفرد الاخير جميع ما فوقه فهذه الجمله ان كان لها وجود زائد على الافراد باسرها فهي علتها وان لم يكن فمعناه ما ذكر وكل فرد علته جميع ما فوقه وهكذا اعلم ان الجمله المركبه على ثلثه اقسام احدها ان لا يحصل للجمله هيئه اجتماعيه فوجود الجمله حق هي وجودات الاجزاء واما ان يحصل لها هيئه اجتماعيه فوجود الجمله زائد على وجودات الاجزاء كالعشره وهذا على قسمين اما ان لا يحصل بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدا للعلل كالمزاج واما ان يحصل كالبيت وكالانسان اذا عرفت هذا فالجمله الحاصله من جميع الممكنات اما ان لم يكن لها وجود زائد على وجودات الافراد فيكون وجود الجمله علة تامة وهي لا يكون جميع

الاجزاء لانها نفس المجموع ولا داخله فيها ولا خارجة عنها كما ذكر في المتن فاجاب
على المقدمين بقدران لا تكون للجمله وجود زايد وبقدران تكون فعل الاول الجمله هي نفس
الاجزاء باسرها وقوله ان للجملة علة تامة معناه ان لكل فرد علة تامة فلهذا الفرد
علة تامة وهي جميع ما فوقه ولذلك الفرد علة تامة وهي جميع ما فوقه وعلى التالي الجمله
غير الاجزاء باسرها فالعلة التامة للجمله هي الاجزاء باسرها الاجزاء باسرها
بمعنى ان للفرد الاخير علة تامة وهي جميع ما فوقه ثم للفرد الذي فوق الاخير علة تامة
وهي جميع ما فوقه وهلم جرا فلا تتم البرهان فنقول وان لم يكن معناه ما ذكر اي
ان لم يكن للمجموع وجود زائد فنقول له ان له علة تامة لان لهذا الفرد علة ولذلك
علة ومنها ان كل علة مع معلولها متاخرة عن علة وكل جملة مسبوقة بعلة والا
لم يكن البعض مسبوقا والمقدر خلافه اقول الجميع مسبوق بمعنى ان هذا مسبوق
بواحد وذلك مسبوق باخر لان الجميع مسبوق بواحد سابق على الجميع لان هذا غير
لازم لتلك المقدمات بل منافيها لان اللازم من تلك المقدمات ان يكون هذه الجملة
مسبوقة بواحد وتلك الجملة مسبوقة بواحد اخر وهكذا فعدد الاحاد السابقة لما كان
لازما لتلك المقدمات فيكون الفرد السابق على الجميع واحدا يكون منافيا لتلك المقدمات
ومنها سابرهان التطبيق وهو انه لو وجدت سلسلة كذلك لامكن وجود جملة
ناقصة عنها بعشرة موضوعة هذه على تلك بحيث يقع كل فرد من هذه على فرد من تلك افرادها
من المعلول الاخير فان لم يسقط هذه على شيء من افراد تلك تساوى الزايد والناقص وان
اسقطت فهي مساهمة وكذا الزايد بعشرة ومنع امكان الانطباق والتساوي على تقدير عدم
الانقطاع والاول ضعيف والثاني محل بحث الامام محي الدين الكافي قد منع امكان
الانطباق بامور واهية كعدم قدرة العقل على التطبيق لامساع الضبط وبحو ذلك ولا اخفا
في امكانه الذاتي وقيل ايضا لام ان الناقص لو لم يسقط على شيء من الزايد لزم التساوي

لم لا يجوز ان لا يسقط على شيء من الزايد لان الانقطاع من خوف المتاهي ومع ذلك
لا يكون مساويا له فان الجملة الغير المتناهي يمكن ان يكون اقل من جملة اخرى غير متناهية
مع ان الاولى لا يسقط على شيء من الباقية لمقدورات الله تعالى فانها اقل من معلوماته
لان الاولى محصوصة بالممكنات والثانية تشمل الممكنات والممتنعات ومع ذلك كل واحدة
منهما غير متناهية لا يسقط عدد احديهما على شيء من عدد الاخرى ويمكن ان يجاب عن هذا
بان معلومات الله تعالى ومقدوراته كل منهما جملة غير متناهية لكن غير مرتبة وبحثنا
في المرتبة فيقال على هذا الجواب انا اوردنا المعلولات والمقدورات سندا للمنع تبرعا
ولا يحتاج على السند فتركنا السند فعليكم البرهان على انه لو لم يسقط لزم التساوي على ان نا
فرضناها غير متناهيين وغير متساويين فلا يسقط احداهما على شيء من الاخرى مع عدم التساوي
ومنها انه لا يكون من المعلول الاخير ومن كل فرد جملة غير متناهية لكونها محصورة
بين حاصرين فالكل متناه لانه من فردين ومنع هذا اي منع ان الكل واقع من فردين
وانما يكون كذلك لو كان الكل متناهيا فانا فرضناه بحيث لا يكون له في جانب الابتداء طرف فكيف
يكون واقعا من فردين تنبيه اعلم ان السلسل ممتنع في الموجودات ذاتية
المرتبة سواء كان في طرف المبدا او لا فبرهاننا الاول وبراهينهم سوى التطبيق يدل على
القسم الاول اي على امتناع السلسل في طرف المبدا وهو اي التطبيق على
كليهما وكذا عندنا اي السلسل ممتنع عند المتكلمين في الموجودات دفعة وهي غير
مرتبة كالنفوس البشرية فهي متناهية حلافا للفلاسفة فانه لا بداية لحلق الانسان عندهم
فالنفوس وجدت بلا مبدا ثم هي لا تفنى فالافراد الى قدر محتمعة لكن بلا ترتب وكذا عندنا
اي السلسل ممتنع عندنا في طرف المبدا وان لم يكن موجوده دفعة سواء كانت اولا
كالازمنة الماضية والآتية سواء عدمت كلها او بعضها حلافا للفلاسفة فان عندهم الازمنة
الماضية غير متناهية في طرف المبدا اي قبل كل زمان كان زمان لكن الازمنة غير موجوده دفعة

وهي مرسه وعندنا لم يكن قبل كل زمان زمان بل الوجود الزمان بدايه والاناسي التي
عدمت كلها او بعضها نظير الافراد الغير الموجودة دفعة الغير المرتبه ولها بدايه
عندنا خلافا للفلاسفة فهان البطشي يدل على استناع ما ذكرنا فقط اي الموجوده
دفعة المرتبه فالادلة الدالة على العدم السابقه عن معارضه البرهان البطشي يدل
على الامكان قلنا بل على الكل لان ما حدث من النفوس البشريه في كل يوم عدد
متناه نجميعها مرتبة باعتبار وجود عدد متناه في هذا اليوم وكذا في امس فهلم جرا فيتمشى
البطشي اعلم ان النفوس البشريه متناهيه عندنا ولوجودها بدا ولو سلم انها لا
بداية لخلقها كما عند الفلاسفة فالبرهان البطشي يدل على تناهيها ايضا لانها افراد
مرتبه موجودة دفعه وانما قلنا انها مرتبه لان الازمنة مرتبه كاليوم وامس واول من
امس الى غير النهاية وفي كل يوم وجد حملة متناهية كما تة الف ونحوها وكل ما وجد
لم يعدم فبرهن على اعداد الجمل المرسه بالبطشي بم كل جملة ممكنة من افراد متناهية فالكل
مساه فيتمشى البرهان البطشي بم برهن على ما في الايام الماضيه بتطبيق النفوس
الحادثة فيها عليها لما بين ان البطشي يمشي في الافراد الموجودة دفعة الغير المرتبة
كالنفوس الناطقه اراد ان يبين انه يمشي في الافراد المرتبه الغير الموجوده دفعة كالازمنة
الماضيه بتطبيق النفوس الحادثه في تلك الازمنه على الازمنه فالنفوس لما ثبت تناهيها بالتطبيق
ثم في كل يوم قد وجد جملة متناهيه من النفوس فعدد الايام كعدد تلك الجمل وعدد الجمل متناه
فعدد الايام ايضا متناه وايضا ما وجد ان كان غير مرتب فعدده مرتب ترتيبا طبيعيا
والمعدود ان فعي فعدده ثابت في اللوح او العقل هذا دليل اخر على ان البطشي
يدل ايضا على امتناع التسلسل في الموجودات دفعة اعم المرتبه وفي المرتبه الغير الموجوده
دفعة وبرهاننا الثاني وهو قوله كل افراد وجد في حاجا متناهية الى اخره
قد ثبت تناهيه اي تناهي ما وجد وان كان غير مرتب الى اخره واما الى طرف المبدا

فالانحصار في هذه الاقسام هو على تقدير كون حقيقته نفس مفهوم الواجب اما ان لم يكن
بقي قسم اخر وهو ان يكون نفس كل واحد نفس حقيقته او لازمه وحقيقة كل مباينه لحقيقة
الاخر ولا يقال ان الوجود ليس نفس الماهيه بل الواحد كذا قد قيل على صحة الفلاسفة انها
مبنية على ان الوجود نفس ماهيه الواحد ومعلوم انه ليس كذلك وقال الامام نصير الدين
ان الفاضل الشارح قال هذه الصحة مبنيه على ان كل واحد من الوجود والنفس امرا سلبيا
ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين والاشتغال بذلك عن نافع ولا ضار والشيخ
لم يتكلم في الوجود بل تكلم في الواجب الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي فاقول هذا
مواخذة لفظيه عن مشتمل على تحقيق معنوي فاعلم ان ماهية الشيء وحقيقة الشيء يمكن
ان يراد بها الحقيقة المحمولة عليه مواطاة كالحيوان الناطق للانسان ويمكن ان يراد بها
ما يفهم بياء النسبة كالحيوانية والناطقية فما قيل هذه الصحة مبنية على كون الوجود نفس
ماهيه الواجب ان اريد بالماهية المعنى الثاني يراد بالوجود نفس مفهوم الوجود وان
اريد المعنى الاول يراد بالوجود الواجب مجازا فما قال الامام نصير الدين ان الاشتغال بذلك
عن نافع ولا ضار غير صحيح لان الوجود ان كان امرا سلبيا فمفهوم الواجب يكون سلبيا
لان الكلام في مفهوم الواجب لا فيما يصدق عليه الواجب فلهذا قال [illegible] لان الواجب
ان كان نفس ماهيته فالوجود بمعنى حلول في المحل فيصير به الواجب [illegible] عرضا ابدا
بل صورة وان لم يكن الواجب خاصة او عرضا عاما كان الوجود عرضا عاما يقوم بالمحل
هذا سان انه لا يمكن ان يكون مفهوم الواجب نفس حقيقة الباري تعالى مع ان الوجود
يكون امرا سلبيا او امرا اعتباريا لان مفهوم الواجب اذا كان نفس حقيقة الباري كان
الوجود بمعنى يقوم بالمحل فيصير المحل به واجبا فالوجود يكون صورة لا عرضا زائدا
على المحل لكنه ليس صورة لكونه سلبيا او اعتباريا واذا لم يكن الوجود صورة لا يكون
مفهوم الواجب حقيقة الباري تعالى وان كان مفهوم الواجب خاصة او عرضا عاما

[illegible] الفلاسفة [illegible]

على هذا المعنى يكون الوجود صفة زائدة على المحل قائمة به بعد ان يكون المحل مقوما
ومما يمنع لى لوجود لها امتنع اشتراكهما فى الحقيقة لا يكون علة لها الى اخره اى المعنى
لا يكون علة لحصة الواجب ولا معلولا لحصة الواجب لان حصة الواجب مركبة وهى علة للمعنى
المخصوص فكما وجدت حصة الواجب وجد ذلك المعنى فيكون واجدا على تقدير وجود المعنى
ولا يكون المعنى معلولا للمفصل ولا فى جزئها اى امتنع اشتراكهما الحصة لبساطتها
وتباينهما عطف على اشتراكهما او يلزم اشتراكهما فى خواص الالهية مع التباين فى الماهية
فان خواص الالهية كالعلم والقدرة عندنا والايجاب بالذات عند الفلاسفة وغير ذلك
من صفات الكمال وهو محال لان منها صفات حقيقية كالعلم مثلا فلو قام بكل منهما لكون
واحدا بالشخص لحصة كل منهما ان اوجب نفس حصة العلم فقيام هذا المعنى به رجحان بلا
مرجح وان اوجد هذا المعنى وهو اما معين يختلف بعد قيامه بالمحل اما عند الاتحاد فلا
فالاتحاد هذا رجحان بلا مرجح

ولان خواص الالهية تكون مشتركة بينهما فتكون ذات كل علة لها فلا بد
من المناسبة بين العلة والمعلول فان ناسبت ذات هذا لا تناسب ذات ذلك لتباينهما
واما ما هذا السلسات فاما صفات حقيقية وتسمى صفات الذات او اضافية وتسمى صفات
الفعل كالتكوين ونحوه واما محض الاضافات كالقبلية والمعية فلا تسمى صفات لعدم قيامها
بالذات لما مر ان القيام بالذات والسوت لها مترادفان والسوت عندنا هو الوجود
ثم الفرار من ان يكون الواحد فاعلا وقابلا دعا بعض الناس الى نفى الصفات جميع قال
بعضهم وهم قدماء الفلاسفة انه عز وعلا عالم وتخالف بعضهم عن شناعة هذا كما خرهم والمعتزلة
قالوا انه عالم بالذات اى حصته نفس مفهوم انه عالم واما المثبتون فمنهم القايلون بان الصفات
مغايرة للذات قائمة بها قيام العرض بمحله وانه اذا كان فاعلا والاثر هو الصفة قابلا وان عنى به

العلة القابلية

العلة القابلية فلا احتاج اليها سمصله عنها والا لا توجد من الواجب اثر فالا
قدماء الفلاسفة انه ان اتصف بصفة يكون فاعلا وقابلا معا لان الصفة ممكنة فلا بد
لها من مؤثر وهو الفاعل ثم المتصف بصفة قابل لها فيكون ذات الواجب فاعلا وقابلا وهو
محال لان جهة الفاعلية تقتضى كون المعلول بالفعل وجهة القابلية لا تقتضى ذلك بل
تقتضى كونه بالقوة والواحد الحقيقى لا يمكن ان يكون فيه الجهتان المختلفتان فاجاب
مثبتوا الصفات بانا ان اردنا بالقابل ما يقبل الاثر فالقابل هو الاثر اى الصفة فلا يكون
الشئ الواحد فاعلا وقابلا وان اردنا بالقابل العلة القابلية اى المادة لا نسلم احتياج كل
ممكن الى علة قابلية لانه لو احتاج لا توجد من الواجب اثر لان الاثر الاول لا يحتاج
الى ذلك والا لا يكون اول الآثار ومنهم القايل بانها لا عينه ولا غيره وفيه بحثان
لفظى وهو ان غير الشئ امر مقابل عنه لان من راى او عرف زيدا فقط ان قال رايت او عرفت
غيره او قال مارايت او ما عرفت غيره لا يصدق فى ذلك ولا يكذب وفى هذا باعتبار رؤية راسه
او معرفة صفاته اراد ان سمى ان اجزاء الشئ وصفاته لا يطلق عليها لفظ الغير
فان من راى زيدا فقط او عرف زيدا فقط ان قال رايت او عرفت غير زيد لا يصدق
فى هذا القول باعتبار رؤية راسه او معرفة صفاته ولو كان راسه او صفاته غيره يجب
ان يصدق فى هذا والواقع بخلافه راسه وان قال مارايت او ما عرفت غيره لا يكذب
فى هذا القول ولو كان الراس والصفات غيرا للكذب فيه ثم عطف على قوله لعدم قوله
ومعنوى وهو انه يوصف بالعلم والمدرك العالم ونحوهما فلو كان ذاته نفس مفهوم
واحد منهما لا يكون نفس مفهوم الاخر ولا ملزوما له اذ لا عينه ولا لازم منهما وليس شئ
منهما داخلا فيه وكل قائم به لا قيام الوجود والحيوانية والناطقية بالانسان ولا قيام العرض
بمحله بل منهما للاحلاف فى المفهوم عقلا والاتحاد فى الوجود خارجا واما صفات الذات
منها القدرة وهى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل مع تمكنه من الترك والفاعل بهذه الصفة

فاعل باختيار واثره حادث وعند الفلاسفة الواجب موجب بالذات اى اثره لازم لذاته
فايض منها كالضوء من الشمس فيكون قديما مع الاجسام الحادثة مستندة اليه على سبيل
الوجوب بتوسط حوادث غير قارة لا اول لها لنا ما سبق ان القدم غنى عن الموجب
ووجوب المناسبة بين العلة الموجبة وبين المعلول ولا مناسبة بينه وبين الممكنات
وايضا لاستناد اليه وحوادث زيد على سبيل الوجوب لان علته الموجبة المقارنة له
اما موجودات محضة فيلزم قدمه لاسناده الى الواجب على سبيل الوجوب
اعلم انه لا يمكن ان يكون للحوادث الى لا اول لها مدخل فى العلة فى هذا القدر لانه
لو كان لها مدخل لكان عدم السابق شرطا لوجود اللاحق فتكون العلة مركبة من الوجود
والعدم والمقدر ان العلة هى الموجودات المحضة او هى مع معدوم ما وح
كلما وجد جميع موجودات بسقر الهاز يد مقارنة له لحدوث وجود زيد من عمرو توقف على
عدم امر آخر لو توقف على عدم عمرو مثلا فهو اعنى الذى بعد وجوده لان عدمه الذى
قبل وجوده قديم والموجودات التى سوقف عليها وجود زيد مستندة الى الواجب على سبل
الوجوب فاذا كانت علة وجود زيد موجودات مستندة الى الواجب مع عدم قديم كان زيد
قديما لكنه حادث فيكون عدم عمرو الذى يسقر اليه زيد عدم عمرو الذى هو بعد وجوده
فهو اى عمرو انما يعدم بارتفاع امر من علة وجوده او بقائه فهو اما ارتفاع الوجود
فقط من غير ان يكون لارتفاع العدم فيه مدخل وذا محال لاسناده الى الواجب وجوبا
اى لاسناد الوجود فقط من غير ان يكون للعدم فيه مدخل الى الواجب على سبل
الوجوب فلا يمكن ارتفاع علة عمرو بارتفاع الوجود فقط فاذا لم يرتفع عمرو لا يوجد زيد
وبحتنا فى زيد الموجود اوله فيه مدخل اى العدم فى ارتفاع علة وجود عمرو
مدخل وارتفاع العدم وجود وهو وجود بكر مثلا فوجود زيد متوقف على عدم عمرو
وعدم عمرو على وجود بكر فلا يكون المفروض الجميع اى فرض ان جميع موجودات

يسقر الهاز يد موجودة فعلى هذا القدر لو توقف وجود زيد على عدم امر يلزم توقفه على
وجود امر فلا يكون المفروض الجميع هف فاذا ثبت الشرطية وهى كلما وجد جميع
موجودات يسقر الهاز يد يجب وجود زيد من غير توقف على عدم امر فعدم زيد لم يكن الا لعدم
شئ من تلك الموجودات وهلم جرا الى الواجب فانه اذا صدقت الشرطية المذكورة يلزمها
حكم عكس النقيض كلما عدم عمرو لا يوجد شئ من الموجودات التى يسقر الهاز يد لانه لو وجد جميعها ز يد صح
يجب وجود زيد فاذا لزم هذه القضية فعدم شئ من تلك الموجودات لا يكون الا عدم شئ من
الموجودات التى يسقر الهاذ لك الشئ ضرورة انه لو وجد جميعها لوجد ذلك الشئ لما مر وهكذا
وهكذا الى الواجب هف فان قلت لا شك ان العلة التامة للشئ مركبة من الموجودات فيلزم عدم الواجب
والمعدومات كعدم المانع وايضا عدم السابق قد يكون معدا لوجود اللاحق والشرطية
المذكورة توجب ان العلة التامة هى الموجودات فقط قلت الشرطية المذكورة لم
توجب ذلك بل اوجبت انه كلما وجدت جميع الموجودات المفتقر اليها لوجود المعلول
بان يكون وجود جميع تلك الموجودات مستلزما للاعدام التى لها مدخل فى العلة التامة
كعدم المانع وعدم الحركة السابقة المعد لوجود اللاحق فان قلت قوله وهو محال
لاستناد الى الواجب ممنوع وكذا قوله وهلم جرا الى الواجب فانه قد يمنع لامتناع بقائه
لكونه غير قار الذات كالزمان والحركة مثلا اى قوله وذا محال لاستناده الى الواجب
جعل استناد الى الواجب علة لامتناع ارتفاعه فمنع هذا فانه وقد يكون مستندا الى الواجب
وجوبا ومع ذلك لا يمتنع ارتفاعه بان يكون شيئا يمتنع بقاؤه بان يكون غير قار الذات وقوله
وهلم جرا الى الواجب ممنوع ايضا اى لا نم ان ارتفاعه يكون بعدم شئ من الموجودات المفتقر
اليها وهكذا الى ان ينتهى الى الواجب فيلزم ارتفاع الواجب بل يكون ارتفاعه بسبب امتناع
بقائه لكونه غير قار الذات قلت اما الزمان على ما قدر وجوده وماهيته على
زعمهم فهو امتداد متشابه لا يحضر بعضه بانه علة لوجود عمرو بل الحركة لا بعد ان

لكون كذا لانه يحلف بها الا وضاع لكن اذا وجد كون في مكان او وضع يعدم يحدث كون في
مكان اخر او يحدث وضع اخر يتصور الحركة فالكون او الوضع الاول ممكن البقاء فان كان
مستندا الى الواجب وهو باجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون
اثرا للموجب فالذات التي يمتنع زوالها كيف توجب اثرا يجب زواله فان قيل الدار يكون علة
لمطلق الحركة وهو امر ممكن وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة
ليست ماهية متحققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية
ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون اخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق
باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد لا يكون باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة
الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون
على نهج واحد في الامكان والامتناع وهنا طبيعة كل فرد بعض عدم البقاء فلا يكون للمطلق
طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجد ولا افراده ايضا
لامتناع بقائها فهذا البرهان تم على تقدير ان لا واسطة بين الوجود والعدم اما على تقدير
الواسطة فمقرر هكذا اعلم ان على تقدير الواسطة يمكن ان يكون الامور التي لا يكون موجوده
كالاضافات ولا معدومة داخلة في العلة فيجب ان تقرر هكذا ان العلة المقارنة
لوجود زيد ان كانت وجودات محضة او هي مع اضافات مستندة اليه اي الى الواجب
وجوبا بالرم قدمه وان كانت هي اي الموجودات والاضافات المذكورة مع معدومات
وبهذه الشرطية صادقة وهي انه كلما وجدت تلك الموجودات وثبت تلك الاضافات يجب
وجود زيد من غير توقف على عدم امر اذ لو توقف على عدم موجود او اضافي معدوم يكون
ارتفاع علته فذلك اما ارتفاع موجود او اضافي بلا مدخل لارتفاع العدم وذا محال لاستنادة
الى الواجب اوله مدخل فلزم وجود امر او ثبوت اضافي فلا يكون المفروض جميعا الى اخره
هذا برهان في غاية المتانة تفردت به على كون الواجب فاعلا مختارا ولانه لو كان موجبا

لكان الفلك بسيطا واللازم منتف لان بعض اجزاءه لطيف لا يقبل الضوء وبعضه كثيف
يقبله كالكواكب ولا يمكن اسناد هذا الى الحركات اذ ليست قبل وجود الكواكب فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الموجب علة لفاعل مختار يخلق الاشياء الحادثة قلت العلة بعض شدة
المناسبة فالممكن الذي فرض محالا ان لم يمكن كونه موجبا كان بعيد المناسبة بعلته وان
امكن فان كان موجبا لكان اشد مناسبة بها فلا يفيض من الموجب الا الموجب
اعلم ان العلل عند الفلاسفة ليست الا موجبة وانما يصدر عنها الامور الحادثة بتوسط
حوادث لا اول لها بان يكون عدم السابق معدا لوجود اللاحق والبرهان المذكور قد نفى
هذا بان العلة المقارنة لا تكون مركبة من موجودات ومعدومات عندهم الفلاسفة
بطل بالكلية لكن بقي احتمال اخر وهو ان يصدر من الموجب فاعل مختار يوجد الامور الحادثة
على سبيل الاختيار فاجيب عن هذا الاحتمال وان لم يكن مذهب احد ليكون البرهان على
كون الواجب فاعلا مختارا تاما فان قلت قوله وان امكن فان كان موجبا كان اشد
مناسبة مسلم لكن يمكن ان يمتنع صدور الموجب في ذلك المرتبة لكون الموجب اشرف من المختار
قلت لا يمتنع في المراتب الاخيرة من سلسلة الموجودات صدور الموجب كالنار مثلا فانها
علة للاحراق على مسلك الاشاعرة ونحن لم ان الاشاعرة اشرف من الاختياريين العكس
لكون مبنيا على العلم والحكمة ونحوهما ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب والعلة الموجبة
بعض المناسبة ولا لا يلزم من وجود العلة وجود المعلول فان قلت لم ان العلة بوجب
المناسبة اذ لا مناسبة بين النار والاحراق قلت مع الاحراق ان يجعل الصورة النارية
الاشياء القابلة لها على طبيعتها ومن ضرورته خلع بعض الاجزاء الارضية صورتها
فالحاصل انه لا بد من خصوصية بينهما لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح لهم وجوه فان
جميع ما لا بد منه في التاثير ان كان في الازل فالاثر قديم وان لم يكن لا يوجد بنفسه وللتاثير
لان الكلام يعود فيه فلنا كان لكن التاثير هو الايجاد وهو لا يكون الا للمعدوم لم لم

فعلم ان في المراتب الاخيرة يمكن صدور المختار كالانسان والموجب كالنار صح

لكن موجبا لكان اثره حادثا فكان عاطلا عن الجود فيما لم يزل قلنا لا بل كان فيما لم يزل
مقتدرا لما سنعلمه فما لا يزال لم المنفرد بالوجود ليس ناقصا لانه يلزم صفة العجز والخلل
كما ان ضده يلزم صفة الجود والاكرام وقدم الاول سدم الوحدة على الكثرة ثم كمال الجود
الاخراج من العدم الى الوجود والاحباب بمعزل عنه لذلك ولعدم الاختيار اى كمال
الجود ان يجعل المعدوم موجودا والاحباب يتبرى حال البقاء وذلك اكمل من هذا فلا يكون
فى الاحباب كمال الجود لذكر المعنى وايضا لعدم الاختيار فانه اذا لم يوجد الاختيار لا يطلق
الجود فلا يقال الشمس جواد بالضوء على انه اى الاحباب يوجد غنى بعض الممكنات
عنه اى عن الواجب اذ المفارقات لا تقبل الفناء والافلاك الخرق عندكم فلا احتياج
فى البقاء ولا فى الابتداء لقدمها والخلاء ممتنع الدار عندكم فهيولى العالم واجب الذات ثم
تخصيص العالم بوقت لا يكون بارادة حادثة ولا قديمة اذ نسبتها الى كل الاوقات سواء
فالتخصيص بوقت معين مرجح بلا مرجح قلنا من شان الارادة ترجيح احد المتساويين فالممتنع
رجحان احدهما لا ترجيح احدهما اعلم ان المشهور بين الناس ان الترجيح بلا مرجح باطل
فالترجيح له معنيان احدهما ان يراد بالترجيح نسبة الرجحان الى احد الشيئين اى القول
برجحان احدهما فذلك باطل بلا معنى بوجب الرجحان وآلمانى ان يراد به اثبات الرجحان اى ايجاب العلة
رجحان احد الطرفين ولا شك ان ايجاب الرجحان بلا علة موجبة له لا تصور اذ النسبة بدون
احد المنتسبين غير متصور فالتخصيص بوقت معين لا يكون ترجيحا بلا مرجح قال المخصص مرجح
فلا يقال لم خصصت هذا بالايقال لم اوجب الذات هذا او يكون التخصيص لصلحة على
القول بان افعاله معللة بالمصالح ثم اذا كان قادرا وكل ما شاء ان يفعله يمكن من فعله لئلا
يلزم العجز فالقول انه غير قادر على الممتنعات بمعنى انه ان شاء ان يفعلها لا يمكن من فعلها بل
ان شاء ان يفعلها يفعلها لكن مشيته اياها ممتنعة اذ ليس من شانه ان يشاءها ثم القائلون
بالايجاب قالوا الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد من جهة واحدة لان مصدريته لهذا

غير مصدريته لذلك فيها ان كانا داخلين فيه تركب والا كانا صادرين عنه معدودين فى مصدريته
فيها ان مصدريته لهذه المصدرية غير مصدريته لتلك فان كانا داخلين يلزم التركب
وان كانا خارجين كانا صادرتين عنه فلا بد من مصدرية ثم يتكلم كما مر وتسلسل وفى
التقسيم بدل ذكر انها ان كانا داخلين وخارجين ولم يذكر كونه عين ذات المصدر لان مصدرية
هذا اذا كانت غير مصدريته ذلك لا يمكن ان يكونا عين الشئ الواحد فلم يذكر هذا القسم
لظهوره قيل المصدرية من الاضافات تتعدد بتعدد الذات لانه يدل
هذا دليل على ان الواحد يمكن ان يصدر عنه اكثر من الواحد قال المولى ج الله نصر الدين
المراد هنا كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول لا الاضافة فان كانت العلة علة كلية لذاتها فهو
ذاتها والا فهو حال لها قال فى شرح الاشارات ان الصدور على معنيين ٥٥ احدهما
امر اضافى يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه وآلمانى كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وهو بهذا المعنى مقدم على المعلول وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا
وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حاله تعرض لها
ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حاله اخرى امّا اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك
الامر مختلفا ويلزم منه الكثرة فى ذات العلة هذا عبارة شرح الاشارات فاعلم فى المتن عن
هذا بقوله فان عنى بقوله ان كانت علة لذاتها ان ذاتها بنفس مفهومها علة فلا نسلم ان
ذات الواحد كذا وان عنى ان ذاتها بوحدتها كذا فلا نسلم ان المصدرية نفس الذات بل شئ لازم لها
ثم تعرض لابطال دليلهم فقال ولا نعود الكلام لان مصدريته لها من الاعتبارات
ينقطع التسلسل اى بمقطع الاعتبار او هو فيها لا يمتنع ثم ذكر الواحد لا يكون جسما لتركبه
ولا احد جزءيه لافتقاره الى الآخر ولا النفس لتوقف فعلها على البدن وهو العقل اى جوهر مجرد لا تعلق
له بالبدن تعلق التدبير والتصرف فله اعتبارات وجوه بالغير وماهيته وامكانه فصدر عنه عقل
فلك ونفسه وجسمه ثم هذا العقل كذلك الى العاشر وهو عقل فلك القمر فصدر عنه هيولى العناصر وصورها

تحصل عشرة معقول وتسعة افلاك وتسع نفوس لها والمبدأ الاول واحد من جميع الجهات فلا
يصدر عنه الا الواحد بخلاف معلوله الاول فجعله موثرا لهذه الجهات الموجودة لا برهان
يدل عليها ولا اقران يهدك اليها ولا مناسبة بين هذه الجهات وبين اثارها والعقل من حيث
انه ممكن لا يقتضي وجود نفسه فكيف يقتضي وجود شيء اخر ولا يسمع اسناد الجهات الى الواحد
لكونه يوجد موجودا واحدا وعالما وموثرا تعالى المولى نصير الدين في شرح الاشارات
ان ما كان الواحد لا يمكن فيه تعدد الجهات فلا يصدر عنه الا الواحد بخلاف العقل
وقال ايضا في بعض تصانيفه انه لا يصدر عنه بحسب واحدة فاذا صدر منه شيء فباعتبار
صدوره عنه يصدر عنه شيء اخر وكان اخر عن قلة الافاضة وكون العقل اكثر فيضا
من الواحد الى ان وقع في كونه مستكملا بالغير مع ان دليلهم الوهمي هذا فان دليلهم المذكور
في صدور الاثنين عنه بحسبين ثم لما كان اثر الموجد قديما توسلوا بحوادث لا اول لها الى
ايجاد المحدثات وجعلوا القضاء الحركة السابقة معدا لوجود اللاحق فان الوصول الى موضع
معين لا يمكن الا بقطع المسافات اقول هذا انما يكون في المختار فانه اذا اراد شيئا يوجد
شرائطه لا في الموجب فان الجائز الشرائط مقدم لكل ما اوجبه بمنع روال فلا يمكن قطع المسافة
بخصوصياتها ومنها الارادة وهي صفة بها يخصص الاشياء بخصوصياتها اذ لا بد لها من مخصص وليس
الذات من حيث هي اي بس الذات ليست مخصصة لبطلان القول بالموجب بالذات
بل بصفة لها هي قديمة والاحتياج الى ارادة اخرى ثم التخصص وهو الفعل الاختياري
غير قديم والاحتياج الى تخصيص اخر ميل الى مذهبه التخصص هو جعل زيد وقت وجوده
مخصوصا بخصوصياته وهذا الجعل حادث وكذا جميع الافعال الاختيارية والاحتياج هذا
الفعل الى تخصيص اخر ميل محتاج الى منشا قديم وهو صفة قائمة بالذات بها يخصص الموجودات
بخصوصاتها ومنها العلم اي الادراك المطابق فان بديهة العقل تقضي بان ابداع
والمصنوعات هذه المبدعات وايداع هذه الحكم والخواص يمنع الا من العالم بالمستقبلات لئلا يقصد ما لا يشاء

وبالممكنات لتميز بعضها وخلق ما شاء وبالموجودات قبل وجودها علما جزئيا بانه سيكون وقت
كذا ليقصد ما شاءه في وقت شاءه فيه وبعد وجودها علما جزئيا ايضا ليحصلها مطابقة لما شاء
وانكر علماء الفلاسفة من بينهم الصفات ومنا خروهم العلم بطريق خرى وهو العلم الزماني
بانه كان او كائن او سيكون لان زيدا اذا وجد ثم عدم فان بقي علمه كان جهلا وان لم يبق تغير
علمه وان علم ان هذا سيكون بعد كونه بقاء الاول جهل وتبدل له الى كان تغير ولان قولنا كان
نسبة زمان الى زمان العالم فالمنزه عن الكون في الزمان لا يمكنه الاشارة اليه بل يعلم جميع
موجودات العالم وهي حوادث من حيث صدورها عنه بلا وسط او بوسط مع جميع الخصوصات
من الامكنة والازمنة وامتيازاتها من غير حكم بانها كانت او ستكون بل كليا لان ما تصور
مخصصا في زمان ومكان معينين بالحكم بوجوده يمكن مثله فيهما اقول انه عالم دائما بان
زيدا كائن في وقت كذا ثم استقباله من يكون الى كان غير مضر اذ يصدق انه تعالى يكون في وقت
كذا ثم يصدق انه كان في ذلك الوقت وايضا ما ذكروا من التغير في العلم فهو في المتاثير
لزوم لان المتاثر ليس الا في حال الوجود ما تاثره فما لم يدم بتغير وكذا فما دام على رعمهم لا يتعطل
في كل زمان وجودا متجددا للا لزم تحصيل الحاصل وايضا اذا كان علمه بالمتاثر عندهم لانه موثر
فيه فاذا اثر فيه بلا وسط او به بحسب ان يعلم انه اثر فيه لئلا يكون كالنار في الاحراق
فان تريد الموجودات لما كان حاصلا منه بالدرج بحسب ان يعلم ان المريد الى اي خبر وصل
واي شيء حصل منه واي شيء لم يحصل فانه ان لم يعلم ذلك كان باثره بغير شعور بمنزلة النار في
الاحراق فاذا كان موثرا في وجود زيد ولم يعلم ان زيدا وجد ام لا لا يكون عالما باثره فاذا كان
عالما بالمتاثر بحسب ان يكون عالما بوجود الاثر ان تم المتاثر وبعدمه ان لم يتم وقوله
كان نسبة زمان الى زمان حاضر لا زمان هو ظرفه اي ظرف العالم وهذا حوالة عما قالوا
ان كان نسبة زمان الى زمان العالم فالاستغناء عنه لا يمنع الاشارة اليه قلت اعلم ان
الله تعالى موجود مع كل زمان وقبل كل زمان وبعد كل زمان وهذا ضروري مع انه مستغن

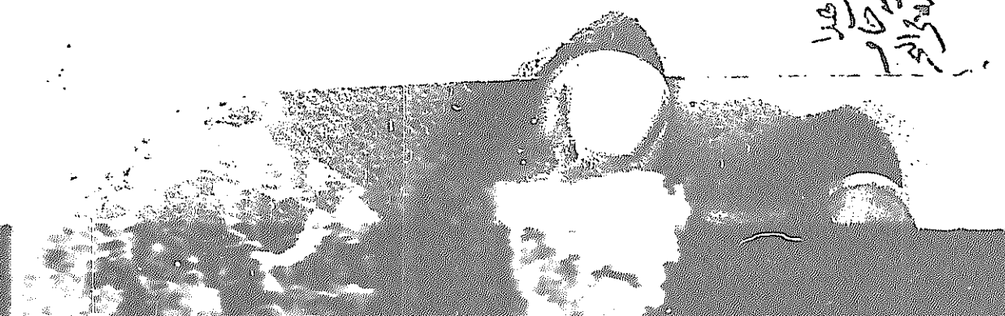
عن الزمان والزمان ليس طرفه فالاستغناء عنه لا ينافي الاشارة اليه اى تعيينه بهذا او ذلك
ضابط فالواغتر الاضافات لا تضر بل تغير صفات مقررة فى الذات وهى اما لازمها
اضافه كالحيوة اوملزمها ففى هذه تغير المضاف اليه ان لم يوجب تغيرها كالقدرة لا سمع وصف
الواجب تعالى بهما والا سمع كالعلم بالجزئيات فالقدرة على رفع مائة من الاشخاص بايعدام معين هو
مائية من فان الجزئى سمع الكلى بخلاف العلم فانه لا سمعه هنا بل سمعه الا ... اى فى القدرة
سمع الجزئى الكلى فان الشخص اذا كان قادرا على رفع مائة من ... القدرة الكلية تكون
من ٥٠ القدرة الجزئية اى القدرة على رفع كل مائة معينة فان انعدام مائة من معينة لا سعدم القدرة المعينة
لكن فى العلم لا سمع الجزئى الكلى اى لا يلزم من العلم الكلى العلم بالجزئيات بل لابد فى كل جزئى معين واذا
انعدم المعلوم الجزئى سعدم العلم الجزئى اقول ... ما سفى قيام الحوادث به انما سفى ان امضى
موثرا منفصلا لا ان امضى محلا منفصلا فان الدليل الدال على انه لا تكون محلا للحوادث
اى لا يحدث له صفه ولا يزول عنه صفه هو ان الذات ان امضت تلك الصفه كانت دائمة وان
لم تمض الذات يحتاج الى موثر منفصل وهو محال وكلما يمضى موثرا منفصلا يمتنع اتصافه به
اما ما يمضى محلا منفصلا اى محلا تعلق الصفة القائمة بالذات بذلك المحل فلا يمتنع
اتصافه به فانه اذا كان موصوفا بانه كلما وجد سمعت فانه تعالى بسمعه فاتصافه بهذه الصفه
غير ممتنع لانه لا يمضى موثرا منفصلا بل يمضى وجود الصوت وهو محل تعلق تلك الصفة
فالصفات الكليه لا يحدث فيه ولا يزول ... لان حدوثها يمضى ان يكون الموثر منفصلا
واما العلم الجزئى كالسمع والبصر مثلا لا يمضى موثرا منفصلا بل يحدث الجزئى لاتصافه انه
بصفه كلية وهى انه بحيث اذا وجد شئ كذا ادركه واما الاستكمال بالغير فلا يتحقق الا ان يكون
الغير موثرا فالكمال هو اتصافه بالصفه الكليه لا وجود جزئياتها واثارها اذ لو كان لكان
ايجاد الشئ استكمالا لابه ... انما قال هذا لان من الدلائل النافيه لكونه محلا للحوادث انه
يستلزم الاستكمال بالغير فنقول ... ما يستلزم ذلك ان كان الغير موثرا فان الكمال هو اتصافه

بالصفات الكليه بحيث تستتبع الجزئيات والاثار فان حدث فيه الصفه الكلية يلزم الاستكمال
بالغير اما وجود الجزئيات والاثار وصفه الخالق صفه كمال لاجزئياته واثاره لا يصح يلزم استكماله
بالاثار وههنا الكمال ان يكون بحيث ان وجد شئ من المبصرات او المسموعات يراه او يسمعه فان
كان موصوفا بهذه الصفة لكن لم يوجد مرئى او مسموع فذلك لا يكون نقصانا ولو كان هذا نقصا
فلكونه بحيث ان وجد ذلك لا يدركه او غفل فى النقصان ... ومنها السمع والبصر اى كون الذات
بحيث ان وجد يصح ان يسمع ويرى سمعه ورآه لما مر انه يجب ان يعلم مطابقة ما خلقه لما شاءه
ولزوم قيام الحوادث بذاته مر خوابه وهما صفتا كمال وسنهما نقصان مشتركان على وجه
يليق به من غير تاثر من المحسوس ووصول الهواء الحامل للصوت اليه والانطباع او خروج
الشعاع اذ ليس هذه الامور جهتها ولا بحيث لا يوجدان بدونها وشرطيه ما قيل انه شرط
الرويه مدفوعة ... وهى ما تاتى فى حمله انه تعالى يرى فى الاخرة ... والاستقراء لا يفيد القطع
وقياس الواجب تعالى على غيره باطل ... بعنى شرطيه تلك الامور للرويه مبنية على الاستقراء وهو
لا يفيد القطع وان لم نتمسك بالاستقراء بل نقول هذه الامور شرط فى غير الواجب فيكون فى الواجب
شرطا اقتضائيا ساعلى غير الواجب وهذا القياس غير صحيح اقتضاء لان الاشتراك فى العلة غير
معلوم وصفات الله تعالى لا تقاس على صفات الممكنات ... ومنها الكلام فانا اذا تكلمنا فاسمع
حروف واصوات ومعنى وضعت له وسمى كلام النفس كما نطلب ارتفاع السنة الحمر بقولنا
اقتضاء ان الطلب من الله تعالى يرجع الى الخبر بوصول الثواب او العقاب ... هذا ان
ان كلام الله تعالى واحد ليس بمقسم على الخبر والطلب فان الطلب يرجع الى الخبر فمعنى الامر
الالهى انه ان فعل يصل اليه الثواب وان ترك يصل اليه العقاب ومعنى النهى التحريمى انه ان
فعل يصل اليه العقاب ... وكلام النفس غير العلم اما فى الانشائات فظاهر واما فى الاخبارات
فلان ارتفاع النسبة غير ادراكها والبعض نفوه منفيه عن المتكلم عنادا ونفى قدمه فى كلامه
تعالى قوله لمجانسته للحوادث المجوجة التى موثر منفصل ونفى اطلاق الكلام عليه بحث لفظى

اى بعض الناس نفوا الكلام النفسي وقالوا الكلام هو الحروف والاصوات ليس الا والقائلون
هم المعتزله والحنابله فان عنوا بالمعنى انه عرضا صلى للمتكلم فهذا محض عناد لان العبارة
تدل على معنى قائم بالنفس ولا تدل على وجوده وان عنوا بالنفي نفي قدمه اذ الكلام صفة
لله تعالى اى يقولون كلام المصور موجود لكن الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى حادث
فلزم محليته للحوادث مع كونها محوجه الى مؤثر مفصل وهي محال وانما قلنا انه يلزم ذلك
لان هذه القضيه وهي انه اذا وجد زيد وبلغ وجب عليه ذلك لو لم تكن قائمة بذات الله تعالى
في الازل بل تكون حادثة فلا بد من ان تكون حدوثه موقفا على مؤثر مفصل او يكون موقفا
على وجود محل العلق وهو زيد وبلوغه او يكون موقفا على العلم بذلك والثاني باطل لان تلك
القضية الشرطية عدم محاجة الى وجود المفروض وكذا الثالث لانه قد سبق ان الله تعالى عالم
بالموجودات قبل وجودها بمعنى الاول وقد سبق ان محليته للحوادث اذا كانت محوجه الى مؤثر
مفصل محال وان عنوا بنفي الكلام النفسي نفي اطلاق الكلام عليه وذلك تحت لفظي والعرض
ليس هذا بل العرض ان المعنى الذي نسميه كلاما نفسيا قائم بذات الله تعالى وهو قديم وهو تعالى
متكلم عندنا لقيام المعنى بذاته بشرط ارادة تركيب عبارات تدل عليه اذ لولا هذه اى الارادة
المذكورة لا تطلق الكلام على المعنى واما عند المعتزله اى عند نفاة الكلام النفسي فعند
الحنابله لقيام الحروف والاصوات به مع قدمها وبديهة العقل تبطله وعند البعض بخلقه اياها
لا في محل فالعرض عندهم واما خلقها في ذاته تعالى فممتنع لما مر في مسلم عدم محليته للحوادث
ولان الحروف والاصوات لا تقوم الا بالاجسام وعند المعتزله في محل منفصل عنه فالمتكلم المحل
لا هو وباطل ما قالوا انهم متفقون على انه متكلم اذ لا بد من قيام الكلام بذاته تعالى وقيامها
اى الحروف والاصوات بذاته ممتنع وليس القائم الا المعنى المذكور وذكر بعض الكبراء اهل
الملل اتفقوا على انه تعالى متكلم لكن اختلفوا في معنى كلامه فقال قوم ان ما ذكره الكلابيون
حق لان كل من سمي كلام البشر لا بد ان سمي ان الله تعالى متكلم لان الكلام النفسي عرفا ثابت عندهم

والحروف والاصوات لا يمكن قيامها بذاته تعالى فلهم بالحقيقة سمون كونه تعالى متكلما وان كانوا في
اللفظ سيتونه على انه اطلق الكلام على ما في الفؤاد انما قال هذا لان الخلاف ان كان لفظيا
في ان الكلام هل يطلق على المعنى القائم بالنفس كما سبق في قول الشاعر وهو قوله ان الكلام لفي الفؤاد
البيت ومعنى قوله انا ارسلنا نوحا تقدم ارساله على بعثه محمد عليه السلام هذا
جواب ما قالوا ان الكلام لو كان المعنى الازلي القائم بذاته كيف يصح قوله ارسلنا نوحا
فالعبارة الدالة عليه الصادقة في زمان بعثه اللفظ الماضي فالمعتبر في تركيب العبارة
المتضمن هذا الزمان ومرجع الامر والنهي الخبر جواب عما قالوا الكلام مشتمل على الامر
والنهي فلو كان قديما يلزم الخطاب بلا مخاطب فالقائم بذاته تعالى ان زيدا اذا وجد
وبلغ يطلب منه هذا والقرآن كلام قديم اى بمعناه كذا تم اظهر الله تعالى تركيبا عربيا دال عليه
في اللوح وهو موجود اثبت فيه صور الكاينات واحكامها نزل الى السماء الدنيا برأيه
الروح الامين على محمد عليه السلام على حسب الوقايع ثم امره بوضع اية كل اية عقيب
ما قبلها ومنها المحبوة وهي صفة يلزمها القدرة والعلم لانساع الصفات المذكورة دونها
ومنها انه تعالى يرى في الدار الاخرة اى بكشف ذاته للقوة الباصرة كانكشاف البدر لها
من غير لزوم ما يليق به كالمحاورة والجهة ونحوهما لانه وعد المومنين بقوله وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وغيرها من الايات والاخبار كقوله تعالى فمن كان يرجو
لقاء ربه وقوله تعالى انهم ملاقوا ربهم وقوله عليه السلام سترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر والعقل لا ينافي ما يحكم بحقيقتها كالجسم والضوء واللون الطول
والقصر فيمكن ان يكون له حقيقة مرئية غير ما ذكر او يعطي الباصرة قوة بكشف ذاته
لها وعلمه لا يدركه الابصار يحمل على سلب العموم او على نفيها في الدنيا او يحمل هذه
القوة وما قيل ان لها ثمانية شروط سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث يمكن رؤيته
والمقابلة وعدم القرب القرب والبعد البعد اللطافة والصغر والحجاب كمنية

على الاستقراء وايضا لانقاس امور الاخرة بامور الدنيا وقد حعل الاشعري البقاء
من الصفات والصحيح انه الوجود المستمر فليس زايدا على الذات ثم صفات الذات غير
منحصرة فيما ذكر كالمحبة وغيرها كالكبر والعظمة والحكمة والصبر لانه كامل
ومن شانه ان يحب الكمال هذا دليل على انه موصوف بالمحبة واما صفات الافعال
وهي عند البعض نفس الافعال وعندنا لابل منشاها فمنها التكوين وهو عندهم
اي عند البعض الذين قالوا انها نفس الافعال الاثر الاضافي الحادث في قولنا اوجد
الله زيدا وقت كذا وهو جعل المعدوم موجودا ثم بعض هؤلاء قال انه معدوم والا
احتاج الى تكوين اخر وتسلسل ادلا واسطه بين كون الشئ موجودا اومعدوما فلو لم يكن
معدوما كان موجودا فيحتاج الى تكوين اخر فاجاب الاخرون انه خرج عما كان
عليه من العدم وهو انه لم يوجد فهو موجود اي خرج التكوين عن العدم الاصلي
اذ قبل وجود زيد كان صادقا ان الله لم يوجد فاذا اوجد لم يكن ذلك صادقا
فالايجاد خرج عن العدم الاصلي فلم يبق معدوما فيكون موجودا لعدم الواسطه
بين تكوين التكوين عنه فلا تسلسل جواب عما قال الطائفة الاولى انه يحتاج الى تكوين
اخر وتسلسل وقد عرفت ما فيه اي التكوين لكونه موجودا حادثا يحتاج الى
التكوين ولا يمكن ان يكون نفسه لان المحتاج غير المحتاج اليه ولا يمكن ان يقال لم انه
يحتاج الى التكوين بل يحتاج الى التكوين كل حادث لانكون تكوينا اما هو فلا لانا نقول
لو لم يكن محتاجا لكان واجب الوجود لكن الحادث لايكون واجبا واذا كان محتاجا فالاحتاج
الى نفسه لانه يلزم تقدم الشئ على نفسه ثم هؤلاء اي القائلون بانه موجود حادث
سموا افعال الكرامية هذا الحادث صفة الله تعالى والاخرون نزهوه عن هذا
ثم قيل لابد له من محل فمحله الاثر وقيل يلزم تقدم الاثر على تكونه فهو عنه اي الطائفة
الى نزهوه عن ان يكون التكون الحادث صفة له اختلفوا فقال بعضهم لابد له من محل ومحله



ليس هو المؤثر فيكون محله الاثر وهو قول اي الهذيل من المعتزلة فقيل عليه يلزم على هذا
تقدم الاثر على تكونه فلا يكون محله الاثر بل يكون عينه وهذا معقول على الاشعري فقيل عليه
بديهة العقل يكذب هذا فيكون لا في محل وهو قول ابن الروندي وبشر المعتمر فقال في المتن
ان القائل بهذا اضاف المراد ما وقع بعينه في المحدود لكان وجود العرض لا في محل اشد
استحالة مما اخر عنه وهو كونه على الاثر فالمذكور من نفوا بمعنى زائد على القدرة توجد
به الكائنات لان ترتب الاثر عليه ان كان على سبيل الصحة فهو القدرة او على سبيل الوجوب
يلزم الايجاب لانه لما كان قديما كان الذات موجبة لم يلزم هو موجب للاثر فالذات موجبة
للاثر لان موجب الموجب موجب والفلاسفة اثبتوه اي معنى زائدا يوجد الكائنات
اعلم ان القدرة ان فسرت بما ذكرنا وهو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل مع تمكنه من الترك
بمعنى ان التكوين زائد على القدرة انه غير القدرة لان القدرة بابتة مع هذا الشئ معنى زائد
وهو التكوين فان القدرة بهذا المعنى غير بابتة عندهم وان فسر القدرة بكونه بحيث ان شاء
فعل وان شاء ترك فالفلاسفة يقولون ان القدرة بهذا المعنى صادقة على الايجاب لان الموجب
يصدق عليه انه ان شاء فعل ويصدق عليه انه ان شاء ترك لكنه لم يشا الترك فالشرط
لاشتراط الصدق فيها وجود الملزوم فعلى هذا يكون معنى قولنا اثبتوا معنى زائدا على القدرة
هو ان القدرة بابتة ثم مع ثبوتها يثبت معنى اخر وهو التكوين الخ

وعبروا عنه بالمصدرية وقالوا هو عين المصدر اي لا داخل ولا زائد حذرا من التركب والتسلسل
اي ان كان داخلا يلزم التركب وان كان زائدا يكون صادرا عنه فلا بد من مصدرية
ثم هكذا فيلزم التسلسل وقد مر مع بيان بطلانه فانه قد مر انه يمتنع ان يكون حقيقة
الواجب بمفهوم انه مصدر للاشياء واصحابنا اثبتوه ايضا وسموه بالتكوين وهو ان
معنى كونه ان يوجد الشئ البته في وقت اراد ان يوجده فيه وهو قديم لان ايجاده في وقت كذا

يحتاج الى ان من شانه الايجاد ثم هذه الصفة ان كان حادثة يحتاج الى ايجاد ثم هو الها
اى يحتاج الايجاد الى تلك الصفة وهى ان من شانه الايجاد يلزم الدور وهو باطل
على القدرة لصوتها على المعدومات وعلى الارادة لانها قد تعلقها الذات فهى مع القدرة
ان كانت كافية لوجود المقدور بلا احتياج الى ايجاد اخرى لزم قدم الحوادث والغنى عن
العلم والاختيار وذا باطل اى التكوين زائد على الارادة اذ لولم تكن زائدة كانت الارادة
مع القدرة كافية لوجود المقدور ولو كانت كافية والحال ان الارادة قديمة يلزم قدم الحوادث
والغنى عن العلم والايجاد الاختيارى واللازم مثله وقولنا الله مريد انه لا يرد
ع ان الفاعل بفعل مع قدرته على الترك فمعبر عن القدرة اذ هى لا توجب الجزم على وجه لا يلزم
يصوره الايجاب بالذات على وجه يفعل بقوله فمعبر اذ لا نريد انه ضرورى الوجود
الصمير انه مرجع الى الشئ فى قوله وهو ان من شانه ان يوجد الشئ والبته لتوسط
الفعل الاختيارى وهو الايجاد وقد كذا فالقايل بوجود هذا الايجاد يستثنى الفعل الاختيارى
عن قاعدة ان كل موجود لا بد ان يجب اعلم انه اثبت امرين احدهما صفة التكوين
وهو ان الفاعل من شانه ان يوجد الشئ فى وقت اراد ان يوجد فيه والثانى الايجاد الاختيارى
وقد كذا والاول امر موجود قايم بذات الفاعل والثانى امر اضافى احتاج فى وجوده الى امر قال
انه موجود لكنه ليس بواجب لان الفاعل المختار يوجد الشئ فى وقت معين من غير ان يجب الايجاد
فيه على ما مانى فان كان الايجاد موجودا وهو بصدد موجودا بلا وجوب فالقابل موجود لا بد
ان يستثنى الايجاد عن هذه القاعدة وهى ان كل شئ لا بصير موجودا الا وان يجب فهذا
المعنى انما يكون فى غير الايجاد لانه لكن الحق ان القاعدة كلية والايجاد وقد كذا ليس
موجودا ولا معدوما بمعنى انه لم يوجد اى اذا اوجد الشئ لا يصدق ان الايجاد معدوم
بمعنى انه لم يوجد وقد مر هذا البحث فى اول الكتاب فالمختار يوجد بلا وجوب اى
المختار يوجد الشئ من غير ان يجب الايجاد فان قلت جميع ما يحتاج الله فعل المختار

ط
بان الايجاد

اذا وجد

اذا وجد فان لم يجب الفعل يلزم الرجحان بلا مرجح قلت لان على تقدير وجود الجميع ان لم يجب
الفعل يمكن ان يتخلف الفعل لحصول الفعل تارة وعدمه اخرى مع الجميع رجحان بلا مرجح
هذا هو الدليل من قبل القايل بان الايجاد لا يحصل الا ان يجب فاجاب عن هذا بقوله
قلنا لم لا يجوز ان يكون الفاعل مرجح احد المساويين او المرجوح والمنع الرجحان بلا مرجح ولم يوجد
ثم اقام البرهان على ان الفاعل المختار يوجد بلا وجوب بقوله م على انه ان وجب
فاما ان يجب بفعل اختيارى هكذا او بسلسل او بفعل غير اختيارى فصير اضطراريا
لكن الكلام فى الفعل الاختيارى م ونحن لا نقول ان فعل الايجاد قديم واثره حادث
كجرح سرى بعد مدة اعلم ان مشايخنا ابتوا صفة التكوين فانه تعالى خالق كل شئ فالمراد
من صفة الخلق ما خافوا القول بانه محل للحوادث فحيروا فى ذلك فقالوا الخلق قديم والمخلوق
حادث ومثلوه بجرح سرى بعد مدة فقال لهم كيف يصح ان يقال خلق الله زيدا يوم كذا قديم
وكيف يقال ان القرآن ليله القدر قديم م لان فعل المختار لا يكون قديما بل منشاه قديم
فالحاصل انه ليس محلا للحوادث بمعنى ان جميع صفاته قديمة اما صفات الذات فظاهره
واما صفات الفعل فكذا ايضا فى منشا الافعال فالصفات قديمة والافعال حادثة م
هذا هو المخلص عن ظلمات تقدم تفصيلها اى هذا الذى ذكرنا من اثبات الصفة التى
هى منشا الفعل والقول بقدمها وحدوث الفعل وكون الفعل لا موجودا ولا معدوما هو المخلص
عن ظلمات سبق تفصيلها فان الذين نفوا الصفة القديمة وقعوا فى الاباطيل التى سبق
ذكرها والذين اثبتوا الصفة القديمة ونفوا الفعل الحادث وقعوا فى ان الخلق المخلوق حادث
وايضا نفوا الافعال الحادثة مع قوله تعالى كل يوم هو فى شان والذين قالوا بان الفعل
موجود بلا وجود اضطروا الى الاستثناء عن القاعدة المذكورة وبالله العصمة والتوفيق
م قوله كل موجود سوى ذاته وصفاته موجود بالجاز قصدا اما الامر داخل
لاختيار الغير فيه فلان له علة مقارنة موجبة فهى اما ايجاده اياه بلا وسط او بالجاز او وسطا

مقارنا موجبا له عالما مريدا جميع ذلك ثم ايجاب الوسط اياه اما من موجده او من ماهيته
وبدون الوجود عينها لا سبيل الى الخارج وهي مجعوله فالجاءها بجعله تعالى قوله
فالجاءها مبتدا بجعله خبره فالجاء وسط مقارن جعل موجبا عالما واراده ايجاد له
قصدا والاشترط جعله موجبا عندين لا نقول انها مجعولة الله تعالى لما اوجد الاحراق
وجعل مماسة النار وسطا موجبا للاحراق فالجاء مماسة النار التي جعلها موجبة
الاحراق علما وارادة هو ايجاد الاحراق قصدا والتقييد بقولنا جعلها موجبه للاحراق
انما يشترط عند من يقول ان الماهيات مجعولة فان على هذا المذهب لا يكون الماهية لذاتها
مؤثرة بل لابد من ان يجعلها الله تعالى موجبة للاثر اما عند من لا يقول ان الماهيات
مجعوله يكون الماهية لذاتها مؤثره فالجاء مماسة النار يكون ايجادا للاحراق من غير ان
يجعلها الله تعالى موجبة له بل هي موجبة بالذات وانما قال علما وارادة حتى لو لم يكن الفاعل
عالما مريدا لا يكون ايجاد الوسط ايجاده للاثر ايجادا قصديا واما ماله اي
لاختيار الغير فيه مدخل وهذا مسلك الجبر والقدر فقال الجبر به فعل العبد مخلوق
الله تعالى لا اختيار للعبد فيه والمراد به اي بفعل العبد هنا الهيئة الموجودة
الحاصلة بالمصدر لا الايقاع اعلم ان الفعل قد يطلق على الهيئة الموجودة كالكون
المتمكن واقعا في اجزاء المسافة وهو الحاصل بالمصدر وقد يطلق على نفس المصدر اي ايقاع
تلك الهيئة والمراد هنا المعنى الاول فالخلاف واقع في ان خلق الله او ايقاع العبد
لان شيئا من علته الموجبة ان كان اختياره فهو ان كان اختياريا تسلسل او انتهى الى اضطراري
وان كان اضطراريا صح المطلوب ولقوله تعالى خالق كل شيء وامثاله كقوله تعالى وخلق
كل شيء وهو بكل شيء عليم وقوله عليه السلام جف القلم بما هو كائن فانه دال على ان لا اختيار
للعبد اصلا فيكون واقعا بخلق الله تعالى وبظائره من الاحاديث الدالة على
ان لا اختيار للعبد وان الكل بقدر الله وان شئت فطالع باب القدر من كتاب المصابيح

وجوابه قد مر ان الاختيار هو ترجح الطرف المعين ولس باختياري اي محتاج الى اختيار
اي ترجيح آخر بل يحتاج الى صفة الارادة وهي انه من شانه التخصيص والترجيح هذا
تعريف الارادة ومعناها ان الفاعل من شانه التخصيص بالخصوصيات وترجيح احد الطرفين
على الاخر وليس اضطراريا اي واجبا اي ليس الاختيار اضطراريا اي واجبا
بل المختار يرجح بلا وجوب كما مر ونحن نقول انه تعالى خالق كل شيء لكن بعضه بلا وسط
وبعضه بوسط ونقول ايضا بخلاف القلم اي بالقدر السابق بالاختياري وغيره
اي نحن قايلون بخلاف القلم اي بالقدر السابق بكلي قسمي المخلوقات ممنه قسم اختياري
اي لاختيار العبد فيه مدخل وقسم عري ذلك وهو ما ليس لاختياره فيه مدخل فالاول يقع
باختيار العبد والثاني بلا اختياره وقال القدرية وهم المعتزلة انه ما لم يخلق العبد بل خلقه
تعالى بل القدرة بخلقه وهي سلامة الاسباب والآلات وهي سابقة على الفعل لئلا يلزم تكليف
عبر القادر ثم ما بعدها من القصد والايجاد مفوض الى العبد لئلا يلزم الجبر فان العلم الوجداني
والتكليف وفائدة بعثة الانبياء ينفيه اي ينفي الجبر اما العلم الوجداني فانه حاكم بالفرقة
بين الافعال الاختيارية وبين ما ليس كذلك كحركة النبض وحركة المرتعش واما التكليف فلانه
لو سلب الجبر وعدم اختيار العبد كان التكليف قبيحا فالتكليف ينافي الجبر وكذا فائدة بعثة
الانبياء تنفي الجبر ايضا وقالت اهل الحق لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
وهو مبني على ان القدرة مع الفعل وهي تصلح للضدين وقد توهم بعض الناس ان كل من
يقول بان القدرة مع الفعل وهو قائل بان القدرة لا تصلح للضدين وكل من يقول بان القدرة
سابقة على الفعل وهو قائل بانها تصلح للضدين لكن هذا غلط بل المنقول عن ابي حنيفة رحمه الله
انها مقارنة ومع ذلك تصلح للضدين ففسر القدرة بقوله وهي جملة ما يمكن به العبد من الفعل
اذا انضم اليها اختياره اي معناه ان المجموع المركب مما يمكن به الفاعل من الفعل مع اختيار
الفاعل اي ترجيح الطرف المعين عليه الهيئة الحاصلة بالمصدر مما يمكن به الفاعل هو القدرة الحنفية

هي مقارنه للفعل اذا وجد الفعل لكن يصح للضدين اى لا يجب معها الفعل فان المختار يفعل بالوجود
فتخلف الفعل معها ممكن . وانما كانت معه اى مع الفعل لان السابقه لا تبقى لكونها ناشئه
من الحيوة والصحة وظهور تحلل البدن اذ الكل في زمان له امتداد ما ولم يصل بدل ما يتحلل
بدل على تحلله في كل آن قليلا قليلا لاستلام وصول البدل ودفع مساويا او اقل او اكثر . اما المساواة
فكما في سن الوقوف واما الاقل فكما في سن الشيخوخه واما الاكثر فكما في سن النمو وايضا في الحال
التي لا سمن البدن ولا هزال يكون البدل مساويا لما يتحلل وفي حال الهزال يكون اقل وفي حال السمن
يكون اكثر . فالبدن في كل حال عما كان قبله فالعرض الناشئ منه اى القدره يكون كذلك
اى يكون في كل آن عما كان قبله وقد سبق ان كل موجود لا مدخل لاختيار العبد فيه موجود
بايجاده قصدا فالقدرة المقارنه تكون كذلك اى يكون موجوده بايجاده تعالى فالحاصل ان
الفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التي خلقها الله تعالى مقارنه للفعل اما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله
تعالى لم يخلق القدرة الحسيه بل يمكن ان يكون خلقها ومع ذلك لم يفعل العبد . واما الروم تكليف
غير القادر . انما قال هذا لانه لما ثبت ان القدرة مع الفعل وهي موجودة بايجاده تعالى
والتكليف سابق على الفعل فلزم تكليف غير القادر . فالاشعري يلتزمه ويقول ان الله تعالى
يعاقب على الترك مع عدم القدرة ولا يقبح هذا منه وانا نحن فلا نلتزمه بل نقول لما لم يمكن
جعل الحسيه مناطا للتكليف اذ لا شعور لآبهى الا عند الفعل جعل مظنتها وهي السابقة
مناطا على وجه يفيد اى لما لم يمكن جعل القدرة الحسيه المقارنه مناطا للتكليف جعلت
مظنتها مناطا للتكليف وهي سلامة الاسباب والآلات فانها امر ظاهر والقدرة الحسيه
امر ظاهر خفي فجعل الامر الظاهر الذي هو مظنة الامر الخفي قائما مقامه على وجه يفيد
اى لما لم يمكن جعل الحسيه مناطا مشتملا على فائدة التكليف جعل السابقه مناطا فان جعل
السابقه مناطا مشتمل على فائدة التكليف اذ يمكن للمكلف ان يسعى الى الاتيان بالمامور به
وورد الاشكال على جعل السابقه مناطا وهو انه يلزم العقاب على الترك بدون القدرة فاجاب بقوله

ولا يلزم العقاب على الترك بدون القدرة وذلك بان الحسيه تصلح للضدين كما هو المنقول
عن ابي حنيفه خلافا للاشعري اذ لا يجب بها الفعل بدون الاحسار اى بدون مرجح الطرف المعين
واذا تعلق التكليف بالسابقه فان خلق الله الحسيه فاوقع العبد الفعل ثاب وان لم يوقع يستحق
العقاب وان لم يخلقها لا يصدر الفعل فالعبد ان لم يقصد اصلا يستحق ايضا اى العقاب
لاحساره الترك وان قصد لكن لم يصدر بعدم الحسيه فالمرجو ان لا يعاقب . يعلم من
هذا ان استحقاق العقاب انما هو على تقدير ان الله تعالى يخلق القدرة الحسيه ومع ذلك لا يوقع
العبد الفعل او لم يقصد الفعل اصلا يعلم انه لا يلزم على مذهبنا العقاب على الترك مع عدم القدرة
فان قلت العقاب على الترك لازم في الايمان بدون الحسيه . اعلم انه يرد على هذه الردبات
اشكالان الاول ان هذا الذي ذكرت انما يمكن في افعال الجوارح لا في الايمان اذ في افعال الجوارح
القدرة الحسيه زائدة على سلامة الاسباب والآلات التي هي مناط التكليف فيمكن ان يقال بعد
سلامة الاسباب والآلات ان خلق الله تعالى القدرة الحسيه والفاعل لم يوقع الفعل يعاقب
بالترك لكن هذا لا يمكن في الايمان فان القدرة الحسيه عرض زائد على ما هو مناط التكليف
واذا كانت القدره مع الفعل وعند عدم الفعل لا قدرة ومع ذلك يعاقب بالترك يلزم العقاب
على الترك بدون القدرة الحسيه والثاني ان الله تعالى ان لم يخلق القدرة الحسية فقصد العبد
لكن لم يصدر الفعل لعدم القدرة الحسيه نرجو ان لا يعاقب هذا لا يمكن في الايمان اذ في الايمان
اذا لم تصدر الفعل لا نرجي عدم العقاب فاجاب بقوله م قلت لام اما من علم التحدي والمعجزة
فالحسيه على تصديق النبي فيما اتى به ثابتة وامثال الشاهو ونحوه فلا يعاقب الا على ترك تصديق
ما دل عليه صريح العقل كوجود الصانع . هذا جواب الاشكال الاول اما جواب الاشكال الثاني
هو قوله م واذا قصد التصديق حصل الايمان بخلاف افعال الجوارح اذ لا يلزم من قصدها
وجودها . يعني ان في الايمان لا تصور ان يقصد التصديق قصدا جازما ولا يحصل التصديق
لان ذلك القصد الاختياري هو نفس التصديق لكن في افعال الجوارح يمكن القصد الجازم بدون

فعل الجوارح فلم يرد الاشكال الثاني واذا عرف هذا فما بعد السلامة السابقة لم نفوض الى العبد لان القدرة المقارنة بالحادث تعالى لكن عندنا الاعلى وجه تحت به الاثر بدون ايقاع العبد كما هو اي ايقاع العبد ليس ايجادا اذ ليس تمام العلة القريبة خلافا للمعتزلة اذ العلة القريبة ايقاع العبد مع القدرة التي خلقها الله تعالى مقارنة لوجود الاثر والايقاع مباشرة السبب لكن ايصاله الى الاثر ليس وسعه بل بخلق الله تعالى القدرة المقارنة فالاثر مخلوق لله تعالى بمعنى ان جميع ما توقف عليه من الموجودات مخلوق بلا مدخل للعبد بشئ اصلا لا وجودا ولا معدوما سمي ايقاعا اي ترجيح جانب الوجود وهو من العبد مع ذلك هو مستند الى وجود اراد خلقها الله تعالى لكن لا على سبيل الايجاب فالاثر مخلوق الله تعالى بهذا المعنى ومع ذلك يكتسب العبد اي بمباشرته السبب كما عرفت فالخلق فعل موجد به الاثر في محل غير الفاعل مع صحة انفراده والكسب اي العامل بالوصول الى الاثر مع العلم التام بجميع ذلك والكسب فعل له مدخل في وجود الاثر في محل هو الفاعل بالصحة انفراده به وبلا علم كما ذكر اي بلا علم تام بجميع ذلك فيكون مقدورا لله تعالى قدرة الايجاد والعبد قدرة اتصاف والثواب والعقاب مرتبان على هذا اذ العادة جرت بخلقه القدرة المقارنة عقب اختيار العبد الاتصاف فظهر ان الوسط بين الجبر والقدر مبني على ان القدرة مع الفعل مع انها تصلح للضدين والاشعري لما قال بالقدرة مع الفعل لكن بحيث يجب بها الاثر وانها لا تصلح للضدين فوقع في الجبر والمعتزلي لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها مفوض الى العبد فوقعوا في التفويض هذا غاية السعي في هذه المسئلة ولم يبلغ كلام الاولين والآخرين الى هذه الغاية وان لم نصل فمبالغ كنبهم ومما سبق تبين ضعف ما توهم ان القدرة التي مع الفعل لا تصلح للضدين والسابقة تصلح ثم القول بالتوسط مع سقمها وهم اذ هو قول المعتزلة بعينه لان حاصله ان ما بعد السابقة مفوض الى العبد لكن مع ذلك مخلوق الله تعالى باعتبار استناده اليه لتوقفه على مخلوقاته اعلم ان بعض من صنف في الكلام لما توهموا ان القدرة التي يخلقها الله مع الفعل لا تصلح للضدين فموهموا ان القول به قول بالجبر المحض ففروا عنه وقالوا

بالقدرة السابقة ومع ذلك حاولوا ان يخارجوا التوسط بين الجبر والقدر فباءوا بما نقل عن اكابر السلف ان الامر لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين فقالوا بالتوسط بهذا الطريق وهو ان القدرة السابقة مخلوقة لله تعالى وصح استناده الى الله تعالى ولم يعلموا ان هذا هو مذهب القدرية بعينه لانه يصير ما بعد القدرة السابقة مفوضا الى العبد لعدم المقارنة مخلوقة لله تعالى فصير الخلاف لفظيا اي الخلاف بين القائلين بالتوسط وبين القدرية يصير لفظيا وهو ان بعض القدرية يسلمون بان افعال العباد مخلوقة لهم واهل التوسط يقولون مخلوقة لله وكسب العبد باعتبار ان القدرة السابقة خلق الله تعالى ولم يقع الخلاف في المعنى لان القدرية قالوا بالضرورة ان السابقة مخلوقة لله تعالى ولا شكوا ان الفعل مخلوق لله تعالى بهذا المعنى لا مع خلق القدرة المقارنة وليس كذلك بل هناك معترك الآراء ومحل تصادم الاهواء والحمد لمن بلغ الصواب وهدى الحكمة وفصل الخطاب فروع المولدات مخلوقة لله تعالى كالالم والموت والانكسار عقيب الضرب والحل والكسر لما مر ان الوصول الى الاثر ليس في وسعنا ان الهدى والاضلال خلق الاهتداء والضلال لا بيان الطريق كما هو عند المعتزلة ويجب ان يعلم ان الايمان هو مخلوق عندنا والاهتداء مخلوق وهذا في غاية الرقة وذلك ان الايمان هو التصديق اي الحكم بالصدق وهو اتقاع نسبة الصدق الى النبي عليه السلام بالاختيار والاهتداء هو الجاد المحاصلة بالتصديق

مطلب الايمان والتصديق

وذلك مصدر وهذه الهيئة الحاصلة فيكون بخلقه تعالى لان القدرة المقارنة بخلقه تعالى ثم اتقاع العبد اي التصديق مستند الى مخلوقات لا اختيار للعبد فيها اي التصديق فيها فعل اختياري لكنه مستند الى مخلوقات لا اختيار لها كالعقل ونحوه لكل عاقل على سبيل الايجاب كما عرفت ولا يقال انها اي الضلالة قبيحة وخلق القبيح قبيح لان خلقه لمصلحة غير قبيح بل الانصاف به قبيح وقد ذكرنا في كلام مشايخنا مصالح كثيرة في خلق الكفر والمعاصي منها ان يستدل على كمال قدرته حيث قدر على خلق المتضادين وايجاد المتقابلين ومنها ان بخلق الافعال الحسنة والقبيحة يتبين انه يفعل ما يفعل لا لحاجة ولا لجلب نفع

او دفع ضرر ومنها ان بذلك ظهر انه غني عن خلقه عزيز بذاته لا يتعزز بكثرة اوليائه ولا يضر بتوقر اعدائه هذا ما ذكروه وسياتي ايضا في اخر هذا التعديل حكم اخر في خلق النفوس الخيرة والشريرة وفي خلق الخير والشر من الافعال الاختيارية للكائنات حتى الكفر والمعاصي سواء اريد بها المصدر او الحاصل به بارادة الله تعالى وتقديره اي تخصيص هو سمة الارادة

وقد مر ان الارادة صفة بها تخصص الاشياء بخصوصياتها فالمقدر هو التخصيص الذي هو سمة تلك الصفة لان القدرة المقارنة لخلقه تعالى فهي بتقديره وكذا ايصاله الى الاثر وجوده بتقديره مع تمام اجزاء علته ومنها اختيار العبد فهو بتقديره

اراد ان يثبت ان الافعال الاختيارية سواء اريد بها المصدر او الحاصل بالمصدر بارادة الله تعالى وتقديره لان القدرة المقارنة للفعل بخلق الله تعالى فيكون بتقديره اذ الحلق بمعنى سبق المقدر والمقدر اي التخصيص بمعنى صفة الارادة وهي ان من شانه التخصيص ويكون القدرة المقارنة مستندة الى ارادة الله تعالى وتقديره وكذلك الايصال الى الاثر بتقديره ايضا لما سبق ان الايصال الى الاثر ليس وسع العبد فيكون بتقدير الله تعالى وجود الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر فيكون بتقدير الله تعالى فيلزم منه ان يكون الاحسار وهو انقاع العبد تلك الهيئة بتقدير الله تعالى ايضا لان وجود الاثر اذا كان بتقديره كان تمام علته بتقديره ومن تمام العلة الاختيار وهو المصدر بتقديره ايضا فيكون مستندا الى ارادته فالحاصل ان الله تعالى قدر ان يوجد الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة واختيار العبد تم ورد عليه اشكال وهو ان الاختيار لما كان بتقدير الله تعالى يلزم الجبر فاجاب بقوله لكن بتقدير الاختيار اختيارا لا يوجب الجبر فانه تعالى قدر اي خصص وجود تلك الهيئة بان يكون باختيار العبد فهذا المعنى لا يوجب الجبر لان مقدر الشيء لا يوجب ضده وان علمه تعالى بوقوعه اختيارا اي لا يوجب الجبر لما يتقلب جهلا فان

الله تعالى يعلم الاشياء على ما هو واقع عليه فاذا علم انه يفعل باختياره وهذا المعنى ان اوجب الجبر سلك علمه جهلا وعند المعتزلة الكفر والمعاصي ليست بارادته لان ضدها حاصل ويكون مرادا فلنا لام اذ الطلب لا يقتضي التخصيص بالوجود وان عنوا بالارادة معنى اخر فالنزاع لفظي اي عينوا بالارادة صفة تخصص الموجودات بخصوصياتها بمعنى قولنا ان الكفر واقع بارادته ان الله خصص وجود فلان الكافر بانه يكون موجودا بصفة الكفر الاختياري فاذا طلب منه انه يؤمن باختياره وهذا الطلب لا يوجب تخصيص زيد بانه يوجد بصفة الايمان وان عنوا بالارادة معنى اخر كالمحبة او الرضا فالنزاع يكون لفظيا ولان الكفر عنده مرضي والمقدر مرضي واجب بان المقدر مرضي للمقدر فان التقدير فعل الله تعالى فيكون مرضيه ولام ان المقدر يجب ان يكون مرضيا لا يمكن ان يكون في تقدير ذلك القبيح حكمة بالغة كما مر وقد يراد بالمقدر تخصيص هو سمة الحكمة اي تخصيص الشيء بما ينبغي له سواء المقدر كما يراد به تخصص هو سمة الارادة وقد يراد به تخصص هو سمة الحكمة فالمقدر بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني من حيث المفهوم لكنهما متساويان في الوجود لان جميع ما هو مراد الله تعالى مشتمل على حكمة بالغة فكل شيء مقدر بالمعنيين يساويه القضاء وهو حكمه على الاشياء بما ينبغي له فهذا ساوى المقدر بالمعنى الاول او بما ينبغي لها هو هذا ساوى المقدر بالمعنى الثاني اي تخصص هو سمة الحكمة وقد يراد به اي بالقضاء الخلق وقد يراد به الحكم على الكلي وبالمقدر بالتفاصيل ومنها اي من صفات الافعال ان من شانه ان يعطي كل حي رزقه اي غذاءه الذي قدر انه يعيش به حلالا او حراما فالمعتزلة قال الله تعالى الا على الله رزقها وقال عليه السلام ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها بدل الاية والحديث على ان الحرام رزق لكن الحلال ومنها ان من شانه الاحياء والاماتة والآجال مقدره سقدره لا يزيد ولا ينقص قال تعالى

فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ولا يضر انه تعالى قدر ان زيدا
ان فعل كذا طال عمره والا لا لان الواقع احدهما معينا ويكون مقدورا بقدرين
استدلال وهو انه يمكن ان الله تعالى قدر ان زيدا ان اعطى الصدقة طال عمره وان لم
يعط نقص عمره ويجوز ان يزيد العمر او ينقص وآجاب بان الواقع لا يخلو عن احدهما
معينا فالمقدور عند الله ذلك الواقع ثم منهما اي من الصفات ما هي صفة الذات
والفعل معا كالحكمة فهي العلم بدقائق الامور مع كون الفاعل بحيث يفعل كما ينبغي ولا يقول
انها العلم بما لا يتعلق به العمل وبما يتعلق اعلم ان المتاخرين من الفلاسفة اطلقوا
الحكمة على العلم بحقائق الاشياء دون العمل وجعلوها على قسمين نظري اي ما لا يتعلق به
العمل وعملي اي ما يتعلق به العمل لكنا لا نقول كذلك بل لا بد من الاتقان في العمل فان الحكمة
مستفة من الاحكام فلا بد ان تكون افعاله مستفة محكمة قال الله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فالخير الكثير يخص بمن يعمل بعلمه وقال ولقد آتينا لقمان
الحكمة ان اشكر لله فسر الحكمة بالشكر فالشكر ان يستعمل كل ما آتاه الله في موضعه فشكر
اثناء العقل ان يستعمله في معرفة الله تعالى كما هو وشكر كل عضو ان يستعمله فيما خلق
له فالدين هو الفلسفة حكمة فهم الدين يحررون الكلام عن مواضعه فالمراد بعلم والاعمل
كما سمعت عن حكيم والدليل على حكمته الباغة صنائع العالم وعجائبه فصل الفعل
سمه الصفة التي اصنع زيد سريرا فالصفة ان من شانه فعل السرير ثم الفعل قد يراد به
الهيئة الحاصلة بالمصدر وهي الحركات المتوجهة السرير وهي امر موجود وقد يراد به
المصدر وهو اسماع تلك الهيئة وهو امر اضافي لا موجود ولا معدوم كما عرفت واما
فعله تعالى كايجاده زيدا فان هنا صفة قائمة كما عرفت من معنى التكوين ثم فعلا
وهو جعل زيد موجودا وقت كذا وهذا امر اضافي لا موجود ولا معدوم كما مر وليس
هنا امر موجود قائم بذاته تعالى حاصل بالمصدر لان حدوث الامور الحقيقية دائما ممتنع

ولا ناس بحدوث الاضافات والبعض احترزوا عن محليته للحوادث فقالوا فعل الخلق
قديم واثره حادث كحرج سرى بعد مدة فهذا ليس بحق لان القديم لا يزول بل يكون دائما
مصداق انه خلق زيدا وقت كذا دائما وانزل الله القرآن لبيان القدر دائما وهذا ليس
من كلام العقلاء بل الصنعة وهي ان من شانه كذا دائما ذلك دائمة مسلم قيل لابد
للفعل الاختياري من العلم والقدرة والارادة والقصد والايجاد ثم هو اي الفعل الاختياري
من الله تعالى يقتضي علما تفصيليا اذ الاجمالي مخلوط بالجهل واما من غيره فهو
اما اختياري محض كقصد الحركة فان القصد فعل القلب وهو اختياري محض
او مخلوط باضطراري كالحركة في حالة لا يمكن من تركها كالجائع كالاقدار الى
سبب بالعدو الشديد بحيث لا يقدر على الامساك ثم لا يشترط له القدرة ولا البواقي
ثم هذا الحكم اي وهو انه لابد للفعل الاختياري من الامور المذكورة ثم غير كلي اذ
لا يحتاج القصد والايجاد الى علم تفصيلي ثم الايجاد وان اقتضى القصد لا عكس اي
الايجاد ان اقتضى ان يكون مسبوقا بالقصد فالقصد لا يقتضي ان يكون مسبوقا بالايجاد
لانه ان اقتضى والمقدر ان الايجاد يقتضي ان يكون مسبوقا بالقصد فيلزم الدور او
التسلسل ثم فالقصد غير موجود لما مر ان القصد لا يقتضي الايجاد ثبت ان القصد
غير موجود اذ لو كان موجودا لاقتضى الايجاد ثم اعلم ان الارادة فسرت بالداعية قديم
اي اولوية في نفس الامر او في اعتقاد الفاعل وهذا غير صحيح لاشتراط الارادة دون
الداعية لان المختار قد يفعل ما هو مساو او مرجوح في نفس الامر وما ليس بأولى في
اعتقاده كالهارب والعطشان ولا يقال انا لا نتركه الحكم البديهي وهو ان الراجح بلا
مرجح محال بهذا المثال الذي لا دليل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم به هذا كلام
الامام نصير الدين الطوسي واجيب في المتن عنه بقوله ثم لانا لا نثبت به الرجحان
بلا مرجح فان الفاعل مرجح بل نثبت به ان لا احتياج للترجح الى كونه اولى في اعتقاده

والاولوية فى نفس الامر بلا اعتقاد الفاعل كيف تصير داعية الى الفعل الاختيارى فان
الفاعل قد يفعل ما تركه اولى فى نفس الامر فالمختار قد يفعل بالداعية وقد لا بل بنفس الارادة
اعلم ان المختار قد يفعل بالداعية والداعية قسمان بالاولوية اما فى نفس الامر او
فى اعتقاد الفعل وتلك الاولوية يمكن ان يكون مصلحة راجعة الى الفاعل كما فى افعال العباد
او الى غير الفاعل ويمكن ان يكون الداعية محبة اما لنفس الفعل او للاثر الحاصل من الفاعل
وقد يفعل لا لداعية بل بالارادة مسلة افعاله تعالى لا توصف بالقبح عند الاشعرى
وعندنا وعند المعتزلة توصف اى كل فعل يفعله الله تعالى لا توصف بالقبح عنده حتى لو
خلد الانبياء فى النار والكفار فى الجنة لا يقبح عنده وعندنا لو فعل لكان قبيحا فلا يفعله
الله تعالى وليس المراد انه تعالى يعلم قبح ذلك الفعل بالقبح فان الله تعالى
لا يفعل القبيح وقد ذكرنا ان الخلاف مبنى على الخلاف فى ان الحسن والقبح هل يشملان
عقلا ام لا بمعنى الملاءمة والمنافرة والكمال والنقصان بمعنى انفاقا اى الحسن بمعنى ملاءمة
الطبع والقبح بمعنى منافرة الطبع يكونان عقليين وكذا الحسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى
النقصان كما يعلم فانه حسن لانه كمال والجهل قبيح لانه نقصان ثبتتان بالعقل ايضا
وبمعنى كونه بحيث يحمد او يذم على فعله عاجلا وثاب او يعاقب آجلا هو المختلف فيه لنا فى
افعالنا انها اختيارية فلا توصف بهما وفى افعاله تعالى انها ان قبح تركه واجب فيكون امرا
وناهيا نفسه وهو محال ولا يمكن ان يكون العقل حاكما عليه اقول الحسن والقبح فى افعاله
بمعنى انه يثاب او يعاقب آجلا لا يراد انفاقا فالخلاف فى الحمد والذم آجلا اعلم انه قد ذكر
فى بعض الكتب ان الخلاف فى الحسن والقبح لشرح المعنيين الاولين بل الحسن والقبح بالمعنى
الاخير هو المختلف فيه تعالى فى المتن ان هذا لا يصح فى افعاله تعالى فان الحسن والقبح
بمعنى انه يثاب فاعله او يعاقب فاعله لا يمكن فى افعال الله تعالى بل المختلف فيه بمعنى الحمد
والذم عاجلا بمعنى كونهما بمعنى الكمال والنقصان عقليين انفاقا يوجب الاعتراف بمعنى الحمد

والذم لان كل ما هو كمال او نقصان عقلا يحمد او يذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار
هذا بعيد عن الحق ثم لا بد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها منا عقلا اذ
وجوب تصديق النبى عليه السلام وحرمة الكذب عليه لو كانا شرعيين لدار البيان وجوب
تصديق النبى ان كان موقوفا على الشرع يلزم الدور لان ثبوت الشرع موقوف على وجوب تصديق
النبى وحرمة الكذب ان كانا موقوفين على الشرع يلزم الدور ايضا لان ثبوت الشرع موقوف
على حرمة الكذب لان الشرع انما يثبت اذا علم ان الكذب حرام عليه وهو معصوم عن الكذب
فيكونان عقليين فيكون ذلك اى تصديق النبى حسنا عقلا وهذا اى
الكذب قبيحا عقلا لان كل ما هو واجب عقلا حسن عقلا وكل ما هو حرام عقلا قبيح
عقلا وكذا من الله تعالى اى لا بد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها
عقلا اذ لو جاز الكذب وخلف الوعد من الله تعالى لارتفع الشرائع ولانتفى الوثوق بما وعد يبقى
لما ذكر الخلاف بيننا وبين الاشعرى اراد ان يذكر الخلاف الذى بيننا وبين المعتزلة فقال
ثم الخلاف بيننا وبين المعتزلة ان العقل حاكم مطلق عندهم علينا وكذا عليه تعالى لانا لما
علمنا ان الكذب حرام لانعلمه من حيث انه تعالى حاكم به اذ لم نصل ذلك الينا بل نعلمه من حيث
ان العقل حكم به واستاع حكمه عما نسبه اوجب ان يكون الغير حاكما وهو العقل قلنا
قد سبق ان كل الاشياء بخلقه وكل الامور بقدره وكل الماهيات بجعله وهى اى الماهيات
لا تنفك عن صفات واحكام لجميعها من الله تعالى ولا اطلاع للعقل على كنهها فكيف
يحكم لا سيما عليه تعالى عما تقول الظالمون بل جعله الله تعالى العالم به بعض الاشياء
ولا نسلم انا علمنا حرمة الكذب عقلا من حيث انه حاكم بل ادركنا بالعقل انه تعالى حرمه
ثم تفرع على هذا اى على الخلاف بيننا وبين الاشعرى والمعتزلة فبدأ اولا بما ذكر الخلاف
بيننا وبين المعتزلة وهى انه لا يجب عليه تعالى شئ كالاصلح وغيره ثم مع ذلك
لا يليق من حكمته ورحمته ان يكون موصوفا بما قبحه كالسفه والعبث والكذب وخلف الوعد

والظلم وتكليف ما لا يطاق والبداء وعزل الانبياء واظهار المعجز على يد الكاذب الى غير
ذلك ... ويسمى هذه المسائل مسائل العدل والتجوير اى نسبة العدل اليه ونسبة الجور
اليه ثم شرع فى بيان ما هو الحق عندنا ومن الاشعرى فقال ... ويقع عليه ايضا ان افعاله تعالى
معللة بمصالح المخلوقات تنافى كونها لا لمصلحة لانه يكون عبثا ثم هو منزه عن ان
لان الحكمة ... له يعود اليه يعود الى المخلوقات قالوا عود المنفعة الى الغير ان كان منفعة فاستكمال بالغير
وان لم يكن لا يفعل قلنا لم هذا فانه اذا صح عندكم ان يفعل لا لمنفعة اصلا فاولى
ان يفعل اذا كان النفع لغيره لانه فكمال ذاته اقتضى ان يحتاج ما هو احسن واولى
من غيره الجواب ... يحتمل ان مراد من غير ان يحتج عليه ويحتمل ان مراد من غير الجواب بالذات
وقال فى الاشارات الشئ الذى يحسن ويلتفت به ان يحصل عنه شئ اخر ويكون حصوله
منه اليق من عدم حصوله ان فعله وقد حصل منه ما هو حسن وما هو احسن من غيره
وان لم يفعل لم يحصل منه الا ان فيها بان الصفات اعنى مصدر ما هو حسن ومصدر به ما هو
احسن بالغير حصلتا له من فعله وفعله غيره فهو مستكمل بالغير ... قال فى شرح الاشارات
ان قوما من المتكلمين يعللون افعال البارى جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون افضال الخير
الى الغير حسن فى نفسه وفعله اولى من تركه من اجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والصحيح ارادان عنه
ان هذا الحكم فى حق الله بمقتضى الاسناد بمقتضى الله وقد فرر كلام متن الاشارات بما اوردته فى متن
هذا الكتاب ... مطلوبه ان فعل الله تعالى لا يكون لغرض وقرر المحقق على هذا المطلوب انه ان
فعل الخير يحصل منه امران احدهما انه فعل الخير والاخر انه فعل ما هو احسن من غيره اى من تركه
وبها بان الصفتان حصلتا من فعله وفعل غيره فيكون مستكملا بالغير وهذا الكلام يدل على انه
لا يفعل الخير اصلا لاعلة انه لا يفعل لغرض ولهذا قال فى الملخص ... اقول هذه المحجة الداحضة
لا تتمشى مطلوبه بل تفيد انه تعالى لا يفعل الخير اذ لو فعل لكان صفة الكمال حاصلة له من فعله
... وهذا كلام ساقط غاية السقوط لانه تعالى فاعل الخير ولم يحصل من فعله صفة الكمال بل حصل

النعم من صفة الكمال ... اعلم ان سعة رحمة الله تعالى كل شئ اقتضت ان يخلق الكائنات على مراتب
شتى فخلق ذوات كاملة هى اشرف ما فى حيز الامكان ... كالملائكة والنفوس القدسية ... فالقى
عليها خلع صفاته العليا من العلم والقدرة والاختيار وخلع صفات يختص بالممكنات ...
كحصول الكمالات ... وقدر ان تكون كمالاتهم بطريقتين كسب وغير كسب توسيعا للخير على وجه
لا ينسون ما كانوا عليه من العدم ويشكرون ما اعطاهم الله من النعم ويخافون زوالها فخلق
من دونهم الى اسفل مراتب الامكان وخلق الخير والشر والنفوس الخيرة والشريرة لعود اهل
الخير بخالقه من شر ما خلق ويحافوا مساس الشر اذ لولا الخير والشر لم يحتو الرجاء والخوف
ولولا الرجاء والخوف لما تبين العبودية والربوبية ولولا الضرر لما عرف النفع ثم فى مراتب
الممكنات مناقص لا مندوحة عنها ... اى لا سعة كما ترى فى الانسان من احتياجه الى الافعال
الحسيسة كالكنس واماطة القاذورات ... لا يليق بالذوات الكاملة الاشتغال بها فلا بد من خلق
كائنات فى مدرجة الهوان يشتغلن بها ... اما من الانسان واما من غيره كالدواب ونحوه ...
هذا بمقتضى كونه رب الناس ثم كونه ملك الناس اقتضى ان يجزى اهل الخير والشر فعد دار الجزاء كما
سمعت لئلا تختل مملكته ثم كونه اله الناس بمقتضى ان يحيى ويميت ويخرب ما قد عمره ... اظهارا
لغناه ... ثم يعيد ما شاء اعادته وان يفعل ما شاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
هذا مباحث الذات والصفات وكونه رب العالمين وسعة رحمته عليهم ... المستفادة من
قوله تعالى الرحمن الرحيم ... وهو المقصد الاقصى من الكتاب اوردتها ممسكا بالعروة الوثقى من
التوسيع عاجزا عن درك الادراك فانى بالتجر لحقيق ... الدرك بفتح الراء وسكونه القعر الاخر وفى
المثل التحر عن درك الادراك ادراك اى الاعتراف بالتحر عن التعمق هو الادراك ... فالآن شرع فى
تحصيل العالمين من الجواهر والاعراض فانه من تتمة الاغراض ... فان الغرض من هذا الكتاب
معرفة الذات والصفات ومن صفاته الخلق والخلق اعراضا فى لا تعرف معرفة تامة بتحصيله الا بمعرفة
تاصيل المخلوقات فيكون معرفتها من تتمة الاغراض ٥

تعـــــــدد بل ما حدثا في العالمين من الجواهر الممكن ان يقوم بنفسه فجوهر
غير وعرض هذا على طريقه المتكلمين وقيل الممكن الذي ان وجد في الاعيان كان لا في موضوع
اي في محل يقوم الحال جوهر وفيه عرض اي الممكن الذي ان وجد في الاعيان كان في موضوع عرض
هذا على طريقه الفلاسفة فالصوره ان وجدت عرض على ذلك جوهر على هذا اما قال ان وجدت
لان الصورة غير موجوده عند العالمين بالحرى الذي لا يجري فالصورة ان وجدت عرض على طريقه المتكلمين
لكونها قائمة بالغير وجوهر على طريقه الفلاسفة لانها موجودة لا في موضوع لانها ليست في محل يقوم الحال
بل هي مقومة للمحل وكذا الصورة الذهنيه للجواهر اي بمعنى ان وجدت كانت عرضا على الاول
لكونها قائمة بالغير وجوهرا على الثاني باعتبار انها لو وجدت خارج الذهن كانت لا في موضوع وقد ذكرنا
في بحث الصورة الذهنيه على هذا الكلام اعراضا وهو يلزم ان يكون السواد جوهرا فلا نعيد
وعند المتكلمين هو وضعي فقط اي الجوهر ليس الا وضعيا اي ما يسار اليه حسا ولم يثبت
عندهم سواه وهو اي الجوهر ان لم يقبل القسمه اصلا فجوهر فرد والا فجسم وعند المعتزله ان قبل
اي القسمه في جهة فقط وفي جهتين فسطح وفي ثلث فجسم والخلاف لفظي اي بين المتكلمين والمعتزلة
فعند المتكلمين الجسم يطلق على جوهرين فصاعدا وعند المعتزله لا والفلاسفه قالوا هو اما وضعي
وهو قابل للقسمة اي الى غير النهاية لانكارهم الجوهر الفرد فهو ان كان محلا وهو لي وحالا فصورة
او مركبا منهما فجسم واما الخط والسطح فموجودان عندهم لكنهما عرضان قائمان بالجسم وكذا الجسم التعليمي
وهو الطول والعرض والعمق عرض قائم بالجسم الطبيعي واما غير وضعي فان تعلق بالبدن تدبيرا
وتصرفا نفسا والا فعقل فصل اعلم ان الجسم دو اجزاء فهي اما بالفعل وهو اما متشابه فيسمى
الى ما لا تقبل القسمه خيفة الوهميه والفرضيه لكن بحث لو كانت في الخارج بطابقت اي لو كانت الاجزاء في
الخارج كانت القسمة الوهميه او الفرضيه مطابقه لما في الخارج وليس المراد الوهميه الغير المطابقة كما سيأتي
في قسمة الزمان الحاضر وذا عند اصحابنا وانما قدرت بالمطابقة لان المحلول هذا لا ما زعم صاحب
الاشارات فانه قال ان الفاعلين بالحرى مشتونه بحث لا تقبل القسمة الوهميه والفرضيه اصلا

فقال

قال في المتن ان هذا النقل غير صحيح لان احدا لم ينكر توهم المحالات وفرضها ولو كان كما زعم
لاسمع عن البرهان اي لو كان الخلاف بين القائلين بالجزء وبين الفلاسفة في القسمة الوهميه اشكل
مذهب الفلاسفه عن البرهان بل يكفي ان يقال ان الوهم والعرض لا سهمان الى حد معين لان توهم المحال
وفرضه واقع ومع ذا كر معلوم بداهة العقل ودعوى ان الجسم غير السار وبدا قلت اي الى
البرهان المشهور للفلاسفه المبني على المقدمة المشتمل على دعوى ان الجسم غير السار فان ما ما متر احد
الطرفين غير ما ما من الاخر وهذه الدعوى يدل على انهم لم يدعوا القسمة الوهميه بل يدعون انه دو اجزاء
في الخارج ثم عطف على قوله متشابهة فقوله اي غير متشابهه وذا عند النظام واما بالقوه
متشابهه وذا عند السهرستاني او غير متشابهه وذا عند جمهور الفلاسفه لنا وجوه الاول ان
الزمان الحاضر غير منقسم والا فبعضه ماض وبعضه مستقبل وكذا الحركه فكذا المسافه
فان انقسام الحركه والمسافه يستلزم زمان اي كلما كانت المسافه منقسمة كانت الحركه منقسمة
وكلما كانت الحركه منقسمة كانت المسافه منقسمة وهما يوجبان انقسام الزمان اي
كلما كانت المسافه والحركه منقسمتين كان الزمان منقسما وعدم انقسام هذا اي الزمان
يوجب عدم انقسامهما اي الحركه والمسافة يحكم عكس النقيض وهو قولنا كلما
لم يكن الزمان منقسما لا يكون الحركه والمسافه منقسمتين لكن الزمان الحاضر غير منقسم فيلزم
عدم انقسام المسافه وهو المطلوب ولا يلزم من انقسام هذا انقسامهما ولا من عدم
انقسامهما عدم انقسام هذا عندنا لجواز تخلل السكنات اعلم ان البرهان قد تم وقوله
ولا يلزم الى آخره لا احتياج للبرهان الى هذا الكلام وانما ذكرتهما للفائدة فان فيه خلاف
الفلاسفه فان انقسام الزمان يوجب انقسام الحركه والمسافه عندهم حتى يوجب عدم انقسام
الحركه والمسافه عدم انقسام الزمان بحكم عكس النقيض وهذا بناء على ان الزمان عندهم
ليس مركبا من آنات متتالية والحركه القطعيه ليست بتخلل السكنات فاذا كان الزمان
منقسما كانت الحركه والمسافه منقسمتين ضرورة وعندنا لما كان الزمان الحاضر غير منقسم ثبت الآن

يكون الزمان منقسما من آنات متتالية وبت من هذا الجزء الذى لا يتجزى ويمكن ان يقع الحركة
من جزء الى جزء فى عشر ازمنة بان يكون الجسم ساكنا فى احد الجزئين فى الازمنة الثلثة الاولى
من اقسام الزمان انقسامها ولا من عدم انقسامها عدم انقسام الزمان قيل ان اريد الوهمية
لا يلزم كون بعضه ماضيا او الفكية لا يلزم من نفيها الجزء اى ان اريد تقول كم ان الزمان
الحاضر لا ينقسم القسمة الوهمية ولا نم انه يلزم من القسمة الوهمية ان يصير البعض ماضيا
والبعض مستقبلا وان اريد القسمة الفكية لا يلزم من نفيها الجزء فلنا يراد الوهمية
المطابقة فان توهم بحيث يجتمع اجزاؤه لا يكون توهم قسمة ما هو غير قار الذات وبحيث لا يجتمع
يلزم ما ذكر ولا يكون توهم قسمة الحاضر لما توهم القسمة بحيث لا يجتمع اجزاؤه يلزم ان يصير
ماضيا وبعضه مستقبلا ولا يكون توهم قسمة الزمان الحاضر سوهم قسمة الزمان الحاضر
سلمنا ان الزمان الحاضر لا يمكن قسمته قسمة مطابقة لما هو عليه فى نفس الامر وان توهم
قسمته كان توهم امر محال فكذا المسافة لا يكون لها جزء وان توهم لها جزء كان من توهم
المحالات ثم ذكر برهانا آخر على وجود الزمان الذى لا ينقسم وهو قوله وايضا الجسم المرمى
الى عوف اذا بلغ غاية ثم رجع ففى زمان كونه فى الغاية لا يكون القسر غالبا على الطبع فهو اما
مغلوب فلا يقف عند الغاية او مساو له فزمان المساواة لو انقسم لكان اثر القسرة فى المتاخر
اقل لان اثر القسر يضعف ابدا وهو فى كل زمان اقل مما كان فى الزمان السابق فلا ساوى
فى القسمين لكن فرض ذلك الزمان زمان المساواة هف ثم الحركة موجودة وما فى الماضى
والمستقبل غير موجودة فالموجود فى الحال ولا ينقسم هى لما مر وقال فى التجريد لانا نعلم
فى الماضى غير موجودة مطلقا بل هى غير موجودة فى الحال اقول هذا اعتراف بزمان ثالث
وهو الحال ويلزم منه المطلوب وان قيل بل غير موجودة فى زمان سوى الماضى
اى لا نقال بل غير موجودة فى الحال لئلا يلزم الاعتراف بالحال بل نقال لانا نعلم ان ما فى الماضى
غير موجود مطلقا بل غير موجود فى غير الزمان الماضى ضعيف ايضا لان المراد انا نشاهد

الحركة الموجودة التى لم تعدم بعد وهى ليست بماضية ولا مستقبلة ثم نعين انها فى الحال
ثم وقد عورض بانها موجودة ولو وجد الجزء لم يكن كذا اذ الحركة عند كون المتحرك فى الجزء
الاول ولا فى الثانى لانها انتهت عنده فلا واسطة بينهما اى بين الجزئين ثم اقول لم يلزم من
وجود الجزء عدم الحركة بل منه مع انتهائها عند الثانى ثم فان الحركة لا بد لها من مسافة فلا نم ان
الابتداء من جزء مع الانقطاع فى الجزء الثانى يمكن ثم وذكر فى شرح الاشارات اى للامام نصير الدين
ان قسمة الحركة والزمان الى اللانهاية لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل
والحدود المشتركة من المقادير لا تكون اجزاء لها والا كان المنصف مثلا على موجودا مع غيره
لما هو حدوده بالنوع اقول ان عنى اى بقوله ان قسمة الحركة والزمان الى اللانهاية لا تصح
ثم نفى قسمة الكل على حدوداته عقلا وخارجا لان الحركة الموجودة فى الحال اما ان وجد بعد منقضى
اولم يعدم بعد اولم يوجد لكن سوجد الزمان الذى فيه الحركة اما زمان الاولى او الثانية
او الثالثة وان عنى نفى قسمة الكل على الاجزاء خارجا فمع ان الحركة فى الخارج ليست الا فى
الحال وما فى الماضى بمعناه كانه موجودة فى الحال فعدمت ثم فان زمان الماضى كان حالا
فعدمت ثم وما فى المستقبل بمعناه ليست بموجودة لكن سوجد فى حال لا نم انها منقسمة
على الماضى والمستقبل دون الحال لان الموجود لا ينقسم على المعدومين فليس الحال كالحدود المشتركة
من المقادير ثم هو اى مصنف شرح الاشارات ثم ونفى الحال والسلث حيث يثبتان
اى اراد نفى الحال ونفى القسمة على وجه السلث لكن يلزم كلامه ثبوت الحال والقسمة على وجه
السلث ثم اذ فعلها اى الحال ثم حد مشترك موجود لا يكون جزءا للماضى ولا للمستقبل
ولا شك انها زمان والزمان الذى هذا شانه هو الحال اى الزمان الذى لا يكون جزءا للماضى ولا
للمستقبل هو الحال فان قلت الحركة موجودة لا نم انها موجودة فى زمان واحد بل موجودة
فى الازمنة بان يكون اجزاء الحركة فى اجزاء الزمان فالعقل انما ينزع من المجموع المنقضى الاجزاء
صورة فالمجموع ليس موجودا الا فى العقل اما فى الخارج فلا بل الموجود فى الخارج كون الجسم

وسط المسافه قلت هذا لا يضر فان كون الشئ في مكان في زمان شرط كونه قبل ذلك
الزمان وبعده في مكان اخر امر موجود في الخارج مشاهد وذلك الموجود المشاهد الذي
لم يعدم لنا في الماضي ولا في المستقبل وهو في الحال ش اذ لا في جسم مضلع جسما اخر انما
فرض الجسم مضلعا احترازا عن الكرة فان البرهان لا يملاقاه الكرة سماتي
من ذكر ملاقي مثلها اي الاجزاء الظاهرة من هذا فورد على هذا انا لا نم تلاقي اجزاء الجسم بل تلاقي السطوح
وهي اعراض فاجاب بقوله اذ لا يمكن ملاقي عرض صلب بشئ من الجسم فان عاند احد بفرضه
السكين او وضع النار على عضوه وقول لم يمس شئ من الجسم بل عرض فلسمها سطحا اي
نسمي الاجزاء الظاهرة سطحا ثم الاجزاء الملاقيه لا نسمي عمقا اي الاجزاء الظاهرة من هذا
الجسم التي لاقت الاجزاء الظاهرة من الجسم الاخر لا نسمي عمقا والا فالقسم الخارجي لا يكون حاجبا
للداخلي اي لو انقسمت الاجزاء الملاقية في جهة العمق ينقسم قسمين احدهما خارجي والاخر داخلي
وكل منهما مماس للاجزاء الاخر لان الاجزاء الملاقيه لاجزاء الاخر متساوية في جهة العمق وكل من القسمين
اي الداخلي والخارجي يكون مماسا للاجزاء الاخر ولا يكون الخارجي حاجبا للداخلي عن التماس
صد داخل الاجزاء وهو محال صـ ان الاجزاء الملاقيه غير منقسمه في جهة العمق ثم هذا
السطح الملاقي سمي الى اجزاء مشتركه بينه وبين سطح اخر نسميها خطا اي الاجزاء الظاهره
الملاقيه فقسمناها سطحا فهذا السطح سمي الى اجزاء مشتركه بين هذا السطح وبين سطح اخر لانا فرضنا
هذا الجسم جسما مضلعا كالمربع مثلا فلا قد جسما اخر بسطوحه وهذا السطح سمي الى اجزاء مشتركه
بينه وبين سطح آخر ونسميها خطا وانما قال ونسميها لانهم يطلقون الخط على العرض
فنحن نسمي اجزاء الجسم خطا ولا عرض له والا كان سطحا محاذيا لسطحين متحاذيين وهو محال
اي الخط المشترك بين السطحين المتحاذيين لو كان له عرض كان سطحا وهذا الخط محاذ للسطحين
المتحاذيين فلو كان سطحا لكان السطح الواحد محاذيا للسطحين المتحاذيين وهو محال ثم نقول
اي الخط المذكور الى جزء مشترك بينه وبين خط اخر لا طول له والا كان خطا محاذيا

لخطين متحاذيين وهو محال ش اي لو كان الفصل المشترك بين الخطين خطا وهو محاذ للخطين كان
الخط الواحد محاذيا للخطين المتحاذيين وهو محال فثبت ان للجسم جزءا لا جزء له سميه نقطه
فظهر القول بانها عرض غير منقسم حال في المنقسم وهو الخط او نحوه اذ لا بد من جوهر متحيز ذي قراع متوهم
غير منقسم يشار اليه حسا هو الطرف او الوسط او نحوهما ش فان النقطة التي هي طرف الخط او وسط السطح
كالمركز مثلا ان كانت عرضا لا بد ان يكون حالا في جوهر موجود لكل الجوهر متحيز اي واقع في فراغ متوهم هو الحيز
فذكر الحيز يجب ان لا يكون منقسما والا لا يكون طرفا للبعد فاذا لم يكن منقسما فالجوهر الذي فيه لا يكون
منقسما م وايضا الحلول هو الاختصاص المصحح للنعت اي محل ما اشتق منه هو هو المراد
بالاختصاص المصحح للنعت ان يستحق من ذلك الحال ما الحال هو هو على ذلك المحل كالسواد مثلا
يستحق منه الاسود محمل على المحل م ولا يكفي ان يحمل بقولنا ذو حال ش انما قال ذلك لانه قد
يتوهم ان المراد الحمل بقولنا هنا يصدق ان يقال الخط ذو نقطة م والخط لا يتعلق بالنقطة
وكذا الجسم بالسطح وايضا يجب ان يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر وليس الاشارة الى
الجسم اشارة الى الطرف وايضا الكون في الموضوع قد يكون الشئ شاغلا مكانه كالحجر
منه فان قلت هذه الحدود انما تلزم محدودا انتهى من حيث التناهي ش هذا الكلام من شرح
الاشارات للامام نصير الدين اراد بالحدود النقطه والخط والسطح فانها تلزم محدودا انتهى من حيث
ان المحدودات سميت بها م وهو اي التناهي موجود بعد التحصيل لا يكون اجزاء لها وايضا
الجسم متصور بلا تصور التناهي ش والشئ لا يتصور بدون الجزء وهذه الاشياء من حيث التناهي لا تكون
جزءا فاجاب في المتن بقوله م قلت لا سلم ان الاجزاء التي ليس بعدها اجزاء اخر اجزاء خارجة
ولا مدخل لهذا القيد م وهو قولنا التي ليس بعدها اجزاء اخر م في الخزه خارجا وصورة شئ بدون
شئ لا سفي حريته اذ الشئ قد يتصور اجمالا لا كمركز الكرة لا ينقسم ش لان المركز هو الوسط فلو انقسم
بعض الاجزاء لا يكون وسطا م وهو اما الحيز او المحيز او الحال فيه ش العرض العام بالمتحيز
م ويلزم من قسمة كل منها قسمة الاخرين كما عرفت ش فاذا لم يكن احدهما منقسما لا يكون شئ منهما

منقسما ثم المحور لا يتحرك المحور هو الخط الواصل من قطب المار على المركز
ولم يتحاذيا للمركز لان المحوران تحرك لا تدان تحرك عن الصوب الذى تتحرك الكرة فلا يبقى
النقطة التى كانت ملاقية للمركز ملاقية له ولا يمكن ان يلاقى بنقطة اخرى من المحور المركز لانه ليس
الا الوسط وهو لا يكون الا نقطة تعينها واذا لم يكن ثمة من نقط المحور ملاقيا للمركز لا يكون
بقية اجزائه محاذية لها له فلا عرض له اذ كل ذى عرض يتحرك منه فجزء منه وهو ما على
سطح الكرة لا جزء له وهو الفطب ح الكرة اذا الاقت سطحا مستويا فالمبتدئ على قدر الحرز حزان
لان وضع الحرزين لا يختلف فى الخط المستقيم والمنحنى اما وضع الثالث بالنسبة الى الاول
يختلف اى على تقدير وجود الحرز موضع الملاقى يكون حرزين لان السطح المستوى يكون
عليه الخط المستقيم وسطح الكرة يكون عليه الخط المنحنى والخط المستقيم على تقدير وجود الحرز
مركب من اجزاء موضوعة على الاستقامة والخط المنحنى مركب من اجزاء موضوعة على هيئة الانحناء
فاذا وضع جزء على حذ جزء وضع احدهما بالنسبة الى الاخر غير مختلف فى الخط المستقيم وفى
الخط المنحنى لكن وضع الثالث بالنسبة الى الاول يختلف فى الخط المستقيم بوضع الثالث
محاذيا الاولين وفى المنحنى يحاذى الثالث احدهما دون الاخر فالحرزان من الخط المنحنى
الذى فى الكرة ملاقى حرزين من الخط المستقيم الذى فى السطح المستوى لعدم اختلاف الوضع فى
الحرزين وعلى تقدير عدمه اى عدم الحرز الذى لا يتحزأ ينقسم اى الملتقى الى
غير النهاية فيخرج من المركز الى وسط الملتقى وطرفه خطان فان استويا فوتر الزاوية القائمة
تتساوى الضلعان وان لم يستويا فخطان من المركز الى المحيط غير متساويين والكل محال فان محل
الملاقى ان كان منقسما كان له وسط وطرفان فيخرج خطا من المركز الى الوسط محل الملاقى
وهو خط آ ب فيكون قائما على السطح المستوى فيحدث زاويتان قائمتان ويخرج خطا اخر
من المركز الى احد الطرفين وهو خط آ ح فهو وتر الزاوية القائمة
فان كان الخطان متساويين يلزم ان يكون وتر الزاوية القائمة

مساويا لاحد الضلعين لكنه اعظم وان لم يكونا متساويين وكل واحد من الخطوط اخرج من المركز
الى المحيط يلزم عدم تساوى الخطين الخارجين من المركز الى المحيط وهو محال فيلزم عدم انقسام
محل الملاقى واجاب البعض بمنع وجود الكرة والسطح المستوى فقال فى المتن ومنع الكرة
والسطح المستوى بعنت فان الشكل الطبعى عندهم الشكل ط والبعد الابعد والاوسط
والاقرب وموضع الوقوف غير منقسم والا خرج منه خطوط من مركز العالم الى ذلك الموضع فان تساوت
يلزم تساوى بلنة خطوط مخرجة من غير مركز الدائرة الى محيطها وان اختلفت لم يكن المفروض
ما فرض ب البعد الابعد من الخارج المركز وسمى الاوج هو البعد بنقطة على محدب الخارج المركز
عن مركز العالم كنقطة آ والبعد الاقرب

من الخارج ويسمى الحضيض هو اقرب نقطه على مقعر الخارج من مركز العالم كنقطة ت والبعد
الاوسط من الخارج المركز بعطه على محدبه اذا اخرج اليها خطان احدهما من مركز العالم كنقطة
والاخر من مركز الخارج كان الخطان متساويين كنقطه ج وكذا نقطه د والبعد الابعد

من التدوير يسمى الزروة كنقطه ط والبعد الاقرب منه يسمى الحضيض والبعد الاوسط من الخارج
منه نقطه اهلى بحيطه اذا اخرج خط من مركز العالم الى محيط ولا يقع في داخل التدوير
كنقطه س وكذا نقطة م واما موضع الوقوف من التدوير فاعلم ان التدوير اذا
فرض متحركا بحيث تكون حركة اعلاه موافقه للجهة التي يتحرك اليها حامل التدوير تكون حركة
اسفله على خلاف تلك الجهة وفرضنا سطقه التدوير ونصف قطره الحامل والتدوير يتحرك
كل يوم ثلثمائة درجات والحامل درجة واحدة فاذا كان الكوكب في اعلى التدوير يرى مستقيما
واذا كان في اسفل التدوير عند الحضيض يرى راجعا لان درجتين من التدوير اذا كان الكوكب
في الحضيض يرى عند مركز العالم بمقدار درجة من الحامل فبقي درجة زائدة على حركة الحامل
الى خلاف جهته فيرى راجعا بقدر درجة لكن في غير الحضيض يرى حركته اقل من ثلثمائة درجات
لان قوس الحركة يصير على الوراب حتى اذا وصل الى البعد الاوسط لا يرى حركة التدوير فالمرئي
حركة الحامل فقط اذا عرفت هذا فنقول في كل موضع يرى حركة التدوير المخالف في الجهة لحركة
الحامل اقل من درجتين يرى الكوكب مستقيما وفي كل موضع يرى درجتين يرى واقفا وفي كل موضع
يرى اكثر من درجتين يرى راجعا فموضع الوقوف يكون بسطين على جنبي الحضيض فيكون
للكوكب وقوفان احدهما قبل الرجعة والاخر بعدها فنقول كل واحد من المواضع المذكورة
غير منقسم اما الاوج فلانه لو كان منقسما لخرج منه خطوط من مركز العالم الى ذلك الموضع
فان تساوت الخطوط يلزم تساوي الخطوط الممتدة من غير مركز الدائرة الى محيطها لان الاوج
موضع من محدب الخارج المركز واذا فرض دائرة على محدب الخارج كان مركز الخارج
ومركز العالم ليس مركز تلك الدائرة واذا خرج منه خطوط الى محيط دائرة غير مركزها لا تكون
متساوية اصلا وان اختلفت هذه الخطوط فبعضها يكون اقصر وبعضها اطول فالموضع
الذي فرض بعدا ابعد لا يكون البعد الابعد بل منتهى الخط الاطول وهكذا يكون بعدا ابعد
وهكذا نقول في البعد الاقرب والاوسط من الخارج المركز وكذا في ذروة التدوير وحضيضه

اقل

والبعد من الاوسطين منه واما موضع الوقوف من التدوير فلانه لو انقسم فخرج منه الخطوط
فان تساوت يلزم تساوي الخطوط الخارجة من مركز العالم الى محيط التدوير وهو محال وان اختلفت
فبعد منتهى الخط الاقصر يرى حركة التدوير اكثر وعند منتهى الخط الاطول يرى اقل فاحد الموضعين
ان كان موضع الوقوف لا يكون الاخر موضع الوقوف فان قلت النقطة المذكورة ليست نقطا
معينة على محدب الفلك لان الفلك متحرك قلت المراد حيز النقط المذكورة وهو موضع ثابت غير
متحرك وكل جزء من اجزاء الفلك يصل الى ذلك الحيز فهو غير منقسم لا اذا تحرك نقطة او هي طرف
الخط عند ملتقى الخشبة والارض من نقطة ت الى ح من الارض مقدارا لا ينقسم لصغره
ان فان سماة الجزء قائلون بان العشرة الفلكية منتهى فالشيء يصير لصغره بحيث لا ينقسم بالفعل
ولنسمه ذرة ولولا الجزء لكان لها طرفان ووصول آ الى احد طرفيها قبل الوصول الى الاخر
فينقسم بالفعل هذا خلاف المفروض ش فانهم ذكروا ان من اسباب العشرة التعليمية اختلاف عرضين
وهو ان مماسة آ احدهما قبل مماسة الاخر لذلك الطرف طرفان فينقسم اليهما كما ذكروه وهكذا
الى غير النهاية ش فيلزم من نفي الجزء الاجزاء التعليمية الغير المتناهية وهو مذهب النظام
مع انهم قائلون بامتناعه ا اذا تحرك سطقه الروح مقدار ذرة فانا نفرض عند القطب
دائرة بهذا القدر فنقطه آ منها ينقل من ت الى ح من مقعر الفلك الاعظم ومسافة ما بينهما
مقدار نسبته الى الذرة كنسبتها الى فلك الروح فانقسم الذرة فنفعل به هكذا مع انها لا تنقسم
بالفعل لصغرها ش اي اذا تحرك فلك الروح بحركته المخصوصة به مقدارا لا ينقسم بالفعل لصغره
ولنسمه ذرة ونفرض عند قطب الروح دائرة بمقدار تلك الذرة فاذا تحرك من المنطقة مقدار ذرة
يتحرك من الذرة التي عند القطب مقدار نسبته الى الذرة كنسبة الذرة الى فلك الروح وهذه الدائرة
التي فرضناها عند قطب الروح مماسة لمقعر الفلك الاعظم وانما قال هذا لان الحركة انتقال من مكان
الى مكان ومقعر الحاوي مكان للمحوي فنقطه آ من الذرة المفروضة عند القطب المماسة لمقعر
الفلك الاعظم انتقل من نقطة ت الى نقطة ح من اجزاء الفلك الاعظم ومسافة ما بين ت الى ح

مقدار نسبته الى الدرة كنسبة الدرة الى فلك البروج وقد فرض الدرة مقدارا لاتقسم بالفعل
لصغرها وقد تقسم بالفعل الى اجزاء نسبة كل جزء الى الدرة كنسبة الدرة الى فلك البروج ثم
ان اردت زيادة الاستحالة فاطرا الى محرك المنطقة مقدار كيف تقسم الدرة قسمة فعلية وهكذا
الى غير النهاية اى فيلزم مما ذكرنا استحالة وهى قسمة الدرة الى الاجزاء المذكورة قسمة فعلية
مع انها بحيث لاتقسم بالفعل ثم ان اردت زيادة الاستحالة فرض ان منطقة البروج تحرك بمقدار
ذو هو مقدار نسبته الى الدرة كنسبة الدرة الى فلك البروج فرضية عند المنطقة قد
انقسم مرة الى ذ فيلزم ان تقسم ذ الى اجزاء بعدد اجزاء الدرة الى فلك البروج
ولنفرض مقدار كل جزء م ثم هكذا الى غير النهاية ٩ اذا كان وسط الدرة قطبا او مركزا
للعالم فكل جزء من اجزاء الفلك يحاذى وسطها بمقطعه محدثة من الدرة حول الوسط فتقسم الدرة
بالفعل بما حدث المحاذاة كاقسام الفلك الاعظم اى اذا تحرك حول القطب دائرة لاتقسم
بالفعل لصغرها وهى الدرة وكل جزء من اجزاء الفلك الاعظم اذا تحرك للقطب تمسح خطوطا مستقيمة
من اجزاء المحيط الى القطب فتلك الخطوط المستقيمة تمر على اجزاء تلك الدرة وكل خط من تلك
الخطوط لابد ان يمر على جزء آخر غير الذى مر عليه الخط الآخر فيلزم اقسام الدرة بالفعل كاقسام
الفلك الاعظم ويلزم القسمة الفعلية باختلاف الاعراض وهو خلاف المحاذاة وايضا اقول
ان كان منقسما بالقوة الى غير النهاية وكل ما هو بالقوة لابد ان يكون ممكنا امكانا ذاتيا لكن الانقسامات
الغير المتناهية غير ممكن امكانا ذاتيا لان وقوع الانقسامات الغير المتناهية يستلزم كون المحصور
من الحاصرين غير متناهية وهو محال وايضا ان كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية فلا يخلو اما
ان يوجد فيه امتدادات غير متناهية او لا فان لم يوجد لا يقبل الانقسام الى غير النهاية وان وجدت
يلزم المحال المذكور فعلم ان مذهب الفلاسفة يؤدى الى مذهب النظام الذى اشرنا فوا بطاله لانه صحح
ما قال اصحابنا انه يلزم ان ينقسم الخردلة انقسام الجبل بل انقسام الفلك وهذه البراهين نفت مذهب
الفلاسفة والنظام مع ان مذهبه مدفوع بان الاجزاء محصورة من حاصرين ومذهب الشهرستانى

بان كل جزء من اجزاء الحيز معين فى الخارج بالاوضاع لكونه وسطا اوطرفا او ملاقيا
لاحدهما اى الوسط او الطرف او محاذيا لهذا وكذلك ثم عطف على قوله بالاوضاع
قوله ولكونه محل ممتاز القادر لكونه محل النصف او الثلث او السدس او كونها سواء اعتبر العقل
ام لا اى ليس هذه الامور امورا اعتبارية لانها فى الخارج كذلك سواء اعتبر العقل ام لا
فحيز الجسم الموجود فيه اى فى الحيز شخص خارجا لكونه وذلك الحيز ولو لاهذا فى
بال الثلث ونحوه كالربع والسدس والمقابلة فى الادراك فعلم ان الاجزاء حاصلة
بالفعل واما شبه الفلاسفة فما يعلق بالمماسة كما قيل ان الوسط ان لم يحص الطرفين
من التماس يدخل الاجزاء وان يحص فما يماس منه هذا غير ما يماس ذلك مدفوع بان المماسة
ان كانت بالنهايات كما هو عندكم لابد اسكالا لازم لامكان ان يكون الذات واحدة لكن
النهايات متعددة وان كانت المماسة بالذات كما هو عندنا فالشئ قد يماس شيئين جهتين
مختلفتين مع انه غير منقسم فى تلك الجهة كسطح الجسم يماس الاجزاء الداخلة التى تحته وجسما
اخر فوقه يعنى اذا وضعنا جسما فوق جسم فسطح الجسم التحتانى يماس الداخلة من الجسم
التحتانى ويماس الجسم الفوقانى مع ان السطح غير منقسم فى جهة الفوق والتحت والمركز
يماس نقطا حوله مع ان المركز غير منقسم ومع ذلك يماس اشياء كثيرة فى الجهات وما علق
بالحركة كما قيل اذا قطع الرحى قوسا من دائرة كبيرة فى زمان قطع كل جزء لاتقطع الصغيرة
مثله ولا اكثر ولا اسكن لما سفكر فسقطع اقل فسنقسم الجزء مدفوع بان السكون حد اى
هذا الدليل مدفوع بان الصغيرة يكون ساكنة حد اى فى زمان قطع الكبيرة جزءا واحدا
ولا يلزم السكر لان الحركة البطيئة سكون الصغيرة فى بعض آنات حركة الكبيرة لا توجد السكر
وما علق بالمماسة كما قيل اذا ارتفع الشمس جزءا نقص من الظل اقل منه مدفوع بان
الشمس اذا ارتفعت مقدارا قليلا لا تساوت الظل البتة بل لابد ان ترتفع مقدارا عظيما ترى
فى هذه المسافة جزءا فالظل انما نقص جزءا اذا ارتفعت مقدارا يوجب انقاص جزء من الظل

وفي اقل من ذلك يكون الظل ساكنا وما سلف بالاشكال موقوف على نفي الجزء كما في الصحائف
وفيه مباحث هندسية يطول بها الكتاب وقد ذكرها في الشرح ان شاء الله تعالى اعلم انهم
استدلوا على نفي الجزء بالاشكال الهندسية واحاب صاحب الصحائف انها موقوف على نفي
الجزء فانبات نفي الجزء بها يكون دورا منها ان اقليدس برهن على ان كل خط ممكن تنصيفه
فان كان مركبا من اجزاء عددها فرد يلزم تنصيف الجزء [illegible] من على ان مربع وتر الزاوية
القائمة مثل مر [illegible] وبينا في ان [illegible] زاوية قائمة خطاك يكون
وتره وفرضا خط [illegible] اجزاء وخط [illegible] ستة اجزاء فبرهن اقليدس على ان [illegible] خطاك
يجب ان يكون عشرة امثال [illegible] اي حاصل ضرب العشرة في نفسها وهو مائة [illegible] لمربع
الضلعين فان مربع الثمانية اربعة وستون ومربع الستة ستة وثلاثون ومجموعهما [illegible] اذا عرفت
هذا فان كان كل من الضلعين خمسة فمربعها خمسون فالوتر يكون حذر خمسين اي عدد الا صم سنه
في نفسه يصير خمسين وهو ليس عددا صحيحا فلزم انقسام الجزء ومنها انه اذا كان مربع متساوي
الاضلاع قائم الزوايا كمربع [illegible] كل ضلع ثمانية اجزاء فمجموع المربع اربعة وستون جزءا
فخط [illegible] يكون مركبا من ثمانية اجزاء كبساط الشطرنج سلما وهو محال لان خط [illegible] اطول من كل
واحد من الاضلاع والجواب ان جميع اشكال اقليدس موقوف على ما ذكر في المصادرات
من امكان اخراج الخط المستقيم من اي نقطة الى اي نقطة وانه ممكن ان يخط على كل نقطة
اي بعد دائرة وكل منها موقوف على نفي الجزء فان الاجزاء من النقطتين ربما لم يكن موضوعه
على الاستقامة وايضا لا يكون موضوعه على هيئة الاستدارة فانه حينئذ بعد النقطة والخط
بحيث لا يسعان الجزء بين النقطة والخطوط بحيث يمكن اتحاد النقطة الغير المساهمة والخطوط
الغير المساهمة فهذه الاحكام موهومة في الابعاد بلا ملاحظة ما يوجد فيها من ملاحظة الاجزاء
التي فيها وعدد تلك الاجزاء بعد بعض الاحكام كما في المثلث فانه اذا اعتبر فيه عدد اجزاء
الاضلاع فان الجزء الذي وقع مشتركا من الضلعين لا يمكن اخذه

[illegible] اضلاع المربع المسطح الكائن من خطوط اربعة كل منها اربعة اجزاء
[illegible] وعدد الاجزاء المحيطة بالمربع اثنا عشر جزءا والمربع
[illegible] وعدد اجزاء المحيط ستة عشر جزءا والمربع

من الضلع الاخر فمربع وتر القائمة يحسب الاجزاء لا يكون كمربع الضلعين بحسب عدد اجزائها
اعلم ان ما ذكر من تنصيف الخط ووتر الزاوية القائمة مدفوع بهذا الطريق واما المربع المتساوي
الاضلاع لا يمكن ان يقال ان الحكم ربما يختلف باعتبار العدد وباعتبار عدد الاجزاء اذ لا يمكن
التي لا يمكن اما هنا لا يمكن ان يقال اجزاء القطر مثل اجزاء الضلع
فان التفاوت فاحش فان بعد القطر اعظم بكثير من الاضلاع فالجواب اما لام ان الاجزاء
وقعت على هيئة الزاوية القائمة فالاشكال التي يصح بها على نفي الجزء لا يمكن الاصحاح بها والتي يصح
بها على اثبات الجزء يصلح لان المقدمات التي يكون مسلمة على تقدير نفي الجزء اذا استلزمت ايضا نفي الجزء
يلزم نفي الجزء ضرورة) بقاريح نفي الجزء منها احلامهم في ان القسمة الا وكاكيه متساهية
عند بعضهم ولا متساهية عند المشائين) وهم اصحاب ارسطو ثم اندلك لان ارسطو كان في
صحبة اسكندر دائما في السفر والاقامة كانوا يمشون في ركابه مستفيدين) لان الاجزاء يكون
كرة بسيطتها بينها فرج فيلزم الخلاء ولان الاتصال الذي يسع زوالا) اي لو فصل الاجزاء
الى حد يسع قسمتها كان لها اتصال يسع زواله فهذا الاتصال) ان كان للماهية اولازمها
يسع من كل جزء من مفاصل الاسراكي الاجزاء في تمام الماهية) لكن الاسراع من كل جزء
مسافة فلا يكون للماهية او للازمها بل عطف على قوله او لازمها قوله) او مفارق فزواله
يجوز الانفصال ومنع الاسراكي المذكور) اي اسراكي الاجزاء في الماهية فان الفاضل الخليط
قالوا لا يوجد شيء من الاركان صرفا بل مخلوطة على ما مر في بحث العناصر فلا سلم ان الاجزاء
مشتركة في تمام الماهية) ومنها ان الجزء الذي ابهت الله القسمة لا بقي صورته النوعية
عند البعض) منهم قالوا للماء حد معين اذا ابهت القسمة الله لا بقي صورته النوعية
لانه اذا افرط في الصغر استولى عليه ما يحيطه ويحيله الى طبعه كالاسفراء ومنها)
اي من تعاريض نفي الجزء وانما كان اثبات الهيولى من تعاريض نفي الجزء لانه مبني على ان الجسم ليس له
اجزاء بالفعل بل هو متصل واحد كما هو في الجسم) اثبات الهيولى قالوا ان الجسم ذو اتصال

بسل الاتصال وليسا بعرضين متعاقبين عليه لان مفهوم المتصل ذاتي للجسم مقوم له باعتبار الاتصال
ولا يكون الاتصال عرضا قابلا صورة مقومة ولا بد للجسم من حيز آخر قابل للانفصال والا كان المتصل من
حيث هو متصل قابلا وهو محال لان الشيء لا يقبل ضده لان القابل يجب بقاؤه مع وجود المقبول وذلك
الحيز هو الهيولى — اعلم ان الامام نصير الدين في شرح الاشارات ركب قياسا على منع وهو ان
الجسم قابل للانفصال حال كونه متصلا فلا يكون الجسم بعين مفهوم المتصل هذا شكل ثاني وليس الوسط
مكررا بل يجب ان يقول وليس بعين مفهوم المتصل بقابل للانفصال حال كونه متصلا لكن هذا ممنوع وطا
ولا يحص ما حسام قابله للفك وهو العضلات — لان طبيعة الامتداد الجسماني موجوده في القابل
وهي طبيعة نوعه غير مختلفة بالذات اقول — هذا ضعيف لان ذاتية المتصل غير معلومة وتو
سلمنا فلام انه قابل له قولا يبقى القابل مع المقبول بل قبولا يمنع امكان العدم كما يقال الموجود
الممكن قابل للعدم الى ان يصير معدوما فلا يسرط لهذا القبول بقاء الموجود مع العدم فكذا هنا
ونوسلم فذا في الجسم المتصل وهو باق مع الاتصالات المتعينة ولا نسلم ان المحوج هو الامتداد
مطلقا — اما قال هذا لانهم اثبتوا الهيولى في العناصر اولا لانها متصلة قابلة للانفصال ثم قالوا
ما حسام قابله للفك بل الفلكيات ايضا محتاجة الى الهيولى لان طبيعة الامتداد الجسماني محوجة
ممنوع هذا في المتن — بل امتداد قابل للانفصال — لانه انما يحتاج لانه متصل قابل للانفصال
فالمتصل القابل للانفصال يحتاج الى شيء يقبل الانفصال اما المتصل الذي لا يقبل الانفصال لا يحتاج
الى محل يقبل الانفصال — وما قيل ان الحيوان بعض الضحك في بعض الصور دون البعض لان
الحيوانية طبيعة جسمية وهنا الامتداد طبيعة نوعه تحكم محض — قال الامام نصير الدين
في شرح الاشارات ان طبيعة الامتداد الجسماني طبيعة نوعية وهذه الطبيعة الموجوده ليست
جنسا لانها غير موجودة على ما يضاف اليها محصلا اياها اقول — هذا ممنوع بل هي مثل الحيوانية
بعينها لان الحيوانية ان كانت معنى مبهما لا يحصل في الخارج الا بانضمام كذلك لا يحصل
الا بحصول الانواع فامتداد الجسم الكري لا يحصل الا بحصل الجسم الكري وكذا امتداد المضلعات

وان قال الامتداد من حيث الامتداد شيء واحد بقول الحيوانية من حيث الحيوانية شيء واحد
غير مبهم ثم قال لما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره فلم لا يجوز ان يكون
الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فما قبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه
بان الامتداد الجسماني طبيعته نوعية بخلاف الحيوانية فانها طبيعة جنسية فقال في المتن ان هذا
الفرق تحكم محض لانه قال في شرح الاشارات الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعه محصله
بحمل بالحار حيات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته جميع الحار حيات وفي جميع الاحوال مع م
بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة
ثم اذا حصلت شيء اضاف اليه ودخل في وجوده المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير
الخارج عنه لم يقتضه مع غيره لانه مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه هذا ما قال في شرح
الاشارات وهو كلام في غاية الضعف والسقوط فانه ادعى ان الامتداد الجسماني طبيعته نوعية
والحيوانية طبيعة جنسية وهذا محض تحكم ثم فرق بين الطبيعة النوعية والجنسية بان الطبيعة
النوعية طبيعة محصلة تحمل بالحار حيات فهي ان اقتضت شيئا اقتضت مع جميع الحار حيات
بخلاف الحيوانية اقول — لا فرق بين الطبيعة النوعية والجنسية وهذا المعنى لان الطبيعة
الجنسية تحمل ايضا بما هو خارجي بالنسبة اليه وكل ما يقتضيه الطبيعة الجنسية كالحيوانية
مثلا يقتضيه مع جميع ما هو خارجي بالنسبة اليه فان ما هو مقتضى الحيوانية كالمشي وغيره لا يختلف
وما هو يختلف كالضحك ونحوه لامر خارج عن مقتضى الطبيعة الجنسية بل هو الصورة النوعية فانها تنشأ
الآثار المختلفة بالنوع وقوله لا يقتضي شيئا من حيث هو غير محصل لا نوحد انه لا يقتضي شيئا
اصلا ثم ان ثبت انها طبيعة نوعية لا تحدث نفعا لان الطبيعة النوعية بانضمام امر اخص
اذ الاقتضاء شيئا كالامتداد الجسماني بانضمام انه قابل للانفصال لا يلزم من ذلك انها بعض
هذا الشيء من حيث هي هي — وما قيل ان الحيوان ان اخذ لا بشرط بل من حيث يحتمل ان يكون
انسانا او فرسا فجنس وبشرط ان يكون مع الناطق نوع لا اعتبار له بل المعتبر ان يكون علة

من حيث هو او بانضمام امر اخر وهنا الامتداد بانضمام فاعله الاتصال علته اى للاحتياج
الى القابل واعلم انه قال في سرح الاشارات قد سنا ان الطبيعه اى الاعسارات تكون ماده
وبها تكون جنسا وبها تكون نوعا وقد سبق هذا المعنى والمطلق بما ذكر في المس فاقول
للاعتبار للاخذ بهذه الاعتبارات فيما نحن بصدده بل المعتبر هنا انه سطران الامتداد الجسماني
من حيث هو امتداد جسماني علة للاحتياج الى القابل او الامتداد بانضمام قابليته للاتصال علة
فان كان الاول وكلما توحد الامتداد توحد الاحتياج وان كان الثاني يكون الاحتياج مخصوصا
بما اذا وجد انضمام قابلية الاتصال ويلزم مما ذكرنا ان الصوره لا تخلو عن الهيولى
انما يلزم هذا مما ذكرنا ان المتصل هو الصورة الجسمية لانه لو سلم قابلا للاتصال والانفصال وذلك
القابل هو الهيولى ولا يخلو من تلك اى لا تخلو الهيولى عن الصورة صورة انها متصلة
بالذات لئلا يلزم الخلو ولا عن صورة اخرى يسمى صورة نوعية لتكون سببا للاثار المختلفة وهذه
الانواع وهذه الكمالات مبنية على ان الفاعل المختار يفعل بما هو يخلقه كما عرفت لان على تقدير
ثبوت الفاعل المختار لا يثبت احتياج احدهما الى الاخر فلما لا يحتاج الى حال تقومه ولا يحتاج
ايضا الى سببا الاثار المخصصة بالنوع بل الفاعل يخلق الاثار كما عرفت ثم سلمنا ان كلا
احدهما الى الاخرى بحيث لا يلزم الدور بان الصورة من حيث هي صورة متقدمة على الهيولى
وشريكة لعلتها ومن حيث هي مشخصة متحصلة في الخارج متاخرة عنها لان الهيولى ليست قابلة لتشخصها
وتحصلها فان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود الساهي والسكل اللذين مشخص ومتحصل
الصورة بهما او معهما وقد قالوا ان الصورة مشخص بالهيولى المعينة وهي من حيث هي قابلة لتشخصها
والهيولى مشخص بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها فسقط الدور هذا ما فعلته
من سرح الاشارات المصري من مواضع مختلفة واعلم انهم ذهبوا الى ان الهيولى متقررة
في ان تقوم بالفعل متقارنة الصورة فتكون الهيولى في تشخصها وتحصلها محتاجة الى الصورة
ثم انها ليست محتاجة الى الصورة المعينة بل الى مطلق الصورة لامكان ان الصورة المطلقة
تكون تمام

تكون تمام العلة لتشخصها وتحصلها بل تكون جزءا من تمام العلة فالحاصل ان هذه الهيولى
وانها هذه الهيولى تحتاج الى مطلق الصورة الجسمية وهي مطلق الامتداد الجسماني وان
شئت فمطلق الاتصال والى مطلق الصورة النوعية وانما تحتاج الى المطلقة لا الى المعينة
لان المعينة تستلزم وسبي الماده فاذا كانت الهيولى معينة واحدة بالعدد لابد وان يكون
لها علة واحدة بالعدد دائم الوجود تضاف الصورة المطلقة اليها فتجتمع للهيولى المعينة
علة تامة فتكون الصورة المطلقة جزءا لها وهذا معنى ما ذكرنا انها شريكة لعلتها مع هذا تحتاج
الصورة الى الهيولى في امرين تشخص وتحصل الصورة بهما او معهما وهما الساهي والسكل
والحجة على ان الصورة تحتاج الى الهيولى في هذين الامرين لا بالذات اى تحتاج هذان الامران
الى الهيولى لان نفس الصورة ان الامتداد الجسماني وهو الصورة الجسمية يلزم الساهي لان الابعاد
متساهية بواسطة لزوم التناهي يلزم السكل لان السكل ما احاط به حد او حدود وهذان
اللازمان لا يمكن ان يلزما الامتداد حال كونه مفردا عن الهيولى لانها ان لزماه لذاته
يلزم يشارك الاجسام في هذه الساهي والسكل وان لزما لا لذات الامتداد بل الفاعل يوثر
يلزم كون الامتداد قابلا للمتصل والوصل مفردا عن الهيولى وقد سبق امتناعه فتعين انهما
انما لزماه حال كونه مقارنا للهيولى فسد احتياجها الى الهيولى بهما امران تشخص وتحصل
الصورة بهما او معهما لا يثبت بهذه الحجة ان الصورة لتستعلة فيهما لكن بت ان الصورة لا تخلو
عنهما فهما اما داخلان في علة الصورة فحينئذ تحصل وتشخص الصورة بهما او غيرداخلين في علتها
وح تحصل وتشخص الصورة معهما فعلم ان الصورة انما تحتاج الى الهيولى في التشخص والتحصل
بناء على ان الامرين اللذين لا سفل تشخص الصورة عنهما تحتاج الى وجود الهيولى فسقط الدور
لان مسلم هذا جائز كما ان الجوهر يقوم على العرض ومع ذلك تشخص به فانه تشخص بالاين
والوضع ونحوهما هذا ملخص كلامهم الذي ذكروه في فصول كثيرة طويلة غير مضبوطة حاولوا
بها تحيير المقتبس ولا تقدر على ابراز ما اخفوه من المغالطة والاباطيل اذا نظرت الى الحجة

الى اما موها لافاده ان الصورة انما تحتاج الى الهيولى في الباقي والسكل وحدتها عمر دالة
على ان الصوره لا تحتاج الى الهيولى لذاتها بل وحدتها دالة على انها تحتاج اليها لذاتها فان
هذه المحجه انما تتم بهذه المقدمه وهي انه بعد اسناع افراد الصوره عن الهيولى فان المتصل بالذات
لا بد له من محل يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى فلا بد دال على بعض هذه المقدمه هو الاحتياج
في هذين الامرين لاسفي عدم الاحتياج في غيرهما ثم لم لا يجوز ان تكون ذات الصوره عله لمطلق
الباقي والسكل ولا يلزم من هذا اشتراك الاجسام في هيئه الباقي والسكل ثم لم لا يجوز ان
يكون الامتداد علة ناقصه لهما فلا يلزم الاشتراك المذكور ولا يلزم عدم تقدمه عليهما لجواز
كون الهيولى متقدمه على امرين هما متقدمان على الامتداد او مقارنان لهما ثم لم لا يجوز ان يكون
الباقي موثرا فيهما حال مقارنة الامتداد الهيولى ولا يلزم كون الهيولى متقدمه عليهما بل يكون
مقارنه وانضاف ذكر في شرح الاشارات ان هذه المحجه كما عرفت ذكرت لسان ان الصوره
لا تنفك عن الهيولى اقول كيف يصح هذا مع انها لا تنم الا وان تسلم هذه القضيه
انه الهيولى ان كان جزءا من العله التامه للصورة او لحصولها خارجا يكون متقدمه عليها
فلا يكون متاخره عنها لما تقدم الشئ على نفسه وذا محال وان كان بحيثيتين والصورة
اذا حلت في الهيولى لا بد وان تحل في محل معين فكيف تقوم الهيولى بالصورة المطلقه لان الهيولى
لا بد وان تكون معينه قبل حلول الصورة فلا يمكن تعين الهيولى بالصوره لما كانت الصورة حالة
والهيولى محلا كانت الصورة محتاجة الى الهيولى فالصورة المطلقه ان كانت لها وجود في الخارج
كان وجودها محتاجا الى وجود هيولى معينه تحل فيها الصورة المطلقه فتكون الهيولى المعينه
جزء العله الصورة المطلقه فتكون متقدمه على الصورة المطلقه فلا تكون الصورة المطلقة
جزءا لعله الهيولى المعينه للا يلزم تقدم الشئ على نفسه فان قلت لم لا يمكن هذا بحيثيتين
قلت هذا محتاج الى التحقيق وهو ان يقال انا اذا قلنا ان هذا محتاج الى ذلك بحيثيه
وذلك يحتاج الى هذا بحيثيه اخرى اما ان نريد ان الحيثيه علة للاحتياج كما يقال هذا محتاج

الى ذلك من حيث ان ذلك فاعل وذلك محتاج الى هذا من حيث ان هذا قابل فهذا لو حقق تقديم
الشئ على نفسه وهو محال وان كان بحيثيتين فان العله ان لم يكن موجبة للمعلول لا سيما الاحتياج
فان كانت موجبه فكل منهما معلوله فالعلل بهما موجب ان يكون الشئ غير نفسه واما ان لا يراد هذا
بل المحتاج نفس الحيثية كما يقال الصورة محتاجة الى الهيولى من حيث التشخص اى تشخصها محتاج
الى الهيولى فاعلم ان هنا منزله الاقدام فحاصل ان سطر انه يلزم الدور المحال ام لا فان في بعض الصور
لا يلزم الدور المحال كما يقال الان محتاج الى الاب من حيث الوجود والاب محتاج الى الابن من حيث
الابوه اى وجود الابن محتاج الى وجود الاب وابوة الاب محتاجه الى الابوة لكن فيما نحن فيه
يلزم المحال لان قولنا الصورة محتاجه الى الهيولى في التشخص معناه تشخصها محتاج الى الهيولى
وساوية الوجود الخارجي محتاج الى وجود الهيولى فلا يكون وجود الهيولى محتاجا الى وجود
الصورة وما توهم ان العرض محتاج الى الجوهر مع تشخص الجوهر محتاج الى العرض كالابن ومبني
غلط غلطه فان تشخص الجوهر محتاج الى الزمان لا الى الكون في الزمان فان الكون في الزمان
من جملة التشخصات لا مما تحتاج اليه التشخص ثم مطلق الصوره لا تكون جزءا لعله الهيولى
المعينه لان المطلق الذي سيدل احتياجها لا تكون علة جزء العله لامر معين بانت لان المطلق
لا سبيل وجود مستقل فلما سدل التشخص لم يبق ان المطلق ما كان في ضمنه فكيف يبقى المعلول
واما تفاريع الجزء فالقائلون به لا يقولون بتقومه بالمحال مع انه لا وجود بدون امر
يحل فيه فان الجوهر لا يخلو عن عرض يقوم به ثم الاجزاء في الاجسام المختلفة الحقائق
قد تكون مختلفه الحصه وقد لا تكون يختلف الاجسام بالمركب او امر يعلوه اى بالجسم بعد
بعد المركب مثل انشاء يعلوه النفس لا تكون النفس حاله فيه او يحل فيها بعد المركب
جوهرا كالروح فان الروح جوهر قائم بنفسه غير محتاج الى المحل ومع ذلك يحل في البدن
اى يسري في جميع اجزائه لا تكون جزءا من البدن الا والروح موجوده بمعنى العرض والجوهر
عند بعض المتكلمين او عرضا اى يوجد محتاجا الى المحل كما قال تعالى فطرة الله

الى وطر الناس عليها اى الطبعة التى جلى الناس عليها وان سميتها الصورة النوعيه او الطبعه او القوه فلا مشاحة بل النزاع فى انها غير موثره ذاتا فى الآثار المخصصة بالنوع بل
خلقها الله تعالى بواسطتها لوجود خوارق العادات دليل على ان الطبعه التى خلق السمى
مقرونا بها غير موثرة ذاتا فى وجود الآثار لوجود خوارق العادات فان طبعة النار غير موثره
بالذات فى الاحراق فان النار قد لا تحرق هاتا مساسه ولا احتاج الى خبر ابراهيم عليه السلام
فان فى زماننا قد احمى تنور وادخل فيها واحد من الفقراء وطفى النور وتفقد الثقب وبرك فيها
لله تم فتح النور وادا هو سالم جالس فى النار الموقده وخوارق العادات اكثر من ان تحصى
تم الخلاف فى انها جوهر عرض بحث لمطى فان فسر العرض بموجود يحتاج الى محل
فهى عرض وان فسر العرض بالمعنى الآخر فجوهر والعرض لا يكون جزءا للجوهر اتفاقا اما
ترك الماهيه المخصصه من الجوهر والعرض فمختلف فيه احتلافا لفظيا فان جعلت الماهيه
مجموع المحل والحال فالقائل بان الحال عرض لا يقول ان الماهيه جوهر محض بل مركب من جوهر
وعرض لان الماهيه اذا اريدت بها مجموع المحل والحال وهو الاحراق مع الطبعة والذى
يفسر العرض بانه موجود يحتاج الى المحل وعنده يمكن تركب الشئ من الجوهر والعرض لا يكون
العرض جزءا للجوهر بل جزءا للجوهر والعرض اذ عنده لا تكون الماهيه جوهرا محضا بل يكون
مركبا من جوهر هو المحل وعرض هو الحال والقائل بانه جوهر يقول انها مركبه من الجوهرين
اى الذى يفسر العرض بموجود لا فى موضوع والحال عنده جوهر فالماهيه مركبة من جوهرين
ويمنع عنده ترك الماهيه المخصصه من جوهر وعرض بل العرض انما يقوم بالماهيه بعد تحصلها
وانما قلنا الماهيه المخصصه لان الاعتبارية يمكن تركيبها من جوهر وعرض كتاركب ماهية
من الانسان والكتابة وان جعلت الماهيه المحل بشرط الحال لا تكون مركبة بل مقيدة
اى ان اريد بالماهيه المحل لكن بشرط ان يحل فيه تلك الطبعه كما تكون ماهيه الانسان هو الحيوان
الموصوف بالنطق من غير ان تكون الطبعة الانسانيه جزءا له بل الانسان هو المحل بشرط كون

الطبعه حاله فيه فح لا تكون الماهيه مركبة بل من المحل والحال بل الحال يكون شرطا لكون
الماهيه ماهيه فعلم ان العرض لا يكون جزءا للجوهر بلا خلاف اما ترك الماهيه من
الجوهر والعرض فمختلف فيه خلافا لفظيا واما قال فان كانت الماهيه لا يمكن ان تكون
الماهيه الا مع المحمول هو هو فالطبعه لا تكون من اجزاء الماهيه بل حلوله شرط لحصول
الماهيه ويحتمل ان تكون الماهيه مجموع ما به السمى هو فالطبعه من اجزاء الماهيه مسئله
الاجسام متساويه خلافا للهند اما عندنا فلانا نقدر طوله بالذراع مقدارا متناهيا لما مر
فى ابطال التسلسل ان كل افراد وحدات حار حا متساهيه م واما عند الفلاسفه فلما فى الابعاد
وبرهنوا عليه بالتطبيق س وهو انا نفرض خطين غير متساهيين احدهما ا ب على الآخر بعشرة
اذرع مثلا نضع احدهما على حسب الآخر بحيث يكون راس احد الخطين عند راس الآخر والناقص
ان لم يسطبع على شئ من الزائد كان الناقص مثل الزائد وان انطبع وهو متناه فالآخر متناه
ايضا وقد عرفت ما عليه م وبالمسامته وهى انه ان وضع خط غير متناه فى بعد كذا
اى غير متناه وخط اخر متناه موازيا له فان تحرك هذا الخط مائلا عن الموازاة الى المسامته
الموازاة كون الخطين بحيث لا يلتقيان وان اخرجا الى غير النهاية والمسامته كونهما
بحيث لو اخرجا ملتقيان فى احد الجهتين فهى ر اى المسامته م حادثة لها ابتداء
فلا تدوم بعطه بكون اول نقط المسامته م لكل بعطه تفرض اول نقط المسامته
لمسامته بعطه قبلها قبل مسامتها فلا يكون شئ من النقط اول نقط المسامته وهو محال
فنقاة الخرز بلا مون هذا فانه اذا تحرك جزء فله اقسام غير متساهيه فمقطعها
اى نقاة الجزء بلا مون ان كل نقطه فرضت اول مسامته بعطه قبلها قبل مسامتها
بطريق ان الخط اذا تحرك شيئا وكل جزء يتحرك فانه ينقسم الى غير النهاية فاى شئ فرض
ان المتحرك وصل اليها مقبله جزء وصل اليه قبل هذا الجزء قبليات غير متناهيه قال الرمان
ايضا نسلم الى غير النهاية مسلمون ان الماهيه لها ابتداء لكن زمان ابتدائه ينقسم الى

المسامته

عن النهاية وكذا الجزء الذى فرض اوّل اجزاء المسافة ينقسم الى غير النهاية فلا يكون فى الخط الغير المتناهى جزء هو اول اجزاء المسامته لان اى جزء فرض فمنه جزء مسامته قبل مسامته ما فرض اول وظهر ان البرهان انما يتم على القول بالجزء الذى لا يتجزأ بان يثبت اولا ان المسامته حادثة فلها اول فالزمان الذى هو اول لا يكون منقسما والّا لا يكون اوّل فلا بدّ من هذه المقدمات ولولاها لاستغنى البرهان وبرهان السلم وعوان يخرج من نقطه خطان غير متساويين سهما البعد اولهما ذراع ثم يلتقيان على غير النهاية فان وجد فيهما بعد مشتمل على جميع الزيادات يلزم الانطباق وان لم يوجد فمتى تلك الزيادات بعد لا تسمل عليه بعد فيكون اخر الابعاد لان ما لا يكون اخر الابعاد كان فوقه بعد مشتمل عليه والمقدر خلافه

نعرض خطين غير متساويين من نقطه واحدة ومن الخطين ابعاد يزايد بمقدار واحد الى غير النهاية كالخطين الخرجين من نقطه آ والبعد الذى هو خط ح ذراع والذى هو خط كه ذراعان والذى هو خط

وزيله اذرع

وهكذا الى غير النهاية وفى شرح الاشارات قدّر الزايد نصف ذراع ولا فرق فى البرهان بين هذا وذاك وكل حمله من الزيادات مع المزيد عليها يجب ان يوجد فى بعد واحد لان الحمله المركبة من الزيادات مع المزيد عليها ابعاد فلو لم يقع زايد الابعاد الى هذا البعد يقطع الزايد ويكون متساويا لكن فرضناه غير متناه فجميع الزيادات مع المزيد عليه يجب ان يكون حاصلة فى بعد واحد فيكون غير المتناهى محصورا بين حاصرين نرد عليه انه ان اردت كل حمله من الزيادات الحمله المتناهيه فمسلم ولا يلزم منه ان يكون جميع الزيادات فى بعد واحد وان اردت كل حمله غير متناهية او اعم من المتناهيه وغير المتناهيه فلا نسلم لان غير المتناهيه لا يمكن ان يوجد فى بعد وقوله ان لم يقع تزايد الابعاد الى هذا البعد يلزم ان يكون

متساويا ممنوع لان الشئ قد يكون غير متناه ومع ذلك لا يكون بمقدار بعد اخر غير متناه وايضا لا يلزم من عدم تساوى التزايد عدم تساوى كل البعد الذى بين الخطين فان كل بعد يفرض بين الخطين متناه مع ان عدد التزايد غير متناه ثم الامام نصير الدين قرّره بوجه اخر وهو انه لو وجد بعد مشتمل على جميع الزيادات فظاهر ولو لم يوجد بعد مشتمل عليها كان فى الزيادات بعد غير مشتمل عليه وكل بعد غير مشتمل عليه اخر الابعاد لانه لو لم يكن اخرا كان فوقه بعد مشتمل عليه وقد فرض انه غير مشتمل عليه وبرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات يكون فى الزيادات بعد واحد فقط غير مشتمل عليه ليكون اخر الابعاد بل يمكن ان يكون الزيادات فى ابعاد غير متساهية وح لا يلزم ان يكون اخر الابعاد فانه قال لو لم يكن اخر الابعاد كان فوقه بعد مشتمل عليه هذا الحكم محض بما اذا كان غير المشتمل عليه بعدا واحدا فقط اما لو كان ابعادا غير متساهية لا يلزم من كونه غير مشتمل عليه ان يكون اخر الابعاد وقد سبق لى وجه بحث وهو انى فرضت البعد الاول ذراعا والثانى ذراعين والثالث بلغ الى غير النهاية وكل واحد من الخطين قسم اقساما غير متساهية بعد اخر القسم الاول ذراع وبعد اخر القسم الثانى ذراعان وبعد اخر القسم الثالث بلغ ادرع وهكذا الى غير النهاية فبعد اذرع كل بعد مساو لبعد اقسام كل واحد من الخطين من موضع البعد الى مبدا الخطين وكل حمله من الاقسام سواء كانت متساهية او غير متساهية عدد اقسامها مساو لبعد بعد واحد ضرورة ان تزايد الذراعان مساو لتزايد الاقسام ولو كان عدد الاقسام غير متساه لا يدوان يوجد بعد بعدد ذراعه غير متساه مع انه محصور بين حاصرين وبالترسى وهو ان نفرض جسم مستدير يخرج من مركز ستة خطوط غير متساهية بينها خطوط فحصل ستة مثلثات متساوية الاضلاع قواعدها غير متساهيه مع انها محصورة بين حاصرين لان كل دائرة تنقسم على ستة مثلثات متساويه الاضلاع فالضلعان الخرجان من مركز الدائرة كل منهما نصف قطر الدائرة والثالث هو وتر قوس هى سدس محيط الدائرة وهذا الوتر مساو لنصف قطر الدائرة على ما بيّنه اقليدس فى كتابه فيخرج

الخطوط الستة من مركز تلك الدائرة وهي سطح الترس او مثله فان امكن ان تكون الخطوط
غير متساوية والبعد من الخطين انما هو بعد ابتداء الخطين فتكون متناهية مع انه محصور
بين حاصرين ؛ وجه بطلان الخطوط غير متناهية مع ان كل حز يفرض منه وبين المبدا
مقدار متناه ؛ اي يعني ان الخطوط غير متناهية هو ان كل حز يفرض من الخط بعد حز
اخر مع ان الابتداء من هذا الجزء الى المبدا متناه فكل حز يفرض عليه الفاعدة فالصلعان
متساويان وكذا البعد وهو القاعدة متساويان فان قيل لما كان الابتداء غير متناه والانفراج
متساو للابتداء فتكون غير متساوية مع انه محصور بين الحاصرين قلنا الانفراج غير متناه يعني
ان اي انفراج يفرض يكون بعده انفراج اخر لا ان شيئا من الانفراجات غير متناه وكذا معنى
عدم تناهي الابتداء ان اي ابتداء يفرض من المبدا يكون بعده ابتداء اخر ؛ وقال
في الصحائف يفرض خطا مبداه آ وهو غير متناه في جهة ب ويفرض نقطة ه خارج الخط
ونقطة ح على الخط ويصل ه ح ويفصل ح د مساويا لخط ه ح فحصل مثلث متساوي الساقين
فزاوية ح ه د مساوية لزاويته ح د ه للسكل المأمونى ومجموعهما اي لخارجته وهي آ ح ه
فان اقليدس متنع في السكل السادس عشر من المقالة الاولى ان الزاوية الخارجة
من المثلث مساوية للزاويتين الداخلتين المقابلتين للخارجة ؛ وهي صغيرة ه ح ؛ لان
الخارجة المذكورة مساوية للداخلتين المتساويتين فكانت صغيرة احديهما وهي ه آ ح
ثم يفصل د ر مساويا لخط ه د ويصل ه ر فزاوية ه د ح الخارجة صغيرة زاويته ه ر د
لانه حدث مثلث ه د ر وزاويته ه د ح خارجة عن المثلث فتكون من الداخلتين المقابلتين
لتلك الخارجة وهما زاويتا د ه ر ؛ ه ر د وهما متساويتان لان المثلث متساوي الساقين
فتكون صغيرة احديهما اعني ه ر د ؛ وهكذا الى غير النهاية فزاويته آ ح ه مشتملة على تلك
الزوايا الغير المتناهية مع انها محصورة بين حاصرين اقول ؛ يلزم من هذا البرهان
انقسام آ ح ه الى ما لا تناهي قسمة وهميه ؛ لان تلك الزوايا الغير المتناهية ليست حاصلة

بالفعل ؛ ونقاة الحز يلزمونه ؛ اي يلزمون انقسام الزاوية المذكورة الى غير النهاية
فعلم ان هذا البرهان موقوف على الحز ؛ م وقد سبح لي برهان يثبت التفاوت الغير المتناهية
بين حاصرين ؛ اي سبح لي برهان يثبت على تقدير عدم تناهي الابعاد المسمة المتفاوتة الغير المتناهية
للسبع الذي هو محصور بين حاصرين ؛ م وهو ان نعمل مربعا قائم الزوايا كل ضلع منه ذراع
كمربع آ ح د ب ويفرض ح د غير متناه س اي في طرف د ؛ م ونصل آ د ونرسم على خط آ د
نقطة ر وعلى نقطة آ نقطة ط ونصل ر ط ؛ م نرسم على الخط الغير المتناهي نقطة غير متناهية
س بشرط ان يكون فيما وراء ضلع المربع اعني ح د كنقطة ك ول وس وغ ؛ م نرسم على كل
واحد من نقطة ك الى غير النهاية ؛ م محاذي نقطة آ بواسطة نقط غير متناهية على خط ر ط لان
الخطوط المستقيمة التي تصل من النقط المرسومة الغير المتناهية الى نقطة آ لا بد وان
ترسم على خط ر ط الا اذا بعض الخطوط مستقيمة وبعض كل خط من تلك الخطوط غير مستقيم الاخر
فستقيم ؛ اي خط ر ط ؛ م قسمة لعله غير متناهية باختلاف المحاذاة ؛ فان كل نقطة
من النقط الغير المتناهية محاذي نقطة آ بواسطة النقط الكائنة على خط ر ط فلا بد من
تعدد الوسائط ؛ م اقول ؛ هذه المحالات انما تلزم ان لو كان البعد الغير المتناهي
المساوي خط غير متناه والخط طول لا بد له من محل اما جوهر او عرض فلا بد له من محل
س نريد ان ؛ ان الخط لا بد له من جوهر يقوم به لان الخط طول فلا بد له من محل
وهو الطويل فالطول ان كان جوهرا فهو المدعى وان كان عرضا فلا بد لذلك العرض من محل
يقوم به وهو الجوهر ؛ م فعلى تقدير وجود احزاء او احسام غير متناهية يلزم هذه المحالات
س اي انما تلزم المحالات من وجود الخط الغير المتناهي ووجود الخط الغير المتناهي
يسلم وجود جوهر غير متناه وعلى تقدير ان لم يكن له عرض وعمق اصلا كان
الجوهر احزاء لا تتجزى غير متناهية وان كان له عرض وعمق كان جسما غير متناه فعلم ان
المحال انما لزم من وجود جوهر غير متناه فان قيل المحال انما لزم من امكان خط

غير متناه قلنا لم يلزم من هذه البراهين امتناع فضاء
غير متناه بل لزم امتناع خط مستقيم غير متناه من الخط المذكور لان اراد به خط مستقيم
من غير محل فيه لانه محال سواء كان متناهيا او غير متناه فعلم ان المطلوب الذي
حصل بهذه البراهين وجود جسم غير متناه ولم يلزم تناهي حيز الخلاء فان قيل علم تناهي
الحيز مسلم لامكان الخط المتناهي واللازم مسلم فالملزوم كذلك والملزوم
قلنا بل الاستلزام ممنوع لان البرهان قد دل في المتن اما ان يكون تناهي
الاجسام ويكون خارج العالم خلاء كما عند المتكلمين لا يلزم المحال المذكور بل يلزم الخلاء
مسلمة الخلاء ممكن حلافا للفلاسفة وهو فضاء لا يكون فيه شيء لانه اذا رفع جسم
عن مستوى السطح عن فوصول الهواء الى الوسط بعد الوصول الى الطرف وبطلانا قيل
الرفع حركة وهي في زمان ففيه ينتقل الهواء الى الوسط هذا اعتراض ذكر من قبل الفلاسفة
على حجة المتكلمين فاجاب في المتن عن هذا الاعتراض بقوله لان لدخول الهواء بدايه
وهي رفع مقدار يسعد فيه الهواء ورفع الطرف مقارن لرفع الوسط لئلا يتحرك فعند البدايه يكون
الوسط خاليا حاصل الجواب ان قوله الرفع حركة وهي في زمان مسلم لا نمنع ان الرفع
يكون بالتدريج فيرفع جزء بعد جزء بمقدار ما يسع الاجزاء يدخل الهواء لان هذا يوجب
السكتة بل الرفع حركة متدرجة من القلة الى الكثرة فاذا اريد الطرف شيئا قليلا يرفع
الوسط قليلا مقارنا لارتفاع الطرف فاذا كان الرفع ودخول الهواء امرين حادثين كان
لهما بداية مع ان زمان البدايه يكون منقسما الى غير النهاية عند نقاة الحيز فزمان البداية
وهو زمان رفع مقدار يسعد فيه الهواء وزمان وصول الهواء الى الطرف متقدم على زمان
وصول الهواء الى الوسط في ذلك الزمان المتقدم يكون الوسط خاليا لانه وجد رفع الوسط
مع عدم وصول الهواء اليه واعلم ان في شرح حكمة العين لان المطهر ذكر ان الجواب من
قبل الفلاسفة في غاية السقوط بل الجواب الحق ان يقال منع احد هما دفعه اربع الاخر

ط
عدم وصول

معه اذ كان التماس حاصلا في جميع الاجزاء هكذا قال ولم يدر ان هذا اسقط من الاول
لان المماسة شيء لا يمكن قسمته محال م ولان الرق الذي لا تخرج منه الهواء سفوخا اذا شد
ثم بسط بعضه على بعض بحيث لا يكون فيه هواء يمكن تخلخله عنه حتى يصير حوفه فضاء
خاليا سواء الرق الذي ان يلج فيه لا تخرج منه الهواء اذا جعل خاليا عن الهواء ووضع
على الارض بحيث يكون بعضه منطبقا على بعض بحيث لا يكون فيه هواء اصلا وشد ثم
شدا وثيقا بحيث لا يدخل فيه الهواء فانه يمكن ان يعد بعضه عن البعض الذي كان
منطبقا عليه بحيث يحصل في حوفه فضاء خال عن الهواء لانه فرض الرق بحيث لا تخرج منه
الهواء اذا كان سفوخا فعلم انه لا يدخل فيه الهواء وقد شد راسه بحيث لا يدخل فيه الهواء
وقد جربت هذا فرفعت بعضه عن بعض ثم وضعته عليه منطبقا بحيث لم يكن فيه هواء
اصلا فدل على وجود الخلاء وان لم يصدق فيجربه فانه سهل م ولانه اذا حرك جسم فهواء
الحيز الثاني ان ينتقل الى الاول دار او الى غيره تحرك جميع اجسام العالم اعلم ان المتكلمين
استدلوا على بطلان الخلاء بهذا الدليل فاجاب الفلاسفة بانه يمكن ان يتخلخل الهواء
الذي خلف المتحرك وسكاثف الهواء الذي في قدامه ففي المتن بنى هذا بقوله او يتخلخل
ما في الخلف وسكاثف ما في القدام وهذا محال ايضا قيل انه ليس عدما محضا لانه قابل
للزيادة والنقصان وكون مقدارا فلا يتجرد عن المادة هذه تحقة نقاة الخلاء وتقريرها
ان الخلاء ليس عدما محضا لانه قابل للزياده والنقصان وكان من قبيل الكم فيكون عرضا
فلا بد له من محل يقوم به وهو الجسم قلنا هو عدم محض وانما تقبلهما الجسم المقدر
ومثل هذا القبول ثابت فيما وراء العالم كما يقال مقدار ذراع فيما وراء العالم بنصف
ذراع عن فيما وراء العالم وما يحاذي ربع الفلك اقل مما يحاذي نصفه مع انكم قائلون
بان لا شيء فيما وراء العالم قيل لو تحرك جسم في خلاء ثم في ملاء سلك المسافة فبين
زمانيهما نسبة ثم لو تحرك جسم في ملاء سلك المسافة نسبة رقته الى ذلك الخلاء

الاول

الاقل لنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول كان الحركة فى الملاء كالحركة
فى الملاء الرقيق هذا خلف فرضنا خلا بمقدار ذراع وملاء بمقدار ذراع فمر ل تحرك فى
ذلك الخلاء وقطع المسافه فى زمان وذلك الجزء مر ل ايضا فى ذلك الملاء وقطع المسافه فى
زمان من ثم لو فرض ملاء اخر بمقدار ذراع بسبة رقته الى الملاء الاول بسبه نصف فيكون
العائق هنا نصف العائق فى الملاء الاول فيجب ان يقطع ذلك الجزء تلك المسافه فى زمان فيكون
الحركة فى الملاء الرقيق كالحركة فى الخلاء وهو محال لان المعاوق يكون لعدم المعاوق
قلنا لام ان التفاوت فى السرعه للعائق وعدمه فقط فان الحركة مع العائق قد تكون
اسرع من الحركة بدونه وذلك لان المحرك اذا اخذ فى الحركة فالهواء الذى ياتى من خلفه يدافعه
وينصر مدد اله فى الحركة الاخرى فى الفلكيه اذا احدث فى الدوران والى راكب الاريحوحه كيف
تحطفه الريح التى تحدث من حركتها وما استدلوا به على عدمه دال على ثبوته فان قارورة
ضيقه الفم اذا مص هواؤها يدخل الشفه فيها وتسحكم ولو كان حوفها مملوا كما قبل المص
لم يكن كذا فالخلاء ثابت لكن الاجسام تميل الى المكان الخالى ما امكن اعلم انهم ذكروا لاسماع
الخلاء علامات فقال فى المتن انها دالة على وجود الخلاء فان من تلك العلامات ان القارورة
اذا مص هواؤها تنكسر الى داخل فهذا دل على استماع الخلاء فقال هذه القارورة دالة
على وجود الخلاء فان القارورة اذا مص هواؤها يصير حوفها خاليا ولولا هذا بل كان كما قبل
المص لاستحكم الشفة فى راسها فسبب استحكام الشفه انه يصير حوفها خاليا ومن
طبعة الاجسام انها تميل الى المكان الخالى ما امكن فاستحكام الشفه لهذا المعنى
وكذا الانكسار الى داخل فانه اذا الذى داخله خاليا فاحرا القارورة تميل الى داخل وهى
رقيقه فتكسر حتى لو لم تكن جسما رقيقا لانكسر وكذا اذا مص هواؤها وشد راسها بالاصبع
سريعا ثم بلت فى الماء ورفع الاصبع من راسها وبقى فيها ماء كثير فعلم ان حوفه مملو
بالمص وكذا السراقه وهى بالفارسيه آب زن فانه اذا شد راسها بالاصبع

٥٣

الماء من اسفلها قالوا هذا دل على استماع الخلاء فاقول السراقه ايضا دل على
وجوده فانه يمكن اخراج الماء من اسفلها بالمص وقد حررت هذا فهذا دل على ان الخلاء
يحصل بالقسر لكن لو خلى الاجسام وطبعها لا تخلى مكانا خاليا والله اعلم فصل
ثم قولهم سماهى الابعاد واستماع الخلاء اوجب القول بحسم محدد للجهات اثبتوا الجهة
وقالوا هى امر موجود لانه يشار اليها حسا وهى ماخذ الاشارات ومقصد المتحركات
وهى طرف الامتدادات فهى غير منقسم اصلا كالمركز او غير منقسم فى الامتداد الذى هى جهة
بحسب ذلك الامتداد كالسطح وانما لم يكن منقسما لان الجزء الاول ان كان مقصدا للمتحرك
لا يكون غيره مقصدا وان كان غيره مقصدا لا يكون الاول مقصدا والمشهور ان
الجهات ست بحسب تقاطع ستة خطوط على زوايا قائمة فالعلو والسفل جهتان بالطبع
والاربعة الاخر بالفرض فان الشخص اذا دار لم تبق الاربعة على حالها فبحسب الجهتين
اللتين هما بالطبع لم هما ان الجهتان لا يمكن ان يكونا فى امر متشابه سواء كان خلاء او ملاء
لان المحلين لا يكونان فى المتشابه لم كل منهما لما كانت عرضا موجودا لكونها مشارا اليها
لا بد ان يكون له محل مشار اليه وهو اما جسم او جسمانى وعلى التقديرين لا بد من جسم فهو
محدد الجهات فمحدد الجهات جسم موجد الجهة بسبه سواء كانت الجهة قائمة به كجهة العلو
او غير جهة قائمة به كجهة السفل فانها المركز اذا عرف هذا جيئنا الى المتن وهى بالطبع
علو وسفل فقط وهما لا يحددان باكثر من واحد لان بعضه ان كان محيطا فهو المحدد
اى ان كان المحدد جسما من فلاح اما ان كان بعضه محيطا بالآخر او لا فان كان
فالمحيط محدد فلا اثر للجسم الباقى فى التحديد وان لم يكن بعضه محيطا بالآخر فهذا ما قال
وان لم يكن لا يحدد الاجهة القرب وايضا لكل جهات ست اى ان لم يكن بعضه
محيطا ببعض فهذا محال بنى وجهين احدهما انه لا يحدد بكل واحد منهما الا جهة
القرب معناه انه اذا لم يكن احد الجسمين محيطا بالآخر كما بين الجسمان ○ ○

لا يحدد لكل واحد منهما الا جهة واحدة فان لكل امتداد جهتان جهة القرب وجهة البعد
يعني جهة القرب الجهة التي هي قائمة بالمحدود وجهة البعد هي الجهة الاخرى فاذا كان
المحدود واحدا لا يحدد كل واحد من الجهتين به بان يكون طرف احد الامتدادين مركزا
وطرف الاخر محيطا فاذا كان المحدد حسمين احدهما لا يحدد الا بالاخر لا يحدد بكل واحد
منهما الا جهة القرب منه ولا يحدد به جهة البعد عنه فاذن لا يحدد الجهتان معا بكل
واحد منهما والمحدد يجب ان يحدد الجهتين معا كان البعد لا بد وان يكون بحسب الجسم الذي
كان القرب بحسبه والباقي ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات
الخارجة منها ووقوع الاخر فيها منه في جهة من تلك الجهات لا على بعد معين منه دون
سائر الابعاد ليس بأولى من وقوعه في جهة اخرى وبعد اخر فان الوقوع في كل جهة ممكن بحسب
العقل وان اتسع فلما تبع موثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون في بعض جهات هذين
وعلى بعد معين والكلام في هذا كالكلام في الاولين فان عُلل بهذين دار او تسلسل

بل الواحد لا من حيث هو واحد يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه اي لما بطل
التحديد بحسمين بعينهما ان يكون بحسم واحد لكن لا من حيث هو واحد لان الجهتين المختلفتين
لا يحدد بالواحد من حيث هو واحد بل بالواحد باعتبارين مختلفين فيحد القرب بالمحيط
والبعد بالمركز هذا ما قالوا في تحقيق الجهة وفي اثبات محدد الجهات مقال في الموضعين
اقول الجهة نفس الامتداد او طرفه على انه ثابت فلا احتياج الى المحدد ثم اقول
تعريف الجهة بما ذكروا غير مسلم فانه اذا اشير الى الجهة لم ان الاشارة الى طرف الامتداد
بل الى نفس الامتداد اعم من ان يكون متناهيا او غير متناه وكذا مقصد المتحرك ليس
طرف الامتداد وهو سطح محدد الجهات اما الهواء فانه لا يميل الا الى حيزه وهو مكان
فوق الماء وتحت النار والنار لا تميل الا الى مكان فوق الماء وتحت فلك القمر وان سلم ان
مقصد المتحرك وموقع الاشارة طرف الامتداد فهو معين هواء وحد المحدد دام لا انتهاء ان

امكن الخلاء فظاهر وان لم يمكن معلوم كل احد بنقطة ما منه هي نهاية الامتداد الفوقاني
فان المحدد عندكم جسم متحرك ولا شيء من الاجزاء المتحركة جهة العلو بل جسر المتحركات
ثم ان كان البعد الذي هو جسر العالم على هيئة الاستدارة يوسطه هو المركز فهو معين
ايضا فالاحتياج الى الجسم لئلا الاساع الخلاء على تقدير اساعه لا لتعين الجهات ثم
وان سلم لم لا يجوز ان يحدد جهة فوق هذا العالم محيط جسم ويكون يحذبه عالم اخر بينهما
خلاء ان امكن او اجسام اخر ان امتنع اي ان سلم الاحتياج الى المحدد لكن عمومه فهو
لم يحدد الا علو هذا العالم وسفله لا جميع الامتدادات وفي هذا العالم امتدادات وجهات
غير متناهية ولا محاجة الى محدد واحد فلم لا يجوز ان يكون ما وراء عالمنا عالم آخر يكون
بينهما بعد معين لكن احدهما بالنسبة الى الاخر لا يكون فوقا او تحتا بحسب الطبع فان
الفوقية والتحتية في هذا العالم كما سبق من المحيط والمركز اما من الجسمين المتماسين
فلا فوقية ولا تحتية بحسب الطبع على انه يمكن ان يفرض فيما وراء العالم جهات ست
بان يفرض مجموع هذا العالم بمنزلة انسان ويكون ما يحاذي المحمورة من الارض راسه
وما يحاذي مقابله قدمه رجله والقطب الشمالي يمينه والجنوبي يساره وجانبه الغربي
وجهه ليوجه الكواكب اليه حال كونها في محاذاة معمورة الارض ومقابله الجانب الشرقي
ثم الاجسام الخارجة عنه تكون في جهاته الست ثم مدد الجسم والمكان فشر اسطح
الحاوي والفراغ المتوهم المشغول بالشيء كما لقضاء الذي في داخل الكوز فانه
حيز الماء الذي فيه ثم قالوا الكل جسم جسر طبعي لان كل متحرك لو خلي وطبعه يكون في
حيز فمحيز المتحرك حيز حزبه العالم وله سكل طبعي اي ان لكل جسم شكل طبيعي
لانه لو خلي وطبعه يجب ان يكون واقعا على شكل ما لبسيط كرتي الشكل والا ففيه
زاوية فمخصص بعض جوانبه دون البعض بهيئة مرجح من غير مرجح اقول
لم لا يجوز ان لا يكون طبعه ان يكون في مكان معين بل في اي مكان يخلى هو فيه يسكن فيه

وايضا ان كان ميله الى المحيط بسببه الى جميع الامكنه المتساوية البعد من المركز
على السواء فكونه فى مكان معين رجحان بلا مرجح ٭ فان قيل يتحرك الى موضع يكون
اقرب من المتحرك قلنا ان فرض المتحرك على مركز الارض وليس يكون شئ من اجزاء
المحيط اقرب من المتحرك ٭ واجزاء البسط اذا كان لها طبيعة واحدة فيجب ان
يكون متساوى البعد بالنسبة الى المركز واجزاء الكرة بعضها اقرب منه وبعضها
ابعد فلو خلى وطبعها لا يصير آرتا مل الفاعل بسكله اى بسكل يريد ٭ لما مر فى
بحث الخلاء شرح فى الاحكام التى ذكروا المجردات الجهات فان تلك الاحكام موقوفة على معرفة
الخلاء ٭ قيل مجرد الجهات بسط اى غير مركب من اجسام مختلفة الطبايع او الاقسام طبايعها
قابلة للعود الى احيازها الطبيعية قبله ٭ لانه لو كان مركبا من
اجسام مختلفة الطبايع كان له اجزاء بسيطة لان كل مركب لو كان جزءه مركبا لزم التسلسل
ولا بد من الانتهاء الى اجزاء بسيطة تلك الاجزاء مقدمة بالوجود على المركب فاذا
كانت مختلفة الطبايع كانت قابلة للعود الى احيازها الطبيعية ولا بد ان يكون احياز
طبيعة ويكون فى جهة من تلك الاحياز بوجود الجهة اما مقارنة لوجود البسائط
او متقدمة عليه وايا ما كان يكون متقدما على وجود المركب فالجهات تكون متقدمة
على المجردة ٭ اقول الحيز متعين قبله ولا يلزم محذور ٭ الحيز وهو الفراغ
المتوهم المشغول بالجسم متعين مشخص فى نفسه ولو كان بعض البسائط مائلا الى حيزه
وهو المركز سلا لا يلزم بعدم ما هو متاخر لان الحيز الذى هو المركز غير موجود عن وجود
الجسم الذى هو مركزه لان قضاء العالم ان كان على هيئة الاستدارة فالمكان الذى هو
وسط الفضاء غير موقوف على وجود الجسم المستدير ٭ وقيل لا نقل الحركة المستقيمة
والا يمكن ان ينقل من جهة الى جهة اخرى فتكون الجهات محدودة قبله اقول لو ينقل
الى المركز لا يلزم ما ذكر ٭ لما ذكر ان المركز متعين ٭ قيل لا نقل الخرق والالتيام والا كان
قابلا للخرق

قابلا للخرق والالتيام فالجهات متحددة قبله اقول لا خرق لا يكون الا بعد الوجود
ويكون بالقسر فحركة الاجزاء قسرا الى موضع لا يوجب ما ذكر قيل لا يقبل الكون
والفساد اى لا يخلع مادته صورته ويقبل صورة اخرى طالبة لحيز اخر قلنا
يلزم الحركة المستقيمة وقد عرفت ما فيه ٭ وهو ان الحركة المستقيمة لا يوجب
ما ذكر ٭ وايضا لم لا يجوز الفساد بمعنى العدم فانه ممكن بالذات والممكن بالذات
لا يمكن عن قابليه العدم والا يلزم الانقلاب ٭ قيل يتحرك بالاستدارة والا
تخصصه بعض الاوضاع تخصيص بلا مخصص قلنا نرد هذا بما مر كون بعض
الاجزاء بسطه وبعضها قطبا وعلى حركة كل جزء على مدار مخصوص ثم الفاعل مخصص
٭ قيل ليس رطبا ولا يابسا والا كان قابلا للاشكال سهولة او عسرا فيقبل الخرق ولا
حارا ولا باردا والا كان خفيفا او ثقيلا ٭ لان الحراره توجب الخفه والبروده توجب الثقل
فيكون صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وقد عرفت ما فيه ٭ وهو ما
ذكر ان الحركة المستقيمة لا توجب تعدم الجهة على المجرد وايضا لم لا ان الرطوبة توجب
سهولة السكل والبوسة عسره وان الحراره توجب الصعود لا سيما فى العلكانات واعلم
ان جميع الاحوال التى ذكرنا هو على تقدير تسليم تجرد الجهات واما على تقدير عدم الاحتياج
اليه فلا احتياج الى هذه الاحوال ٭ ثم قيل حركة ارادية والا فطبيعة او قسرية والاولى
ممنوعة اذ كل وضع يطلبه طبعا فانه يعارفه ٭ صورة انه يتحرك حركة دورية ٭ فالمطلوب
طبعا مهروب طبعا فلا قسم الحركة بان المبدا اى علة الحركة ان كان فى المتحرك لا شعور
فطبيعة او به فارادية والا فقسرية فالطبيعة اعم من ان يطلب وضعا فيكون طبيعته
بمعنى انه يطلب بنفس الحركة اذ تخصصه بوضع رجحان بلا مرجح ٭ فالطبيعة يمكن
ان يكون دورية اى يطلب بنفس الحركة لا لشعور ٭ وكذا القاسرة ٭ اى القسرية ممنوعة
لان ما لا ميل فيه طبعا لا يقبل القسر اذ لو تحرك قسرا ٭ اى لا ميل طبعى

وفرضناه اى المحرك قسرا ذراعا فى زمان ثم فرضنا جسما ذا ميل فحرك
بذلك القسر اى بقسر يكون مثل الاول فى القوه ذراعا فى اطول من زمان
اى من زمان واحد لوجود المعاوق اى فرضنا الجسم الاول عديم الميل الطبعى
وفرضنا الثانى ذا ميل طبعى وقسره مساو لقسر الاول لكن قسر الثانى الى جهه الطبع
وقسر الاول ليس مخالفا لجهة الطبع اذ ليس له ميل طبعى فيكون قسر الثانى مع المعاوق
فى زمان حركه مثل ذلك القسر يكون اطول من زمان حركه الاول لوجود المعاوق
وهو زمانان مثلا اى فرضنا الزمان الاطول زمانين ثم فرضنا الميل الضعف
من ميل الثانى بنصف ميل ان يكون الجسم الثانى مساويا للمحرو الثالث بنصف من ذلك
المحرك فيحرك بذلك القسر ذراعا بنصفه زمان الثانى لان نسبه السرعه كنسبه قوه المعاوق
محركه دون المعاوق كعدمه وهو محال اقول الاستحاله ممنوعه وكذا النسبه لان كون
قوه المعاوق والسرعه بحسب كثره المعاوق وكثره ممنوعه لانه يسرع اذا كثر المعاوق فان
المحرك اقل للقسر من الحرف وما دونه كالقطن مثلا وايضا قد يكون الكبير اقبل للقسر
من الصغير وقد يعلم بالاستقراء ان ما لا ميل فيه او ميله ضعيف لا يقبل القسر
اقول القسر اما يلازمه القاسر المقسور كالحمل او مدافعته كالرمى والحمض يقبل
الاول وكذا الثانى لكن زوال اثره سريعا لعله مدافعة بعض اجزاء المقسور بعضه للمحامل
اراد بالمحامل ان لا يكون اجزاؤه شديد المماسه بل يكون واسعة المسام يدخل
فيها الهواء الكثير فان هذا الجسم لا يقبل بعد طريق الرمى لان اجزاءه لعله المماسه
لا تدافع بعضها بعضا بخلاف جسم صلب مكتنز لا يدخل فيها الهواء الكثير وايضا هذه
الحجه على تقدير صحتها محض بالحركه المستقيمه لان الميل المستدير ليس بالطبع عندكم
فعرض الجسم الثانى والثالث محال يعنى القسرى المتحرك فهذا اعم من ان يكون فى الحركه المستقيمه
او المستديره وايضا لو صح لزم منها ما يكذبه الحس اى لو صح تلك الحجه

وبحسب النسبه المذكوره فيها وهى ان نسبه السرعه كنسبه قوه المعاوق لزم امر يكذبه
الحس لانه لو حرك محرو ذنه من بالقسر الى جهه السفل ثم بذلك القسر الى العلو فضعف
ذلك الزمان مثلا اى قطع بالحركه الاولى ذراعا من المسافه وبالحركه الثانيه وهى
الى العلو ذراعا فى زمانين مثلا ثم عرض جسما اخر ميله السفلى بضعف ذلك
كضعف من المحرر فحركه الى العلو بذلك القسر ضعف الثانيه لما علم ان نسبه السرعه
كنسبه قوه المعاوق فسيقطع بضعف المتن المرمى الى جهه العلو ذراعا فى زمان فيكون ميل
الاول فالمعاوق كالمعاون اى اذا رسمنا من المحرر الى جهه السفل بالقسر رسما
بضعف متن من المحرر مثل ذلك القسر الى العلو يكون زمانا حركتهما متساويين وهو محال
لان قوه القسر فيهما مساويه وفى المحرر المرمى الى السفل المحركه الطبيعة مقاومه للقسريه
وبضعف الميل المرمى الى الهواء معاوقه فيكون المعاوق كالمعاون وهذا امر يكذبه الحس
وان المحرر المرمى الى السفل فى غايه السرعه والمرمى الى العلو ليس بهذه السرعه مسئله
قالوا الافلاك حركتها ارادیه لما مر انها ليست طبيعيه ولا قسريه ويرد عليه ما ذكر
ولما لم يكن ميلها المستدير بقسر فمبداه فيها فلا يكون فيها مبدا فلا يكون فيها مبدا ميل
مستقيم للمنافاه بينهما فلا يكون مركبه والا فعض اجزائها بطلب حيزها بحركه اسرع
وهى المستقيمه ولا تقبل الخرق والالتيام والكون والفساد لما لزم حركه مستقيمه ولا يكون
فيها الكيفيات الاربع لذلك اى لما لزم الحركه المستقيمه كما مر فى المجلد وقد عرفت
ما فيه وايضا الخرق يكون قسرا ومبدا المستدير لا ما فى المستقيم قسرا وايضا امتناع
الخرق مبنى على ميله المستدير وهذا مبنى على ذلك بان حركه الكواكب ليست بالسباحه
لامتناع الخرق اى يلزم من كلامهم دور وذلك لان امتناع الخرق مبنى على ان فيه
مبدا ميل مستدير وهذا المبنى على امتناع الخرق
لانهم انما حكموا بان فيه مبدا ميل مستدير بناء على ان الكواكب تتحرك حركه دوريه

ولا يمكن ان يكون هذه الحركة بطريق السباحة كما يمكن في الماء لامتناع الخرق فيكون هذه
الحركة المحسوسة الدورية حركة الفلك فيكون مدار مثل مستدير والحكم بان فيه مبدا
ميل مستدير موقوف على العلم بامتناع الخرق والعلم بامتناع الخرق لا يمكن ان يحصل
بان فيه مدار مثل مستدير ولم لا يجوز ان يكون حاره قاره في حيزها فان المحظور
انما يلزم ان لو تحرك حركة مستقيمة اما لو كانت حاره عن تحرك حركة مستقيمة لا يلزم
المحظور وهو اجتماع الحركتين المتماثلتين اولها حاره غير مستقيمة فيلزمها المستقيم لا يكون
بالذات فان الحركة المستديرة والمستقيمة اذا كانتا ذاتيتين اما ان
لم يكونا ذاتيتين بل سببهما مختلف فلا منافاة بينهما لان الحركة المستقيمة قد تجتمع
مع المستديرة كما في العجلة ثم الحق ان الافلاك مركبة صورة ان طبيعة الكواكب
غير طبيعة الفلك واختلاف الوانها والمحوة ونحو القمر والكدورة وخارج المركز
دليل التركيب ثم اتساق السماء وانتثار الكواكب ممكن بالذات والله تعالى قادر على
جميع الممكنات فصل ويتصل بهذا ما قالوا ان حركة المحدد حافظة للزمان
لان الحركة المستقيمة غير دائمة لان الابعاد متناهية فدوامها بالعود وح لا دوام
ايضا لان من الحركتين المختلفتين بحسب لانه لو لم يكن بين آني الوصول والمفارقة
زمان يلزم تتالي الآنات وهو محال لانه يلزم اما ساعة وان سلم فالمحظور انما
يلزم من تسليمهم الاتين اي المحظور وهو وجود الحركة انما يلزم من تسليمهم ان
الوصول وآن المفارقة لا من عدم الزمان بين الآنين فانه لو كان الوصول في الآن و
المفارقة في الآن يلزم الحركة سواء كان بين الآنين زمان او لم يكن واذا عرفت ضعف
فالحق ان على القول بان الحركة زمان لون المتحرك عند العامة متقسم وهو زمان السكون
على انا نبين اي في البراهين الى قمنا على اثبات الحركة ان هذا الزمان غير
منقسم فلا سكون اذ هو كونان في زمانين في مكان واحد ولم يوجد ثم قالوا المحافظة

للزمان حركة دائمة لانه امر دائمي والا فعدمه قبل وجوده او بعده زمانا اي الزمان
امر موجود في الجملة فلو لم تكن دائما فعدمه اما ان يكون قبل وجوده او بعد وجوده
وعلته لا يجتمع القبل مع البعد وهي العلة زمانا فيلزم وجوده على تقدير عدمه
فان قلت لا يلزم من هذا كون الزمان امرا دائميا فانه ان كان عدمه قبل وجوده
بالزمان لا يلزم من ذلك استمرار الزمان قبل وجوده بل يلزم زمان اخر مقارنا لحدوثه
قلت نحن لم نثبت كونه دائميا بهذا الطريق بل بطريق قياس الخلف وهو انه لو
لم يكن دائميا لزم وجوده على تقدير عدمه واللازم محال فكذا الملزوم وهو عدم كونه
دائميا بيان الملزوم هو لانه يقبل التساوي والتفاوت متصل لانه يوجد فيه فصل مشترك
وهو الآن غير قار الذات يحاط به وهو موضوعه اي امر متقوم به هذا العرض امر
دائم غير قار وهو الحركة المستديرة الدائمة فهو مقدار لها ويجب ان يكون اسرع الحركات
لانه يقدر الابطاء بواسطة الاسرع وهو حركة المحدد اقول الزمان قد يطلق على
كميته حركة المحدد كاليوم ونحوه مثل الساعة والليل والسنة وعلى امر يكون الشيء
به قبل شيء بحيث لا يجتمعان اي الشأن وهذا مغاير لذلك لان ذلك اخذ من حيث
انه تابع للحركة لا هذا وما قيل انه لازم لو فرض عدمه هذا اي ما قيل انه يلزم
وجوده لو فرض عدمه هو الزمان بالمعنى الثاني وقد تحير الناس في وجوده وماهيته
اي بالمعنى الثاني فقال البعض بوجوده محتجا في انه بالبديهة او بالدليل
منه اي من الدليل على وجوده ان بعض الاشياء قبل بعض بحيث لا يجتمع
وتلك العلة وجوديه لان بعضها عدمي وهو اللاقبلية وليست فرضيه
كفرض الخمسة نوعا فهي بوجوده خارجا وليس كل قبل قبلا بالذات منتهيا الى قبل
ذاتا غير قار لان البحث في قبل وبعد لا يجتمعان وهو ليس الحركة لان كل حركة ليست
قبل اخرى ذاتا فهو الزمان فالحاصل ان القبلية امر موجود وهي حاصلة للقبل

فالمعلول موجود ولیس کل قبل قبلا بالذات بل انما یصیر قبلا بواسطة امر عروض
بالذات فلا بد من وجود شئ هو قبل بالذات وهو الزمان اذ ماهیته اتصال الانقضاء
والتجدد ای حقیقة الزمان اتصال انقضاء جزء بتجدد جزء آخر العلة صفة
اضافیة ولیست موجودة لان المعدومات توصف بها کما یقال عدم الاب قبل
عدم الابن فلا بد من موجود هو قبل ذاتا اذ هی بمعنی اتصال الانقضاء والتجدد
کما افاده المولی ای العلة لا بد من امر موجود لیکون هو قبلا لان العلة من
باب اتصال الانقضاء والتجدد وهو ماهیة الزمان کما قال مولانا نصیر الدین فی شرح
الاشارات ولیس هذا امرا موجودا لترکبه من العدم لان الانقضاء هو العدم المسبوق
بالوجود ولما کان ماهیة الزمان مرکبا من الوجود والعدم لا یکون امرا موجودا
بل امرا اعتباریا ترکبه العقل من العدم والوجود والظاهر انه اراد بالاتصال المتصل
واراد بالماهیة ما یفهم بیاء النسبة کالحیوانیة والناطقیة للانسان کما مر فی اول الکتاب
وذلک لان الزمان هو القبل بالذات ای نفس مفهوم الزمان ان هذا قبل ذلک والقبل هو
المتصل واما الاتصال فهو القبلیة فالحاصل ان ما یصدق حروه المنقضی بحزئه المتجدد
هو الزمان لان ما یصدق علیه هذا المفهوم هو الزمان بل نفس هذا المفهوم هو الزمان
ومنجبا منه ای من الامام نصیر الدین انه جعل هذا حقیقة الزمان وبارة
جعل حقیقته عدم الاستقرار وهو فی بیان انه موجود قدیم فانه قال فی شرح الاشارات
ان الزمان لیس له ماهیة غیر اتصال الانقضاء والتجدد ثم قال بل تصور عدم الاستقرار
الذی هو حقیقة الزمان یستلزم تصور تقدم وتاخر لاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار
فظهر انه جعل الاتصال المذکور ماهیة الزمان وبارة جعل عدم الاستقرار حقیقة
الزمان وعدم الاستقرار امر عدمی والحال انه فی بیان ان الزمان موجود قدیم
فانه قال فی اول هذا الفصل نرید بیان ان کل حادث فهو مسبوق بموجود غیر قار

الذات متصل اتصال المقادیر اعنی الزمان فهذا اصرح فی انه موجود قدیم والامر
العدمی کیف یکون کذلک ونقول ان الشئ یکون قبلا لوقوعه فی القبل ذاتا فالامر
کیف یحصل فی الاتصال وهو عرض فان الاتصال عرض وحصول الجوهر فی العرض
غیر معقول وکذا لو اراد ان الزمان هو متصل کما بینا وهو عرض ایضا لانه من قسم
الکم المتصل الا ان مراده الوقوع فیه الوجود معه فانه اذا قیل جاء زید امس معناه
ان وجود المحمی مقارن لجزء من اجزاء امس ولو اراد جوهر اتصل بعض حرکاته
بعدد بعضها وذلک المعنی یکون قبل المجدد للاتصال المذکور کما یدعی انه تکمیل الحرکة
ای لو اراد الامام نصیر الدین بالزمان جوهرا متصل الاجزاء لصح حصول
الجواهر فیه کیف نصح ان نقول انه مقدار الحرکة لکنه قائل بانه مقدار الحرکة وهو لا یمکن
ان یکون جوهرا ثم لا احتیاج للحرکة الی التابع وهو القبل ذاتا وذکر فی المتن
فی البرهان علی وجود الزمان قوله ولیس هو الحرکة لان کل حرکة لیست قبل اخری
ذاتا فلا بد من الزمان معقول هنا انه لا احتیاج للحرکة الی تابع هو قبل بالذات
وهو الزمان بل الحرکة یمکن ان یکون قبلا بالذات فاسد هذا المنع بقوله ثم بعض
جزئیات الماهیة لا یکون قبل بعض دائما ای ماهیة لساویها الا ان یکون للشخص
مدخل فلا احتیاج الی الزمان فان الکون فی احد اجزاء المستقبل الذی هو اقرب الی المستقبل
عنه مقدم علی الکون فی جزء ابعد نمنعه ان ما قلتم ان الزمان هو القبل ذاتا ان
اردتم ان الزمان هو نفس هذا المفهوم لما یصدق علیه هذا المفهوم فنفس مفهوم القبل
امر عقلی لا وجود له فی الخارج وان اردتم ان الزمان شئ یصدق علیه القبل بالذات
ای هو شئ فی الخارج ذاته بحیث العلة بان یکون بعض حرکاته قبل بعض بحسب الذات
ای الماهیة فهذا لا یمکن لان الماهیة لا یوجب ان یکون بعض حرکاتها المعینة قبل
بعض لتساوی جمیع الجزئیات فی الماهیة نعم یمکن ان بعض الماهیة ان یکون بعض

حر بانه قبل بعض فان حقيقه الزمان والحركه بعضهم هذا فيكون الزمان امتدادا متصلا
غير قار بعضي ذلك الامتداد قبله بعض حر بانه يدعى بعضهم بحيث لا يجتمع البعض مع البعد
لكن نفس الماهيه لا يمكن ان بعضهم كون هذا الحر بي بعدها على ذلك الحر بي بل لا بد من ان
يكون لشخص هذا الحر بي مدخل في تعلقه واذا كان كذلك فلا احتياج الى الزمان بل الحركه
بهذه الصفه لان الكون في الحر بي المستقل اليه الذي هو امر اضافي الى المستقل عنه متقدم على الكون في
حر بي بعد مدات الحركه بعضهم قبله بعض حر بانه على بعض لكونها عرضا قارة ثم تشخص هذا
الحر بي بعضهم ان يكون قبل ذلك الحر بي فالحركه كافيه لكون الاشياء قبلا وبعدا بسبب معاربه
الحركه لمجيء زيد قبل مجيء عمرو بسبب ان مجيء زيد معارن لطلوع الشمس ومجيء عمرو مقارن لكون
الشمس فوق الافق بدرجه فالحركه كافيه لكون الاشياء قبلا او بعدا ولانه يمكن ان يكون
ذلك قبل هذا الاتصال انصباب ذلك بحدد هذا اي بعدم ذلك الزمان على هذا الزمان
باعتبار اتصال انصباب ذلك الزمان على هذا الزمان بعين هذا المعنى يمكن ايضا في الحركه
بان يقال ذلك الحر بي من الحركه قبل هذا الاتصال انصباب ذلك الحر بي بحدد هذا فلا احتياج
الى الزمان ومنه اي من الدليل على وجود الزمان انه اذا فرض حركه سريعه
واخرى بساويها بسرعه استدات بعد الاول وبرك معها زمان هذا اقل من ذلك فصوله الزياده
والنقصان دل على وجوده وفي بعض الكتب ذكر هذا البرهان على هذا الوجه وفي بعض
الكتب زيد اخر هو انهما ان اخذا معا وتركا معا قطعا مسافه اكثر مما في الصوره الاولى
ولو فرض جسم اخر بقطعها اخذ مع احدهما وترك مع تركهما فانه قطع من المسافه اقل مما قطعا
فاذا خذ الاول وبرك زمان يمكن فيه قطع مسافه معينه بسرعه وقطع اقل من تلك المسافه
بسطوء نقص وبين احد الثاني وبرك زمان يمكن فيه قطع مسافه اقل من ذلك بتلك السرعه
فعلى تقدير المتن يكون الزمان قابلا لان ما يكون زائدا وناقصا وعلى التقدير الاخر يكون الزمان
قابلا للزياده فقط المسافه ونقصانه وقابلا لا يكون زائدا وناقصا ايضا ومنع ما تنهما

يجيبان في الفرضيات والعدميات والمعدومات اي منع ان قبول الزياده والنقصان
دال على الوجود بان قبول الزياده وقبول النقصان يكونان في الفرضيات اي في اشيا ثبوتها
يكون سرض العقل كالروم اللزوم ونحوه فانه يقبل الزياده والنقصان وكذا العدميات كعدم
جبل من ياقوت وعدم بحر من زيبق ونحوهما يقبل الزيادة والنقصان وكذا المعدومات
فان حملا من ياقوت اكثر من نصفه ثم البعض نحوه فمن تحققهما انه لو وجد لا يكون واجبا
لاقتضائه ولا ممكنا عرضا لانه يقتضي محلا معينا لكن تعلقه بالموجود صغيرا اولا و
بالمعدوم على السواء اي لو كان عرضا موجودا يقتضي محلا معينا لكن ليس له محل معين
لان تعلقه بالموجود او عدم صغره وبالمعدوم على السواء يوبن لزومه على تقدير عدمه
اي لزومه على تقدير عدمه يوبن كون تعلقه بالموجود والمعدوم على السواء لانه اذا
فرض انه ليس امرا دائميا يلزم تقدم عدمه على وجوده او تاخره بالذات عنه فالزمان يكون
متعلقا بالعدم كما انه متعلق بالوجود ثم عطف على قوله عرضا قوله ولا جوهرا مقسما
لان الزمان الموجود لو اتسم فعلا او وهما مطابقا صار بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا او
هما معدومان فان قلت الحركه مع الكون في الوسط موجوده مستمره فالزمان المطبق
عليها كذا قلت الكون في الوسط مع كل قطع استمرار وجوده وجود حر بانه الا انه على
سبيل البدل ولا غير مقسم عطف على قوله ولا جوهرا مقسما لان الزمان ما بعضيه
معدوم كان ويكون ملزم احتياج الواجب الى جواهر متعاقبه اعلم ان هذه القضيه
كاذبه لنفي وجود الزمان من غير احتياج الى الردبدات السابقه بان يقال لو كان الزمان
موجودا لكان شيا يحتاج اليه معدوم كان ويكون فقولنا كان الله يحتاج الى وجود الزمان
فكون الواجب يكون محتاجا الى موجود اخر ومنها انه لو وجد لكان غير قار فمعناه
كان موجودا في الماضي ولم يبق في الحال فيسلسل لانا نتكلم في الماضي فانه كان موجودا
في الماضي ولم يبق في الحال وهكذا الى غير النهايه ومنع بان معناه هذا اي منع ان معنى

الزمان على تقدير كونه غير قار انه كان في الماضي ولم يبق في الحال بل معناه عدم حزء على
حزء الى غير النهاية اولا خلاص عن كون ماهيته امرا اضافيا او عدميا او مركبا من
آنات متتالية لانه لما لم يكن قارا فعدم القرار ان ماهيته او جزؤه كان امرا عدميا
وان لم يكن فان كان عدم بعض اجزائه على بعض نفس ماهيته وجزؤها كان امرا اضافيا
وان لم يكن شيء من ذلك ماهيته بل يكون امرا موجودا لكن غير قار يلزم تركبه من آنات
سالبة لانه لما وجد فان كان له بقاء يكون قارا وان لم يكن له بقاء فكل جزء منه يصير موجودا
فمعدوما ونوجد جزء اخر والجزء الموجود لا يمكن ان ينقسم والا لكون قارا فيلزم الباقي
ومنها لو وجد كان بعض اجزائه قبل بعض زمانا وما قيل لانه ذاتا فمدفوع بانه
اي قد اجابوا بانا لانم ان بعض اجزائه يكون قبل بعض زمانا بل يكون قبلا بالذات
فمدفوع بانه هذا وهو انكم ان اردتم بالزمان هو نفس هذا المعلوم فهو امر عقلي وان اردتم
انه شيء يصدق عليه انه قبل فحرباب الماهية لا يكون كذا للتساوي واعلم ان حاصل هذه
الادلة انه ليس امرا لابد من وجوده هذه الادلة الدالة على نفي الزمان لم تثبت بها
نفي الزمان اصلا بل ثبت بها انه ليس امرا محتاجا اليه لكون بعض الاشياء قبل بعض
وذلك لانه ذكر في الدليل الاول انه ان كان جوهرا غير منقسم كان ما بعضه كان ويكون
فيلزم ان يكون وجود الواحد محتاجا الى زمان فنقول ان كان موجودا لا يكون معدوما كان
احد محتاجا الى وجوده لا يلزم فساد واما الدليل الثاني فانما يلزم التسلسل على تقدير ان
معدوما كان بعضه وجود الزمان الماضي اما لو كان الزمان موجودا من غير ان يكون بعضه
كان بعضيا وجود زمان لا يلزم التسلسل واما الثالث وهو انه لو وجد كان بعض
اجزائه قبل بعض زمانا وهذا انما يلزم لو كان القبلية مسلزمة للزمان نعلم ان حاصل
هذه الادلة ان الزمان ليس امرا سوى الصلات الى وجوده لكن لا نسلم عندنا ان يكون
جوهرا هو انات متتالية اي يوجد آن قائم بذاته ويعدم ويوجد آن اخر لا احتاج

اليها اي في تحققه كان ويكون لكن لا نسلم وجوده الواجب الى الزمان ولا محتاج هو
الى زمان اخر لا نسلم التسلسل بل نمنع ان يكون موجودا قديما اذ لو كان قديما
لكان لازما بلا واسطة لوجوب الوجود اذ وجوده الدائم كاف لوجوده لكن المعلوم لا يكون
كذلك اي لازما بلا واسطة لوجود الواجب واعلم انه لما قال انه لا نسلم ان يكون موجودا
بل نمنع ان يكون موجودا قديما ورد عليه انه حينئذ يكون حادثا فيكون عدمه سابقا عليه
بالزمان فيلزم زمان اخر فاحتاج بقوله واتصال انقضاء عدمه بحدوثه وجوده كاف
لعدم عدمه ولا احتياج الى وجود زمان بل ننافيه لان كل شيء اتصل عدمه بحدوث وجوده
عدمه سابق على وجوده سبقا لا يجتمع السابق مع المسبوق فاتصال انقضاء العدم بحدوث
الوجود كاف لتحقق هذا السبق فهذا السبق لا يحتاج الى مقارنة الزمان بل ينافي مقارنته
الزمان لان السابق عدم الزمان واللاحق الزمان وعدم الزمان لا يقارن الزمان و
الزمان اللاحق لا يقارن الزمان فظهر من هذا بطلان ما قيل انه لو فرض عدمه يلزم
وجوده وما في اضاحه الى الحافظ اعلم ان اتصال انقضاء عدمه بحدوث
وجوده قد يراد به اتصال انقضاء عدم نوعه بوجود نوعه وقد يراد به اتصال انقضاء
عدم بعض جزئياته بوجود بعض جزئياته فما لمنع الاول كاف لعدم عدمه وما في الاحتياج
الى مقارنة الزمان وبالمنع الثاني وهو مسلم عندهم ما في الاحتياج الى الحافظ اذ هذا المنع
ثابت من غير ان يكون له حافظ فلا احتياج الى الحركة لان هذا الامتداد الزماني
السيال الذي ينقضي منه جزء ويحدث جزء لا احتياج الى ان يحركه شيء لكن نقدر بها
لانه لا يعرف مقداره الا بامر متشابه مستمر له حدود متمرة اي للاحتياج للامتداد
الزماني الى الحركة لكن نقدر بالحركة اذ لا بد لمقدره من امر متشابه اي غير مختلف حتى لو
كان مختلفا لا يصلح لان ينتفع به المقدر مع ذلك لا بد وان يكون مستمرا اذ لو لم يكن مستمرا
لامتاز بعض اجزائه عن بعض فلا ينتفع به المقدر فحينئذ ان يكون لاجزائه المتشابهة

حدود مقدره كحركه الفلك الاعظم مثلا فانه امر مشابه لا يكون في بعض احزاده اسرع وبعضه ابطا وهي مقدره ولها حدود مقدره كطلوع الشمس وغروبها وارتفاعها ووصولها الى دايرة نصف النهار وكحركه القمر وتشكلاته فقدر الزمان بهذه الاشيا لعلموا عدد السنين والحساب كما نطق به الكتاب ثم يمكن حفظه بالحركه المستقيمه اى لو قدر بالحركه المستقيمه يمكن تقديره وما من المحلفين لا يقدح في ضبطه اى السكون الذى هو من الحركتين المستقيمتين المحلفتين لا يقدح في ضبط الزمان لانه سكون قليل آنى عرفا قادح في الضبط ثم ما وقع في خاطرى ان الزمان ليس شيئا معينا يحصل فيه الموجودات بل كل شي وجد وبقي او عدم وامتد عدمه او حرك وبقي حريا حركه او سكن وامتد سكونه حصل لكل واحد امتداد هو الزمان لكن هذا الامتداد غير ذلك الامتداد وتلك الامتدادات بعضها مقارن لبعض وبعضها سابق على بعض ثم كل منها بقبل القله والكثره فاريد امتدادا خر ليطبق تلك الامتدادات عليه ليعلم كميه كل منها وكمية امتداد بعضها وبعضها فاختير امتداد حركه الفلك الاعظم فهو مقدر ومعيار لهذا الامتداد فليس الزمان امتدادا واحد طرف للاشيا والله اعلم

الا

فصل

اثبتوا للافلاك نفوسا مجرده بان الحركه حافظه للزمان دايمه وقد مر انها ارادية فلا بد من اراده كليه اذ الجزيات متصرمه فلا بد من ادراك كلي ومحله لا يكون جوهرا وضعيا اى مشارا اليه حسا لانه اما جوهر فرد وهو محال او جسم وهو منقسم فيلزم انقسام المحال وهو محال وغير الوضعي لا يكون عقلا لان جميع كما لاته حاصله والحركه الاراديه ليست الا لطلب الكمال فتكون نفسا وايضا الراى الكلي لا سبب عنه جزئي فان الراى الكلي لا يخصص بجزئي دون اخر ولا يحصل منه امر جزئي الا بسبب مخصص يقترن به فلا بد من اراده جزيه ليحصل بسببها الجزيات مثاله ان الانسان اراد تحصيل العلم فهذا راى كلي يطلب به كما لا كليا وهو حصول العلم فلا بد له من امور خارجيه

موصلة الى ذلك الكمال وكل ما يوجد في الخارج يكون جزيا فلا بد من اراده جزيه تحصل به الاسباب الجزيه الموصله الى كما لا جزيية اى علوم جزيه مشتمله على ذلك الكمال الكلي فلا بد من نفس مجرده تدرك الكليات بالذات والجزيات بتوسط الفلك بفيض اى من يملك النفس المجردة صورة جسمانيه يحرك الفلك بها اراد بها الصورة الفلكيه وهي من حيث تقوم المادة يسمى صورة ومن حيث انها مبدا للحركات والسكنات يسمى طبعه ومن حيث انها مبدا للتغير في غيرها يسمى قوة وقد عرف ما يرد على المقدمات وهو ما ذكر من الاعتراض على ان الحركه الحافظه للزمان دائمة وعلى ان حركات الافلاك ارادية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع ثم على تقدير تسليم امتناع الجوهر الفرد لم لا يجوز ان يكون جوهرا لا يمكن فيه القسمة الفعليه وسياتي ايضا في مباحث التغير الناطقة ان انقسام المحل لا يوجب انقسام التعقل العلم يكون التعقل حاصلا له جميع كما لاته وان حركه الفلك لطلب الكمال كلمات اقناعيه طرقيه نقول ههنا ان الادراك ان كان حصول الصورة ولا شك ان النفس تدرك الاجسام اما بالذات او بالواسطه فصورة الجسم كيف يحصل مما ليس بجسم نقول ان الادراك ان كان حصول الصوره في المدرك فصورة الجسم يحصل في النفس لان النفس تدرك الجزيات اما بالذات كما هو عندنا او بواسطه الجسم كما هو عندكم فتدرك الاجسام الجزيه فيحصل فيها صور الاجسام الجزيه والنفس ليست بمتقسمه عندكم فكيف يحصل المنقسم فيما ليس بمنقسم فان جاز هذا بان لا يكون الحصول حلول الجزيان فلم لا يجوز ان يحصل ما ليس بمنقسم في المنقسم وان لم يمكن الادراك حصول الصوره يمكن ان يدرك المنقسم ما ليس بمنقسم على ان الحيوانات ليس لها نفوس مجرده عندكم ثم لها ادراكات كليه اذ لولاها لا نقسر الاشياء على امثالها فان الحيوان اذا راى شيا مرغوبا او مهروبا ثم بعد ذلك يرى شيا مثل الاول ينبسه على الاول فيرغب فيه او يهرب عنه فلولا ان الصورة الكليه المشتركه في المثلين حاصله فيه كيف يقيس الثاني

على الاول ولم لا يجوز ان يكون للعقل ادراك الجزئيات على وجه كلي ويكون الامر الجزئي
سعى منه اى الالجاج الى اثبات النفس بل العقل كاف بان يكون عالما بالجزئيات
على وجه كلي وسلم ان العقل كما لاته حاصلة له ونسلم ايضا ان حركة الفلك تطلب الكمال
مع انها في حيز المنع فلم لا يجوز ان يكون كمالاته هي العلوم الجزئية على وجه كلي لكنه يطلب
ان يحصل له على وجه جزئي وما قلتم ان الرأي الكلي لا سعث عنه امر جزئي نسلمه ايضا
لكن العلم بالجزئيات على وجه كلي لم لا يجوز ان سعث منه امر جزئي فيكون محرك الفلك
هو العقل فلا احتياج للافلاك الى النفوس لاجل الحركة الارادية واثبتوا لها عقولا
بما تبين ان الصادر من الواحب العقل وما سر الفلك تطلب بالحركة خروج ما فيها من
القوة الى الفعل شيأ فشيأ تشبيها بشئ جميع كما لاته حاصلة بالفعل وهو العقل و
ذلك لان الكمال المطلوب لا يكون مما يحصل وما ما لا يمكن عند حصوله ولا مما
لا يحصل ابدا لان الارادة العقلية لا تطلب المحال بل شيأ اى بل الكمال المطلوب
يكون شيأ يحصل الا في الجارح ليس من شانه اى من شان نفس الفلك
ان يناله فهو الشبه اى فطلب ذلك الكمال هو نفسه ثم لما كانت الحركة
الجزئية كثيرة كانت العقول كثيرة ثم عطف على الجملة الناسدة على اساس العقل وهي
قوله وبان نفس الفلك الى آخره قوله وبان المحاطة عن متناهية والحركة التي
مداها الجسم مساهية لانها ان كانت عن مساهية فان كانت قسريه فحركة الاصبع
منه بذلك القسر زائدة على تلك وملزم الزيادة على عن المساهي في الجانب الغير المساهي
وان كانت طبعية فحركة الاعظم منه زائدة على ملك وملزم ما ذكر اى الحركة الجانبية
للزمان عن مساهية والحركة التي مداها الجسم متناهية لانها لو كانت عن متناهية
فاما ان تكون قسريه او طبعية والاول محال لانا اذا فرضنا جسما ذا قوة عن متناهية
يحرك جسما آخر حركة غير مساهية من مبدا مفروض ثم فرضنا ذلك الجسم الاول

جسما اصغر من الجسم الثاني بتلك القوة بحيث ان يكون يحركه اكثر من حركة الجسم الثاني
من ذلك المبدا المفروض وملزم الزيادة على غير المتناهي في الجانب الغير المتناهي وهو
الجانب المخالف لجانب المبدا المفروض وملزم انطباع غير المساهي وهو محال والثاني
ايضا محال وهو ان يكون الحركة طبعية لانا فرضنا جسما له قوة طبعية يحركه
من مبدا مفروض حركات غير مساهية ثم فرضنا جسما آخر اعظم من ذلك وفرضناه
ضعف ذلك الجسم وفرضنا القوة في الجسم الاعظم مساهية للقوة في الاصغر بحيث لو نصف
الاعظم تساهت القوتان بالاطلاق فالقوة في الجسم الاعظم اكثر من القوة في الاصغر
فحركة الاعظم يكون اكثر من حركة الاصغر لان التفاوت في الحركات الطبعية بحسب
تفاوت الفاعل فقط وفي الحركات القسرية بحسب القابل فقط واذا كانت حركة الاعظم
زائدا على حركة الاصغر لزم الزيادة على غير المتناهي في الجانب الغير المتناهي وهو خلاف جانب
المبدا المفروض فاذا ثبت ان الحركة ليست جسمانية يكون مبدا الحركة مفارقا والمفارق
اما نفس او عقل وقد مر ان الحركة الفلكية لطلب الكمال فالنفس تحرك بتشبيها سي كما لا يحاصله
له بالفعل وهو العقل اقول الدليل الاول قد مر بطلانه اى الدليل الاول وهو
ما مر ان الصادر من الواحد هو العقل وقد مر بطلانه في مسئلة قدم واحد الوجود
والثاني من الاساطير الثاني هو قوله وبان نفس الفلك الى آخره لا عقار يدل عليه
ولا نقل يهدي اليه وهو من الحكايات الملفقة التي يحكي في الشتاء على رؤوس الثنايير
واما الثالث فالجسم الاصغر يحرك بذلك القسر اسرع من الاول ولم يكن حركة الاول غير مساهية
في السرعة بل بمعنى عدم الانقطاع فلا يلزم المحظور اعلم ان الامام ناصر الدين قال
في شرح الاشارات ان هذا الاعتراض مدفوع بان المراد بالقوة المحركة وهي التي لا نهاية
لها باعتبار المدة والعدة دون السعة على ما مر فانه قال اذا حرك جسم بقوته جسما
آخر من مبدا مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدد في

القوة فان عسر المساهى لا يخرج الى الفعل اقول لقن هذه الالفاظ لتصح ما هو المطلوب
فى اثنائها فالمحق هو ان الحافظ للرمان لابد ان يحرك حركة عسر متساهية فى المدة فلا يمكن
هذا هو ان تحركه حسم اخر بطريق القسر فهذا المعنى يمكن ان يكون بوجود حسم له قوة التحريك ويكون
هذا الجسم المحرك اديا ويكون قوة هذا التحريك فى هذا الحسم دائما فمحق ان نعقل هذا المعنى
لانا لو وجدنا هذا الجسم الادنى بهذه القوة محركا لذلك الحسم حركة دائمية كل يوم مقدارا
معينا ولو فرض حسم اصغر من ذلك الجسم وفرضناه بصفة ذلك الجسم الاخر حركه تلك القوة
بضعف تلك الحركة ولا يلزم منه محال لان الحركتين العسر المساهيتين يمكن ان يكون احديهما
زائدة على الاخرى عندكم لحركات الافلاك فظهر ان قول صاحب الاشارات من مدلوكذا
قوله انه يلزم الزيادة على عسر المساهى فى الحانب العسر المتساهى وهو خلاف جانب المبدا مغالطة
لان التشاكل الحركة الدورية فان المبدا وان الجهة التى هى خلاف المبدا

فصل

الاجسام السفليه بسطه ومركبه اما الاول فالعناصر وكيفياتها مشهورة قالوا
النار يابسة لان حرارتها تفنى الرطوبات وقيل بقبل الاشكال بسهوله فيكون رطبه
فاحب بان لام ذلك فى البسطه وانما اليابسة هى التى عندنا تفنى الرطوبات
فيكون يابسة مع سهولة القبول فالحق انها اى سهولة القبول وقد يكون لليابس كالرماد والرماد
وقد لا يكون للرطب كالجمد فهى وضعه للتين والصلابة فالشئ اليابس اذا كان فيه
طبيعة الغروية فيتخلص بعض اجزائه بالبعض فيحدث فيه الصلابة فيحدث عسر القبول وان
لم يكن فيه غروية كالرماد والرمل يكون فيه سهولة القبول والرطب اذا انبسط اجزاؤه بالجزاء
صحاخل فيكون فيه سهولة القبول واذا انعقد اجزاؤه بالبرد كالجمد يكون فيه عسر القبول
ثم حرارة الهواء مسكله لانه اذا زال العارض وهو مسامته الشمس برد وليس هذا للارض
لان ما قرب منها اقل بردا وكذا رطوبته لانه تفنى الرطوبات كالنار وقيل الماء يحمد طبعا
للبرد عند زوال المسخن بالعرض قلت انما يحمد لبرودة الهواء ولو كان كما توهم كان باطنه

اشد انجمادا

اشد انجمادا اى لو كان منجمدا بالطبع يجب ان يكون باطنه اشد انجمادا من ظاهره
لان ظاهر الماء يماس للهواء واما باطنه لشئ يحرجه عن طبعه ومع ذلك فالماء انما يجمد
بان يحمد ظاهره ويسرى ذلك قليلا قليلا الى ان يصل الى ما فى باطنه فهذا يدل على انه
بسر من طبيعته الانجماد بل انما يجمد بمماسة الهواء ثم كافة الارض لا يدل على بردها
قالوا الارض باردة لانها كثيفة وقولهم الكثافة لا يدل على البرد فان النار التى
عندنا اكثف من الهواء واحر ولا عسر قبولها على حبسها كما مر اى قالوا الارض يابسة
لان عسر قبولها يدل على حبسها فقال عسر القبول لا يدل على اليبس كالجمد فالحاصل ان هذه
الكيفيات التى توهم انها تابعة للكيفيات الاربع لست تابعة لها بل كل ذلك تابع للفطرة
التى فطر الصانع الاشياء عليها فانه خلق الاشياء كما شاء وانه جمع بين المضادات ووضع النار
فى الماء نسأل الله احسن الخالقين مسئله ابتوا للعناصر صورا نوعية سعت منها كيفياتها
المحسوسة وفرقوا بينها وبين تلك الكيفيات بانها سبدل اى ابتوا للعناصر صورا نوعية
سعت منها هذه الكيفيات لان النارية هى الحرارة واليبس والمائية هى البرودة والرطوبة وفرقوا
بين صورها وكيفياتها بان الكيفيات سبدل كالماء المسخن وصورها محفوظة فقال الامام
النار لا تبقى نارا ان زالت حرارتها فاحاب المولى اى الامام بصير الدين هذا مسلم
فى البسيط لا مطلقا وهو انه ان زالت الحرارة لا تبقى نارا مسلم فى النار البسيطة لا مطلقا اقول ش اى هذا الحكم
ادعى هذا البسط حيث قال والامور المختلفة هى الصور الاربع النوعية التى احداها مواد المركبات
اعلم ان فى الاشارات اثبت للاركان الاربعة البسيطة صورا نوعية وفرق بينها
وبين الكيفيات الاربع بان الكيفية تتبدل مع ان الصور محفوظة فقال الامام اذا تبدلت الكيفية
لا تبقى ذلك النوع فانه اذا زالت الحرارة لا تبقى النار نارا ولا الهواء والارض بعد زوال البعان
والجمود فقال الامام بصير الدين ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بالبسائط فمسلم
وهو لا قدح فيما قال الشيخ لان استلزام الشئ لكيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه

اما حالة التركب وقول الشيخ وربما سدلت الكيفية سدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا فاقول
هذا الجواب غير موجه لان صاحب الاشارات يدعي الفرق بين الصور النوعية للعناصر و
بين كيفياتها الاربعة والعناصر بسيطة فزوال الكيفية مع بقاء الصورة ان ادعاه في
العناصر فهو محل اعتراض الامام وان ادعاه في المركبات كيف يثبت مدعاه
وهو الفرق بين الصور النوعية للعناصر وبين كيفياتها فظهر بطلان قوله انه ليس
بقادح فيما قاله الشيخ وبان الكيفيات تشد وتضعف دون الصور قوله
وبان الكيفيات عطف على قوله بانها قد تسدل وهذه حجة ثانية على الفرق بين الصورة
النوعية وبين الكيفيات فقال ما ثبت به نوعية الكيفية لا تشتد ولا تضعف

اعلم ان الامام اعترض على هذه الحجة فقال الدليل على ان الصورة لا تشد ولا
تضعف ان القدر المعتبر في النوع ان زال فقد بطل النوع ولا يكون هذا انقاصا في الصورة
بل بطلانا وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه فهذا
الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطل الكيفية
وان لم يزل لم يكن الزائل معتبرا فيها فعلم ان ما ثبت به نوعية الكيفية لا تشتد ولا تضعف
فحاصل جوابه مبني على انها مقولة بالتشكيك فلتكن طبيعة نوعية وقد عرفت فساده
في اوائل الكتاب اي حاصل جواب الامام الذي اجاب به الامام نصير الدين
مبني على ما ذكرنا وقد اجاب بجواب مغلق الالفاظ عسر التوجيه حاصله بكلام
مضبوط انا نختار في الصورة ان القدر المعتبر في النوع لم يزل بل زال ما وراء ذلك
ولا يمكن في الكيفيات بسدل وتضعف ان نقول القدر المعتبر في نوعية الكيفية لم يزل
بل زال ما وراء ذلك اذ ليس فيها ذلك القدر المعتبر في نوعيتها اذ ليس لها طبيعة
نوعية لان الطبيعة النوعية لا تشد ولا تضعف لا يقال هذا اشتداد انسانية فتكون
هذه الكيفيات مقولة بالتشكيك على مصدوقاتها مع الشدة ان تحل في محل كيفيات

متعاقبة تحدث في كل آن نوع منصرم فتحدث في آن اخر نوع اخر وهكذا الى حد مخصوص
من غير ان يكون هذه الانواع مشتركة في شيء من الذاتيات اذ لا اشتراك بينها الا في مطلق
الكيفية ومطلق ليس ذاتيا لها لكونه مقولا بالتشكيك ولهذا لا يصح ان يكون تلك الانواع
مقومات للمحل ولا يصح المطلق لان يكون مقوما لانه ليس حصته واحدة نوعية بخلاف
الصورة لانها وان سدلت فالمسدل لا سدل الا هويتها لان الصورة التي قلنا انها
ضعيفة لا يراد بها امر زائد يمكن فيه الاشتداد والضعف بالمعنى المذكور ولهذا يصح
الصورة التي لا تسدل ولا تضعف للقوم دون الكيفية المقابلة لها فعلم ان مبنى الحجة
على ان المقول بالتشكيك ليس طبيعة نوعية وقد عرفت فساده في اول الكتاب ان ما يحمل
على شيء هو هو لا يكون لازما خارجيا للمصدوق عليه الا في المشقات فالحرارة بالنسبة
الى الحرارات ذاتية وهي طبيعة نوعية هذا غاية تلخيص هذا الموضع من شرح الاشارات
واعلم انه ان سلم تحكماته وهي انه تحدث في كل آن نوع اخر من الكيفية لا فرق
بينها وبين الصورة فان الصورة اذا تبدلت بالكون والفساد بمعناه انه تنعدم صورة
نوعية وتحدث صورة اخرى بحيث لا سركان في طبيعة نوعية فان قال هذا في القوم
لا يجوز ذلك اي الشدة والضعف في القوم وان لم نسلم هذا التحكم بل الحرارة نوع
والحران الشديدة والضعيفة اصنافها فهي اولى بالقوم من الصورة لان في الشدة
والضعف الاصل باق وفي الصورة المتبدلة بالكون والفساد بتعدم الفاسد بالكلية
وتحدث شيء اخر ومثل هذا لا يصلح للقوم اصلا وبان الصور موضوعات للحمول
والاعراض لواحق هذه حجة بالنية على الفرق بين الصور والكيفيات

اقول هذا على اصل القوم مسلم لكن لا نم ان هذه الكيفيات ليست كذلك على
ان الحرارة تحدث بالحركة وتشتد الى ان تصير النار نارا فلولا ان الحرارة في مرتبة
معينة هي الصورة النوعية للنار بل تكون من لواحقها لزم كون الصورة تابعة

الكيفية

لما هو من نواحقها مثله الاجزاء الارضيه تنقلب ماء كما تفعل اهل الاكسير في الحجر فانهم
يحاولون الاستحالة مياها سيالة وبالعكس في المثانه ومجاري الماء اما المثانه وهي موضع
البول فانه يعقد فيها الاستحالة وكما في مجاري الماء فانه يعقد فيها الاستحالة حتى يضيق مجرى الماء
والماء هواء بتاثير الحر كالابخره المتصاعدة وبالعكس سائر البرد كالقطرات على ظاهر
قدح فيه الجمد وانما ذكر القدح لان الكوز لان في الكوز يمكن ذلك بطريق ترشح الماء من باطنه
الى ظاهره بخلاف القدح الذي يكون من الزجاج او الصفر والهواء نارا وبالعكس كنار توقدها
ونار يطفئ سمونه الكون والفساد اي اخذ صورتها وخلع اخرى مع بقاء الهيولى وعندنا يمكن
بقاء الذات اي الاجزاء التي لا تجزي وتغير الصفات ويمكن فناء الذات وخلق اخرى انه اذا
اوقدت نار في كوز ووضع على الماء منكوسا يصعد الماء في الكوز فلولا ان النار افنت الهواء حتى
خلا الكوز كيف يصعد الماء اذ لا يمكن ان يقال ان الهواء صار نارا وخرجت من مسام الكوز
لانا اذا وضعنا اليد على ظاهر الكوز لا نحس بالحرارة ولو خرجت النار من مسام الكوز لاحرقت اليد
واما الاستحالة اي المركبات فالبعض احالوا وجود شيء عن شيء اي اعتقدوا ذلك
محالا واعلان الحقائق قالوا بالمخلط اي لا يوجد شيء من الاركان صرفة بل مخلطة من
تلك الطبائع وسائر الطبائع النوعيه لكن سمي باسم الغالب فبعضهم قالوا بالكمون والبروز فمبرز
عندملاقاة الغير ما كان كامنا وبكمن ما كان بارزا فصير مغلوبا وبعضهم قالوا بالنفوذ
من الحارج فان الماء انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية من النار المجاورة له وهذا باطل
لان المشاهدة تشهد بانهما لا يجتمعان ثم البعض وهم القائلون بالمزاج قالوا وجود
النار الكمونة في الحطب بلا احراقه ممتنع ونحن بعد هذا الاعلاب في العناصر كما مر
اي نحن نشاهد الاعلاب الذي توهموا انه اعلاب الحقائق مع انه ليس كذلك فان الارض
اذا صارت ماء لم يعلم حقيقة الارض حقيقة الماء فانا فرضنا ان حقيقة الارض هي الجسم البسيط
البارد اليابس المخصص وحقيقة الماء الجسم البسيط البارد الرطب السيال فالبارد اليابس هو

البارد اليابس بالضرورة علمه البارد الرطب اصلا لكن الشيء الذي هو بارد يابس يمكن ان
يصير باردا رطبا سيالا بان ينعدم عن ذلك الشيء اليبس والانجماد ويوجد فيه الرطوبة والسيلان
سواء كان ذلك الشيء اجزاء الارض او هواء وظاهر ان النار لا تنزل من الاثير فتحدث هنا
اي لما ثبت ان النار التي نشاهدها الاسفل من كرة النار هي تحدث هنا فسر كب المركبات
من الاركان فهي اذا امتزجت فان لم يبق صورها لم يبق كيفياتها فلا يحصل كيفية متوسطة
ولا بد من بقاء صورها وكل واحد ينفعل وينفعل فيها اي الفعل والانفعال ان كانا في
الكيفيه فان عدم الفعل على الانفعال صار الغالب مغلوبا وان باخر انعكس فانه اذا
عدم فعله على انفعاله فنفعله صار غالبا فكيف يصير مغلوبا لان الاخر صار مغلوبا فلا غلبه
وان باخر فعله صار بانفعاله مغلوبا فكيف يصير فعله غالبا وان كانا معا كان الشيء غالبا
مغلوبا معا ثم قالوا بفعل صوره كل بكيفيتها الفاعلة في مادة الاخرى المراد بالكيفية
الفاعلة الحرارة والبرودة واما الكيفية المنفعلة فالرطوبة والبوسة فينفعل بمعنى
استحالتها في الكيفية لان الكيفية الفاعلة تصير منفعلة فتحدث كيفية متوسطة
هي المزاج اعلم ان الامام قد اعترض بان مذهبكم ان الصور انما تفعل في المواد التي
هي غير مواذها بالكميات الفاعلة وهما جعلتم الصورة فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم
بوجهين احدهما انكم فعلتم الصور فاعلة مادتها لا تملك الكميات والثاني انكم جعلتم الكيفية
الفاعلة منفعلة فاجاب الامام نصير الدين بانا لم نجعل الكميات الفاعلة منفعلة
بل جعلنا المادة منفعلة وابعادها استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة
في غير مواذها مادتها بل تلك الكيفيات والمراد بالاستحالة التغير في الكيفية وقد قال
في شرح الاشارات ان تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا
تضعف بل في آن وتنتهي فسادا او كونا وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف
وتسمى استحالة اذا عرفت هذا فالاستحالة ليست الا تغير الكيفية من حال الاشتداد الى

الضعف والانفعال ليس الا هذا ثم قوله فان لم يبق صورهما بقي كيفياتها ممنوعة
على ما ياتي ثم قوله وان كانا معا كان الشئ غالبا ومغلوبا معا ممنوع بل كل واحد منع غلبة
الاخر ثم اعلم ان هنا ثلثة مذاهب القول بالفشو والسعود والقول بالكمون والبروز
والقول بالمزاج ففي الاشارات ابطل الاولين واثبت فابطل الاول بخمسة وجوه احدها ان
الحكل وهو تحرك جسم يابس صلب على جسم اخر يحدث الحرارة بل الاحراق وكذا التخضخضه يفيد
الحرارة من غير وصول نار غريبة اقول لا دلالة لهذه الحجة على ان النار لا سبب غاية ما في
الباب انه بين للحرارة سببا اخر غير وصول النار من خارج سلمنا ان مذهب الخصم ليس هذا
وثبت ما ليس مذهبهم لكن الحكيم ليس غرضه الزام الخصم بل بيان هو الحق فيمكن ان يكون الحق
ان الحرارة قد يحدث باسباب اخر غير النار لكن النار لا توثر في شئ الا وان سفد فيه والمانية
ان سخن الماء ان كان سخونة النار فهي ان سخن النار في اجسام كثيرة المسام كالحجر واسرع
مما سخن في اجسام مستحكمة الجرم كالنحاس ونحوه اقول لا دلالة لهذه الحجة على هذا
لانه يمكن ان يكون سرعة تسخنه في النحاس بسبب ان النار تصرفه بسعة فيه لقوتها ولطافتها
فاذا اختلط بالماء لا تسعى لها تلك السعة واللطافة فلا تخرج من مسام النحاس لكن تخرج من مسام
الحجر لسعتها والثالثة انه لو صح ذلك المذهب فالاناء المملوء ماء اذا شد راسه بحيث
لا تخرج منه شئ يجب ان لا يسخن ماؤه لانه لا يمكن دخول النار فيه الا بعد خروج شئ مما فيه
لئلا يلزم التداخل لكن الاناء بحيث لا تخرج منه شئ مما فيه وهو الماء اقول ان كان الخلاء
ممكنا يمكن ان يكون فيه خلاء يدخل فيه النار وان لم يكن ممكنا فالنار اما ان تفني المواد التي
تحاورها كما ترى الاناء التي يوقد فيها النار وتكث على الماء فان الماء يصعد فيه وذلك لا يكون
الا بافناء مادة الهواء واما ان تفني الرطوبات فيحدث في المادة تشقق وانقباض فيصغر
حجمها بعد ما كان عظيما لحجم بسبب الرطوبة فيستقر فيه النار من غير ان يخرج
شئ مما فيه والرابعة ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا وثيقا ووضع على نار

قوية فانها تسخن بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصوت صوتا هائلا لحدوث السخونة
والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها دل على الاستحالة والكمون
اقول ان كان الغرض من هذه الحجة ابطال السعود فلا دلالة عليه لما اوردناه في
الحجة الثانية والثالثة وان كان غرضه اثبات الكمون والاستحالة فلا دلالة ايضا لامكان
فناء مادة الماء او فناء رطوبتها كما مر والخامسة انه اذا وضع شئ فوق الجمد فانه
يبرد مع ان الاجزاء الباردة لا تصعد وليس هناك شئ يفشو اقول هذا بيان ان ملاقاة
الباردة توجب البرد فهذا لا يبطل السعود وان كان مذهب احد ان ملاقاة الحار والبارد
لا توجب الا البرد فانا نساهده نكذبه ثم ابطل المذهب الثاني وهو الكمون والبروز بان النار
الكثيرة التي تفصل من حشب الغضا لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها غير محرقة
اياها قلنا ابطال هذين المذهبين انما يمكن لو ثبت المزاج فان القول بالمزاج لا يمكن مع احد هذين
المذهبين فاقول ابطال مذهب الفشو بنفس القائل بالمزاج لانه اذا امكن حدوث الكيفية
غير صورة العناصر لا يمكن اثبات المزاج اذ لا يمكن ان يقال في اثبات المزاج انهم لم يبق ان
صور العناصر لم يبق كيفياتها اذ يمكن وجود الكيفيات باسباب اخر وكذا ابطال مذهب الكمون
بنفسه فان الدليل الذي ابطل الكمون وهو امتناع وجود النار في الخشب يدل على امتناع وجود
النار في الاشنان من غير ان تحرقها فان صورة النار اذا كانت موجودة والاشنان موجودا المادة
فكون النار موجودة فكيف لا تحرق محله فان لم يكن النار موجودة لا كيفية فصاحب
الكمون يقول هكذا ثم اختلف القائلون بعدم بقاء صورة النار في الماء فقالوا لم يبق صورتها بل
حصلت صورة اخرى متوسطة بينها وعند بعضهم لا بل صورة اخرى ذكر في الشفاء ان
قوما اخرعوا في قرب زمانا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت واستعد بعضها
من بعض ما ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون الواحدة منها صورتها الخاصة وليس ح
صورة واحدة فمصيرها هيولى واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها

ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات وابطل هذا المذهب بانه لامزاج حينئذ
ساد ولكون لان المزاج انما يكون عند تقارب الممتزجات باعيانها فانطال هذا المذهب بهذا
الدليل وغاية السقوط لان الخصم يقول نعم للامزاج مع الكيفية المتوسطة مع تقارب الاركان باعيانها
فان النار غير موجوده في الزهب وكذا الماء مما ذكرتم في بني الكون والفساد وصورة الزهب ليست
صورة متوسطة من صور الاركان بل صورة نوعية فاذا ذكر في المتن هذه الاختلافات الكثيرة
والاراء الفاسدة والتوهمات الباطلة والحجج الداحضة قال قل لهم موتوا بغيظكم في هذه
الظلمات الا نسيانكم الفاعل الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا

قوله قالوا الاعتدال الحسي غير واقع لان المركب ان مال الى واحد من اجزاء بسائطه
بسائطه كان رجحانا للامزاج وان لم يمل وميل كل منهما الى جزء للاخر فاق فتعود الله فلا يقع
التركيب اقول بسائط المركب غير المعتدل كانت مجتمعة قبل التركيب في حيز واحد حتى وقع التركيب
وذلك الحيز غير طبعي لبعضها فالذي حفظه فيه وهو الفاعل بحفظه في المعتدل ثم المركبات
اقسام منها الآثار العلوية قالوا الشمس اذا اشرقت على المياه والاراضي الرطبة تحللت منها
اجزاء هوائية تخالطها اجزاء مائية سمي المركب بخارا وتصاعد الى الجو فالماسه ان تحللت بالشمس
صار الكل هواء والآل وصل الى الطبقة الزمهريرية تكاثف واجتمع وهو السحاب فان لم تقو
البرد تقطر مطرا وان قوي ووصل الى احرائه قبل الاجتماع نزل ثلجا وبعدما انجمد نزل بردا
وان لم تصل اليها اي البرد الى احرائه فان كان كثيرا صار ضبابا وان كان قليلا وتكاثف
سمي الليد ولم يجمد نزل طلا وان انجمد نزل صقيعا وان لم تكاثف بقي على الجو واذا اشرقت على
ارض يابسة تحللت منها اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضيه سمي دخانا فمخالط بالبخار وتصاعد

الى الزمهريرية فيعقد البخار سحابا ويحبس فيه الدخان فان بقي على طبيعته طلب الصعود وان
ثقل طلب النزول وكيف كان يمزق السحاب فيحدث صوت الرعد وقد يشتعل في الجو لشدة الحركة
فيحدث البرق ان كان لطيفا والصاعقة ان كان غليظا واذا وصل الدخان الى كرة النار وانقطع
اتصاله عن الارض فان كان لطيفا فان اشتعل وبقي فيه الاشتعال يرى كانه كوكب ينقذف به وان
لم يشتعل لكنه احرق وثبت فيه الاحتراق يرى ذا ذؤابة وان كان غليظا ووصل الى كرة
النار يحدث منه علامات سود وحمر وصفر تحت كوكب وان لم يقطع اي اتصاله الى
الارض يحرق وينزل من السماء وهو الحريق واذا كثف الدخان فنزل او برده الحركة الدورية
او يحلل الهواء ويدفع من جانب الى جانب فتفتح يحدث الريح واذا التقى تحدث الزوابع
اقول جميع ذلك اوهام مناقضة لاصولهم فان الطبقة الزمهريرية ساقي حرارة الهواء طبعا
اي من وجود الطبقة الزمهريرية وسر حرارة الهواء طبعا منافاة للان حرارة الهواء
بالطبع بوجب ان يكون تلك الطبقة حارة سلمنا ان اسباب الحرارة الغريبة في الارض وهي
احتباس اشعة الشمس لم يكن موجوده في تلك الطبقة فهذا لا يوجب البرد اذا كان سبب الحر
وهو طبيعة الملاء الهواء موجوده فيها وتراكم الغيم الغاطل في الاسحار طرفة عين يكذب
ما ذكروا فانا سطر في الاسحار الى السماء وما فيها مدة راحة سحابا ثم سطر فاذا الغيم المطير
متراكم فهذا الامر يكذب ما قالوا وان اشراق الشمس على المياه والاراضي الرطبة غير موجوده في
الاسحار ثم تراكم مثل هذا السحاب لا يحدث طرفة عين بل لابد وان يرفع الاكثر وتكاثف شيئا
فشيئا الى ان تراكم ثم لابد وان يكون فوق ذلك جسم صلب يمنع صعود الابخرة كالزجاج ونحوه فانا
نشاهد في الحمامات تصاعد البخارات الكثيرة ومع ذلك لا تسقط شيء من سقف الحمام الا من الزجاج
احيانا ونشاهد ايضا في القرع والانبيق ان الابخرة المتصاعدة لا تنزل ماء الا وان يكونا
جسمين لا سفد منهما الهواء كالخزف المصنوع او الزجاج ونحوهما فاين ذلك في الطبقة الزمهريرية
فانهم قاسوا نزول المطر على نزول الماء في الاشياء المذكورة فلابد وان يكون الشرائط مرعية

والبخار ان لم يكن فيه نارية لا يصعد فان الهواء المحيط بنا لا يصعد لانه في حيزه لا سيما اذا
اذا خالطه المائية فان مخالطة المائية مانعة من الصعود وان كانت اى ان
كانت فيه نارية تحد بالهواء النار كما نشاهد فلا يصعد الى ان يصل الى الطبقه الزمهريرية
وكذا الدخان اى ان لم يكن فيه نارية لا يصعد وان كانت تحد النار بالهواء فلا يصل
الى الزمهريره وان وصل فالذى عندنا احر من ذلك اى الدخان الذى عندنا احر
من الدخان الذى في الطبقه الزمهريرية لان ما يصعد بسطقى النار التى فيه بالهواء وليس
لهذا القوه الصعود بحيث يحدث منه صوت الرعد ولو نزل لرايناه لانه اكثف مما عندنا
اى صوت الرعد اما ان يكون بالدخان الصاعد او النازل ولا يمكن بالصاعد لان الذى
عندنا احر من الزمهريره فقوه الصعود مما عندنا اقوى ومع ذلك ليس فيه قوة الصعود
بحيث يحدث منه صوت الرعد ولا يمكن بالنازل ايضا لان النازل يكون اكثف مما عندنا لان
ما عندنا لا ينزل بل يصعد ولا بد وان يحدث فيه كما في صوت الرعد والذى عندنا مرى
مما هو اكثف منه يكون مرسا بالطريق الاولى فحسان ينزل كما من الجو ويقع على الارض بعد
صوت الرعد احسام كثيفه سئل غاية السواد لان الدخان اسود فلو زاد ثخنه لزاد سواد
لكن لم نشاهد احدا قط نزول مثل هذه الاحسام الى الارض ومحاكة الاشياء الرطبه لا تحدث
النار هذا منع السبب الذى ذكروا للبرق والدخان اذا اكثف فمن تحركه الطبيعة
اقوى من تحريكه الهواء يمنه ويسره قسرا اذ تلك الزايد وهذا في السافل ثم تلك لا تحرك
سقوفا مع ان هذا مقطع الانتجار هذا منع سبب حدوث الرعد سبب نزول الدخان
الكثيف وتقرير ان نزوله ان كان سببا فالدخان سبب نزوله تحرك الهواء فتحرك
الهواء يمنه ويسره فله حركة طبيعيه وهى حركته الى السفل وتحريك الهواء يمنه ويسره
بالقسر والحركة الطبيعيه اقوى من الحركة الحاصله بهذا التحريك القسرى لان الحركة الطبيعية
كلما زادت تصير اقوى والحركة الحاصله من التحريك القسرى كلما زادت تصير اصعب فتحرك الهواء

يمنه ويسره اذا بعدت عن المحرك يكون في غاية الضعف ومع ذلك حركة الهواء تقلع الاشجار
والدخان النازل لم يحرب ستوفسا قط فعلم ان سبب حدوث الرعد هذا واعلم انه
لم يذكر في المتن منع اسباب ما نشاهد من ذى الذوابة ونحوه لانهم ذكروا سبب حدوث هذه
الاشياء وصول الدخان الى كره النار وقد بطل في المس بصاعد الدخان مسافه بعيدة
بانه ان لم يكن فيه نارية لا يصعد وان كان يحد بالهواء فعلم من ذلك انه لا يصل الى
الطبقه الزمهريرية ولو وصل اليها لانحاز عنها لشدة برد تلك الطبقه فتكثف غاية الكثافة
فكيف يصل الى كره النار فلما كان هذا مسعادا مما عدم لم يصح الى ذكره ثم من سبب نزول
المطر على الوجه الذى جاء في كلام الله تعالى فقال فلما بين ان هذه الحركات كركات
الرياح والسحب ونحو ذلك ليس بطبعه ولا ارادته كانت قسريه والقاسر هو الصانع تعالى
اما بلا واسطه او بواسطه فاعل شديد القوى مارة بلا مادة كما قال ونشئ السحاب الثقال
واجريها كما قال والله الذى ارسل الرياح فتثير سحابا فانه لما ارسل الرياح البارده
جعل الهواء كثيفا فانعقد السحاب فبسطه في السماء كيف يشاء

وقالوا في سبب الهالة انه قد علم ان شعاع البصر اذا اتصل الى سطح المرآة على زاوية
وسمى زاوية الاتصال انفصل عنه على مثلها الى شئ وراءه وسمى زاوية الانفصال ففى القامه يرى
وجهه وفى الحارة شيئا في خلاف جهته وضعه الى المرآة كوضع المبصر اليها فاذا اربعة اجزاء
رشيه صقيله كهيئة الدائره وراء غم رقيق اذت ضوء القمر لان المرآة اذا صقلت صقلا ادت
الضوء لا السكار اعلم ان هذا مبنى على ان سبب الرؤية خروج الشعاع من البصر واتصاله
الى المرئى ثم سبب رؤية الاشياء في المرآة ونحوها اذا اتصل الشعاع الى شئ صقيل غليظ

لا يمكن السود رجع على الهيئة التي اتصل فان اتصل على زاوية قائمة رجع على زاوية قائمة فصل
الى الرائي فيرى وجهه واذا اتصل على زاوية غير قائمة رجع على زاوية مثل تلك الزاوية الزاوية
في جانب وجهه الرائي ويصل الى شئ فيرى ذلك الشئ فالزاوية الاولى تسمى زاوية الاتصال
والثانية زاوية الانفصال وعبارة الامام في المباحث المشرقية هذا اذا وقع الضوء من جسم
مضئ على جسم مضئ فانه ينعكس الضوء من ذلك الصقيل الى جسم اخر وضعه من ذلك الصقيل
كوضع المضئ من ذلك الصقيل بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة المضئ وعبارة سريل الانوار
هكذا ضوء البصر وغيره اذا وقع على صقيل انعكس الى جسم وضعه من الصقيل كوضع المضئ
منه اذا لم يكن جهته مخالفة لجهة المضئ نعني بالعبارتين شيئا اي ما نقض جعل الامام مخالفة
الجهة شرط الانعكاس وفي السريل جعل عدم مخالفة الجهة شرطا وفي حكمه المطالع تابع الامام
وفي حكمه العين تابع السريل اقول لا تناقض بل مرجع الضمير مختلف فقول الامام بشرط ان
يكون جهته اي جهة الاخر مخالفة لجهة المضئ بالنسبة الى الصقيل وقول السريل اذا لم
يكن جهته اي جهة الصقيل مخالفة لجهة المضئ بالنسبة الى ذلك الجسم فهما متفقان اجسام
المضئ والصقيل والجسم الاخر والصقيل واقع بينهما فبالنسبة الى الصقيل وقع المضئ و
الجسم الاخر في جهتين مختلفتين كما قال الامام وبالنسبة الى الجسم الاخر وقع الصقيل والمضئ في
جهة واحدة ثم ذلك الصقيل ان كان كبيرا ادرك الضوء والشكل واذا كان صغيرا ادرك الضوء
لا الشكل فاذا عرفت سبب رؤية الاشياء في المرآة سبب رؤية الهالة ان شعاع اجزاء رشية
صقيله كهيئة الدائر فمصير كل من تلك الاجزاء كالمرآة فينعكس ضوء البصر منها الى القمر
لكنها صغيرة فيرى من واحد منها ضوء القمر دون شكله فيتخيل دائرة مضيئة هي الهالة هذا
ما ذكره سريل الانوار بعد امتناع على ان سبب الرؤية خروج الشعاع وسبب الرؤية في المرآة
انعكاس ضوء البصر من المرآة الى الشئ وفي المتن ابطل كل ذلك فقال اقول سبب الرؤية
عندنا ليس خروج الشعاع لانه اي الشعاع ان كان جسما لاستقل دفعة الى الافلاك

ولو كان عرضا لاستقل لان الاستقال في الاعراض محال فلا ينعكس هذا ابطال
ان سبب رؤية الاشياء في المرآة انعكاس شعاع البصر فان الانعكاس استقال والاستقال
محال ثم كلامهم يفيد ان هذا سبب للنظر ولا شك ان وقوع الضوء من الشمس في المرآة
على الجدار سواء نظرنا اليها او لا يكذب ذلك اي كلامهم يفيد ان الهالة مجرد خيال لا تحقق
له في الخارج بل يحصل بسبب النظر كما انا نرى الاشياء في المرآة وليس لها تحقق في الخارج بل بمحض
خيال فكذا هذا فقال في المس وقوع ضوء الشمس من المرآة على الجدار يكذب هذا وانما يكذبه لان حاصل
قولهم ان سبب رؤية الشكل او الضوء في المرآة هو ان شعاع البصر ينعكس من المرآة الى ذلك
الشئ سواء كان ذلك الشئ شمسا او قمرا او غيرهما وسبب رؤية الشمس في المرآة ان شعاع البصر
ينعكس من المرآة الى الشمس فلولا النظر لا تحقق الانعكاس لكن وقوع ضوء الشمس من المرآة على الجدار
سواء نظرنا الى المرآة اولا يكذب هذا المعنى بل ضوء الشمس وقع على المرآة ثم منها على آخر من الجدار
فاذا كان البصر واقعا في ذلك الحز من الجدار يرى ضوء الشمس او شكلها في المرآة فكذا هنا يقع
صوء القمر على اجزاء الغيم من غير ان يكون ذلك الوقوع امرا خياليا ثم ينعكس منها على بعض مواضع
الارض فان كان في ذلك الموضع ناظرين الى اجزاء الغيم نرى ضوء القمر فيها ثم اذا ابطلنا سبب
الرؤية في المرآة ما ذكروا متن سببا اخر وقال فاعلم ان من سأل الصقيل ان كل شئ يخرج
منه خط مستقيم الى عمقه المحيط بر تسم خياله فيه في جهة ذلك الشئ على الوضع الحاصل فوقه فاذا
نظرنا فيه نرى من ذلك ما يقابل بصرنا اعلم ان للصقيل عمقا متخيلا فكل شئ يخرج منه خط
مستقيم الى سطح الصقيل وسقط في عمقه تحصل صورة ذلك الشئ في عمقه حتى لو كان الشئ موازيا لسطح
الصقيل فانه لو اخرج منه خط الى سطح الصقيل لاسقط في عمقه فحاله لا ترتسم في عمق الصقيل
كما اذا فرضنا خط اح ح سطح الصقيل وفرضنا نقطة ح موازيا لسطح اك اي بحيث لو اخرج
خط من نقطه ح الى اك سطح بعضه على خط اك ح لا ترتسم خياله في عمق الصقيل فلا بد ان
يكون نقطه ح مرتفعة عن الخط الذي يسطح على اك وبحسب ان يكون ذلك الارتفاع مقدارا

تكذبه الحس وذلك بحلف بالقرب والبعد فاذا كان الشئ متصلا بطرف الصقيل يكفي اقل
ارتفاع وان زاد البعد بحسب ان يزيد الارتفاع وكذا شرطه الرؤية في المراة هذا اي بحسب ان يكون
البصر مرتفعا عن سطح الصقيل كما قلنا ولهذا اذا كان الصقيل واقعا فيما بين الراي والمرئي
لا يمكن رؤيته في ذلك الصقيل بل بحسب ان يكون البصر وذلك الشئ بعدين عن ان يقع الصقيل
فيما بينهما ثم انما يرتسم ذلك الشئ في العين المحل
في جهة ذلك الشئ فان لسطح المراة جهة في جانب
او جهة في جانب ت و ذلك الشئ ط مرتسم في
عمقه في جهة ت لان جهة آحياله المرتسم هو ت مرتسم في العين على الوضع الحاصل لذلك الشئ
فوق الصقيل فاذا ارتسم فيه سطرنا في المراة وكل ما يقابل بصرنا من الاشياء المرتسمة في عمقه
نرى ما يقابل بصرنا ثم يقابلة بصرنا عمقه مشروط بالشرط المذكور اي بحسب ان يكون البصر
مرتفعا عن سطح المراة بعين ما ذكرنا فاذا كان المراة واقعة بين البصر وذلك المرئي لا يمكن
ان يرى فيه بل لابد ان يكون البصر والمرئي بعيدين عن ان يقع المراة فيما بينهما ولهذا
اذا كان المراة مستوية السطح يكون الانعكاس وهي التي يحيط بها سطح المراة مع خط شعاع
البصر في عمقها مساوية لزاوية الاتصال لكونهما متماثلين ثم زاوية الانعكاس مساوية لزاوية
الاتصال لان بسبه سطحها الى السوق والتحمل السواء فالمراة المذكورة تحكي المقدار والشكل
فزاوية الاتصال مساوي زاوية الاتصال في المثال المذكور نقطة ح هي البصر وبسطه
ه بسطه مرئي التي من تلك البسطه فزاوية الاتصال زاوية ح ه ا وزاوية الانعكاس زاوية ده ت
وهما متساويان لكونهما متماثلين ثم زاويه الاتصال وهي ط ه ت مساويه لزاوية الانعكاس لان
سطح المستوي الى السوق والتحمل السواء فبعد خط ه ط من خط ه ت كبعد خط ده
من ه ت فزاوية ط ه ت كزاوية ده ت ثم زاوية ده ت مساوية لزاوية ح ه ا والمساوي للمساوي
تساوي فزاوية الاتصال مساوية لزاوية الانفصال فالمقصود من هذا البيان انهم ادعوا تساواة

زاوية الاتصال لزاوية الانفصال من غير برهان حتى قال في سريل الاوكار انه عرف هذا بالتجربة
واني لما قلت بالارتسام في العين المحل قام البرهان بتساوي الزاويتين فان قيل هذا هو مذهب
الانطباعيين وانتم لا تقولون به في الرؤية فلا اسفي ارتسام الخيالات في الاشياء الصقيلة لكن
سفي ان الرؤية هي الانطباع او سبب الرؤية الانطباع ثم لا يلزم مما ذكروا انها لا تقع الا دائرة
ذكر في سريل الاوكار سند العالم ارتفاع الاجزاء الرشيه فقال ارتفاعها لا بحسب ان يكون
على هيئة الدائرة فان البخارات ترتفع من غير ان يكون لها شكل طبعي كما نشاهد في السحب وكيف
يرتفع على هيئه دائرة لحظها المهندس بالفرجار وذكر الامام في كتبه ان المراة اذا كان بين
الراي والمرئي لا يرتسم المرئي في المراة وهذا ما يدل ان البصر والمرئي بحسب ان يكونا بعيدين عن
ان يقع المراة فيما بينهما فاذا كانت بسة البصر الى الراي والمرئي واحدة كان العالم مستديرة
وهذا اذا كان القمر على سمت الراس اما اذا لم يكن على سمت الراس فان الخطوط المخرجة من البصر
الى اجزاء الغيم لا يكون متقاربة بل الخطوط التي مما يلي سمت الراس اقصر من الخطوط التي الجهة الاخرى
وهذا يحتاج في الاستدارة الا اذا كان الغيم ثخينا والخطوط التي مما يلي سمت الراس سعد في عمق
الغيم حتى يساوي الخطوط التي في الجهة الاخرى فحينئذ يكون مستديرة فلهذا يمكن ان يكون الدوائر
اكثر من واحد وقد يعدونه اكثر من تسع حالات ولابد ان يكون ما هو اقرب الى الارض
اوسع لانه لابد وان يكون بعده عن ان يقع فيما بين البصر والقمر قد يكون بعدا اذا كان اقرب الى
البصر يرى اعظم والذي وقع في خاطري انه لا يبعد ان يكون سببها ان حرارة شعاع القمر في
بعض الامكنة تجذب الابخرة نحو القمر فما يقع منها في قرب محاذاة القمر والبصر لا يرى لكثرة
الاشعة وما بعد فهو قليل عن مقابل الاجزاء والذي بقي ما بين القرب والبعد اجزاء كثيفة من
جميع الجوانب على السواء مستنيرة بنور القمر ويقع للقمر حوله دائرة صغيرة مستنيرة مقابلة
بحرمه على مثال الترس والقمر كقوة الترس وذلك لجذب حرارة الاشعة تلك الاجزاء نحو القمر فيجتمع
الاجزاء الكثيرة فيكثف لكثرته فيرى من البعيد مكثفا فيصور القمر كما يكثف الهواء المجيط بالسراج

ترى السراج من البعد اعظم مما ترى من القرب

واما قوس قزح فقالوا

تحصل في خلاف جهة الشمس احراء كما عرف وراءها جسم كثيف كجبل او سحاب مظلم والشمس قريبة من الافق فتودى ضوء الشمس كما مر ملونة بحسب لون تلك الاحراء مع لون السحاب اما قال في خلاف جهة الشمس لان في جهة الشمس يكون الاشعة قوية فتطفو الاحراء الرقيقة فلا تصير مراة ووراءها جسم كثيف ليصير ما نعا من نفوذ الشعاع فيحقق شرط الانعكاس في السمت قريبة من الافق حتى لا تقوى شعاعها فاذا حصلت هذه الشروط تودى ضوء الشمس كما مر في الهالة فعندهم ينعكس شعاع البصر من احراء الهواء الى الشمس فلا يكون الا بتخيل وعلى الطريقة التي ذكرت في الهالة الشعاع الواقع من الشمس على تلك الاحراء يقع على بعض المواضع من الارض اي المواضع التي يكون على الوضع الذي يكون لتلك الاحراء بالنسبة الى الشمس واذا كان الناظر في تلك المواضع مراة وانما ترى ملونا لان المراة اذا كانت ملونة تعكس الضوء بلون المراة فان ملت روايا الاتصال والانفصال لم تتساويا لانه يحدث في اواخر وقت الظهر وضع البصر وهو على الارض لا يكون كوضع الشمس وهو مرتفع الى اعالي فلك ايما يرد هذا اذا كان المراة مجموع الاحراء ويكون سطح المراة سطحا ظاهرا المجموع وليس كذلك بل كل جزء من الاجزاء مراة تقع عليها الصور فاذا اجتمعت تصير مرئية من بعيد واذا كان كذلك يمكن ان يكون وضع الجزء الواقع في اعالي القوس بالنسبة الى البصر كوضعه بالنسبة الى الشمس كما ذكروا لم يجب انه يكون دايما كنصف الدائرة وان كل قوس يكون على لون واحد بينوا سبب كونه على نصف الدائرة اربعا كذلك وعرف في الهالة ما عليه وبينوا سبب الالوان تركب لون الاحراء مع لون السحاب وهذا غير صحيح لان لون السحاب لا يكون لونا مضبوطا فيمكن ان تقع بحيث يكون كل قوس ملونة بالوان مختلفة ولم تسمع ذلك قط فعلم ان سبب تركب

الالوان

الالوان ليس ما توهموا بل سببه والله اعلم وضعه بالنسبة الى الشمس فاقول ما وقع في خاطري ان الموضع الذي تقع الشعاع عليه على رواء قائمة وهو وسط القوس وقوة الشعاع بلطف الاحراء فما ترى تلك الاحراء التي لها بعد متساو من الوسط فما يكون تحت الارض من الدائرة المتوهمة غير مرئي ومي ما فوق الارض على هيئة القوس على بعده الوان في الاغلب فان كان الصفرة مرئية من المركز مع الاحمر الاخضر فسببه ان ما قرب من المركز يكون الطف والشعاع فيه اكثر فيكون اصفر مع ما بعده احمر لانه اكثف مع ان الشعاع كما يرى احضر لانه اكثف والشعاع قليل وان اتفق العكس فما قرب من المركز انما يكون اخضر لان الاحراء يكون في غاية اللطافة فما قرب من المركز يكون قوله للشعاع اقل فيغير اللون الدائم وهو الزرقة يكون اول ما يحدث الخضرة كالنار التي تكون في اول الايقاد على راس الكبريت ثم بعده يكون احمر للكثافة وكثرة الشعاع بالنسبة الى الاخضر للبعد عن المركز مع الاصفر لوقوعه على الوضع الذي يحدث الانعكاس والاحمر الاخضر وقعا في الوضع القريب من هذا الوضع فالشعاع كان اقل وان اتفق ان يكون الاحمر اقرب من المركز فالسبب ان حراره الوسط اوجبت الحدب فما قرب من المركز غاية القرب لطف بما حوله كثيرا والشعاع قوي فصار احمر ثم بعده اصفر او اخضر لما عرف من السبب لكل منهما فاذا سئل لكل واحد من الالوان سببان بحسب قرب المركز وبعده سهل عليك استخراج بقيه الاقسام الواقعه والممكنة هذا ما وقع في خاطري والعلم عند الله ومنها الجبال وقالوا الحر الشديد اذا صاق طينا لزجا انعقد حجرا ثم اجراوه بمخلفه صلابة ورخاوة والرياح العاصفة والمياه القوية الجري حفرت الرخوة وعاصت في الحفرة فغارت وبقي الحرشا هقا اقول تلك المياه لا تكون البحر المحيط لان موضعه يكون اقرب الى المركز فلا يسفل فالماء الذي يحفر منه قله الجبل لا يكون الا المطر وليس من شانه ان يصيب مكانا دون مكان بل اصقه وقد كانت الارض متشابهة الاجزاء وتاثير حر الشمس لا يخص بموضع دون موضع بماسته فما الذي اوجب تفوق القله وانحاض الحر الذي بماسها الى قرب فرسخ مثلا الى سفلي بالانحاض

اى بعض الجبال تكون قلته شاهقة ثم تحتها مكان منخفض انخفاضه قريب فربما من غير ان تكون
الارتفاع نقص شيء شيئا الى ان تصل الى غاية الانخفاض ومثل هذا لا يمكن بان تكون المحرك بسبب
المطر على ان المنخفض اولى بالتحرك من المرتفع لكثرة لبث الماء وقوة تاثير حر الشمس
فان تاثير حر الشمس فى الاماكن الغائرة اشد من تاثيره فى الاماكن المرتفعة فالحق ان
الصانع تعالى خلق الجبال كما شاء اوتادا للارض تحفظها لئلا تميل عن المركز بالمحركات
العلوية المحيطة بها كالرياح العاصفة والمياه الجارية ومنها المعدنيات وهى
اما فوق المركب متطرقه اى قابله لضرب المطرقة كالاجساد السبعة اى
الذهب والفضة والرصاص والنحاس والحديد والاسرب والخارصيني المركبة فى رايهم
من الزيبق والكبريت بحسب كيفياتها وكمياتها او غير متطرقة فى غاية اللين كالزيبق او فى
غاية الصلابة كالياقوت او ضعيفة محله فى الرطوبات كالزاج اولا كالكبريت وقالوا
فى اسباب الآثار السفليه انه تتولد تحت الارض بخار دخانى وكان وجه الارض متكاثفا
لا مسام لها ولم تجد مسدا ترد الارض وربما تحرج نار لشدة الحركة والموضع الذى له
طبيعة كبريتية يرتفع منها الحرة فى ظلم الليالى من نور الكواكب ويرى مضيئا اقول
ليس المحرك للارض ادخنه مفترقة لا تقوى بعضها بعضا فان البيت المملوء نارا ودخانا كبيت
الخزاف والزجاج لا تحرك فيه قصعة ولا زجاجة فكذا البيت مفرق فما تاثير حر الشمس
ان كان سرايته من حرارة الى حرارة كما فى الاحجار يكون مفرقا عن مستحق وهو المحرك وان كان
بدخوله فى المسام تخرج الدخان منها مرتب هذا الدليل انه وضع ولا مقدمة وهى
ان الادخنه المفرقة ليست لها قوة التحريك الارض ثم لما ثبت هذه المقدمة قال فما تاثير
حر الشمس الى آخره يعنى ان الارض باردة بالطبع وليس فيها شيء موجب لحصول الادخنة سوى
حر الشمس فما تاثير حرها ان كان سرايته من حرارة الى حرارة بان يتخلص ظاهر الارض ثم يسرى
الى حرارة مجاورة وهكذا الى ان يصل الحر الى باطن الارض كما فى الاحجار فانها تسخن هكذا

فكون هذه الحرارة مفرقة منبثة فى اجزاء الارض لا تقوى بعضها بعضا فلا تقوى على
التحريك وان كان تاثير الحر بسبب الدخول فى المسام فالدخان يحرج من تلك المسام فلا تحبس
فى باطن الارض وقد علم ان النار اذا ثقبت محتبسة لا تصل اليها الهواء تخمد سريعا وقد
وقع زلزال شديد فى هذه السنين وقت صلوة الفجر بخراسان وخربت به قصبات خواف ووصل
هذه الحركة الى بلاد ماوراء النهر واعمر ان البيت المملوء نارا ودخانا وهو بيت الزجاج لا يرتجف
فالنيران والادخنة التى ترتجف جميع خراسان مع جبالها وبحارها ومن حصون وتحرك ماوراء النهر
لم تكن مقدارها فلما حركت الارض لم تكن الا خروجها من الارض ومثل هذا الدخان اذا
خرج كيف لا يصير الدنيا مملوة دخانا ونارا ثم لم تكن فى هذا اليوم غبار ولا دخان وكانت
الشمس تشرقه غاية الاشراق ومنها السات وهو حس فيه قوة نباتية وهى امتا بقاء
المحص اى قوة تزيد فى اقطار البدن على التناسب الطبعى انما قال هذا لتحرج المعدن
الى ان بلغ غاية النشو ولا تنس ان مرادنا ان الله تعالى خلق الآثار مرتبة على
القوى لانها علة الذات وبحذها الغاذية اى قوة تحيل الغذاء الى مشابهة المغذى ليحصل
بدل ما تحلل ثم تحدم الغاذية اربع حاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة تدفع الفضلات
واما لقاء النوع وهى اما مولدة وهى قوة فى المنى والنطفة تولدها اخرى اما مصورة
وهى تكرها بالكلية اذ لا مصور الا الله تعالى واعلم انهم يجعلون الحرارة العزيزية علة لهذه
الافعال فان كانت بالطبع حاذبة لا تكون ماسكة ولا دافعة اذ الحركات المختلفة لا تكون
طبيعية واستدارة اذ لا شعور فان قيل لم تجعل الحرارة علة للامساك بل السوسة
علة له قلنا لو كان كذلك لكان الكفيه المنفعله فاعلة وليس هذا عندكم ويدبهه العقل
يشهد ان الافعال المختلفة المضبوطة المشتملة على دقائق الحكم كما تشهد عليه تشريح اعضاء
الانسان لا يأتى الا من حكيم عالم بالكليات والجزويات الافعال المختلفة المضبوطة
خلق اعضاء الانسان فان خلق الدين والعسل وغير ذلك افعال مختلفة لكنها مضبوطة

فان خلق العين وطبقاتها وتعيين موضعها على الوجه وكونها على هيئة واحدة
امور مضبوطة لا امور موجودة كيف تتفق ثم في كل واحد حكم ومنافع تشهد عليه علم
التشريح وهل يمكن هذه الافعال من علم بالكليات والجزئيات واما ما لحس تصدره فالجذب
والامساك والدفع اوان الاحتياج الى كل واحد منها افعال تحملقه مضبوطة فانه
اذا وقع الاحساس الى جذب الغذاء ليصير بدل ما يتحلل جذب به فاذا احذ به وقع الحاجة
الى الامساك زمانا يصرف فيه الهاضمة ممسكه [illegible] فاذا هضم فعضه تطف
يصلح ان يصير بدل ما يتحلل فمسكه وتفي الفضل وهو قابض لا يسلخ [illegible] الك فوقع الاحتياج الى دفعه
فدفعه فاختلاف هذه الافعال ظاهرة واما ضبطها فهو ان تعلل كل واحد من هذه الافعال
اوان الحاجة اليه فعلا مستمرا فمثل هذا لا يأتي الا من عالم بالكليات والجزئيات لانه لو لم
يعلم ان الهضم يحتاج الى الجذب والامساك ولو لا علمه بالجزئيات لم يعرف اوان الحاجة
الى كل منها ولم يميز من ما يصلح ومن ما لا يصلح والفعل الصادر يمكن ان يصدر من الطبيعة
لا المحملق المحملق العين المضبوط يمكن ان يصدر من غير العالم فاما المحملق المضبوط لا
يأتي الا من العالم لا سيما اذا كان مشتملا على ما يصلح وما لا يصلح وانه لا يأتي الا من حكيم عالم
بالكليات والجزئيات على انهم قائلون بان الطبيعة خرقاء واذا كان عضو من الاعضاء ضعيفا
يرسل اليه الطبيعة غذاء كثيرا يسقيه عليه فيمرضه فيحدث الاورام والخراجات
فاذا كان خرقها بهذه المرتبة كيف يريد البدن منها [illegible] لم يعود بالله من الخرق والحماقة

ومنها الحيوان وهو جسم نام دو نفس حواسية وهي بخار لطيف سري لدى في البطن
الايسر من القلب يسري منه الى سائر الاعضاء في الشرايين [illegible] اي في العروق الضوارب
يكون البدن بسببه قابلا للآثار المختصة بالحي كالادراكات والحركات الارادية
فمنها اي من الآثار المختصة بالحي ما سعت من القلب يسمى الانبساط
والانقباض والكدورة والصفاء في جوهر الروح كالحزن والفرح والشهوة فان

البخار الذي هو الروح الحيواني ينقبض وينبسط فيحدث من انقباضه الحزن ومن
انبساطه الفرح وربما انقبض الى حد يجمد جوهره فيموت الشخص وربما انبسط الى حد
يمزق الدم الذي هو مركبه فيموت ايضا وايضا يحدث له صفاء بان يكون الدم الذي تتولد
الروح منه صافيا فيفرح وربما يحدث له كدورة بان يكون الدم المتكدر اسوداويا فيغتم
وقد ينبسط ايضا فيميل الى جانب شيء فيحدث الشهوة وقد ينقبض فيعرض شيء فيحدث النفرة
وقد يغلي دم القلب فيسخن الروح فينبسط لدفع ما يؤذيه فتشهي الاسقام والغلمة فتعضه
فكثرتها وقلتها وعروض الكيفيات الاربع والحركات ونحوها تصير سببا للاعراض النفسانية
باذن الله تعالى ومنها ما سعت من الدماغ كالقوى الحاسة واما المحركة
فسبائي ثم الحاسة فظاهرتها خمس فمنها الباصرة وهي قوة مودعة في الروح الذي
يأتي من الدماغ في العصب المجوف الى التقبة العنبية فالروح مع هذه القوة صار
جسما لطيفا شفافا نورانيا مدركا فالروح مادة وهي حامل القوة وصورتها
وقد مر في بحث الهالة ان الرؤية ليست بخروج الشعاع واقول هنا انها ليست بانطباع
صورة المرئي في الرطوبة الجليدية لان صورة الكبير لا تطبع في الصغير لانهم عنوا بصورة
الشيء ما لو وجد خارجا كان عينه والصغير ليس كذا وايضا لو كان الرؤية بالانطباع
سغي ان يرى في العين ويرى الكبير صغيرا في خلاف جهة المرئي وسياتي هذا في بحث الحس
المشترك ولانا اذا رأينا الهلال باحد العينين والاخرى معصوبة او ناظرة الى شيء اخر
ورؤية الهلال في الاول اقوى وذلك لكثرة الروح فانه اذا غمض احدى العينين
فالروح الباصرة يجمع في عين واحدة فالرؤية تكون اقوى واذا كان كل من العينين مفتوحة
لكن احدى العينين نحو الهلال والاخرى نحو شيء اخر فيقام الروح الباصرة عن متوجهة نحو الهلال
فلا تقوى الابصار فلهذا اذا اراد الرائي امعان النظر تغمض احدى عينيه لئلا توجه الروح
الباصرة الى اشياء كثيرة فهو اي الروح ان كان كثيفا صقيلا حاجبا للما ورائه

اى يكون سطحه الظاهر حاجبا للاجزاء الداخله بمنزله المراة فالمرئى بسطح
وسطحه الظاهر فكثيره لانوجد قوة وان كان لطفاء واجبا لحصل الانطباع لان
شرط الانطباع ان يكون الشئ الصقيل غليظا غير شفاف فان الزجاج الشفاف الذى
سعد تور البصر فيه ولا يحجب ظاهره باطنه لا يطبع فيه [illegible] قائل ان الانطباع فى
سواد العين [illegible] الانطباع الذى يقابله واد العين
وذلك لصفالته [illegible] بصار والمشهور ان عظم المرئى وصغره بحسب زاوية
الرؤيه وصغرها ان زاوية تحدث من خطين واصلين من احد قه الى مرئى ولهذا
ان كان بعيدا يرى اصغر فرضا المرئى خط اَب ومركز البصر نقطة حَ
واخرى نقطة دَ فاذا راَه من نقطة حَ كان المرئى اقرب
واذا راه من نقطة دَ كان المرئى ابعد وزاوية جَ
اعظم من زاوية دَ فاذا راه من الزاوية
العظمى يرى اعظم واذا راه من الزاوية الصغرى يرى
اصغر اقول هذا لا يصح اذا كان البعد معتدلا فانه اذا تصب
خشبه طولها ذراع ورآها منارة وهما قريبان الى الرائى فان الرائى يراهما كلا كما هما
وان تساوت زاوية رؤيتهما فرضا المناره خط اَك والخشبه التى طولها
ذراع خط حَدَ وموضع البصر نقطة هَ ومن موضع البصر الى المناره ليس
بعد يغلط فيه البصر وفرضا البعد عشر اذرع فالبصر يدرك
الخشبه بمقدار ذراع ويدرك المنارة كما هى لكن يرى ذراعا
مع ان زاوية رؤيتهما واحده لكن ان كان البعد بعدا بحيث
يغلط البصر فيه هنا يدرك البعيد بحسب زاوية الرؤيه وايضا
فى البعد البعيد قد لا يغلط البصر كما اذا صنع الآلة التى

يسمى ربع الارتفاع فخط اَب خشبه مستوية
وكذا خط حَ وَ ح خشبه مقومة
وفرضا ان اَب ذراعا واَح ذراعا وزاوية اَ قائمة فانه يرى من
ملك الزاوية ربع دور الفلك كما يرى قوس ب ح من ملك الزاوية مع ان البصر لا يرى ربع دور
الفلك بمقدار قوس ب ح بل يرى ذلك فى غاية العظم وهذا فى غاية الصغر والسامعة
قوة والعصب الذى فى مقعر الصماخ يدرك الاصوات والشامة قوة فى زائدتين فى مقدم
الدماغ كزائدتى الثدى من شانها ان تدرك الروائح والذائقة قوة فى العصب المفروش على حرم
اللسان يدرك بها الطعوم واللامسة قوة منبثة فى جميع جلد البدن يدرك بها الكيفيات
الاربع ونحوها كالملاسة والخشونة والصلابة واللين والخفة والثقل واما
الباطنة فمنها الحس المشترك وهو قوة فى مقدم التجويف الاول من الدماغ يجتمع عندها صور
المحسوسات فيحكم بان هذا الابيض حلو فان الحاكم بالشئ على الشئ لابد وان يكون كل منهما
حاضرا عنده ثم الخيال فى مؤخر هذا التجويف وهو خزانة الحس المشترك ثم المخيلة فى مقدم
التجويف الاوسط فاخذ الصور من مقدم الدماغ والمعانى الجزئيه من مؤخره وتركب بينهما كعداوة
الذئب فاما اخذ صوره الذئب من مقدم الدماغ اى من موضع الخيال والعداوة من مؤخره
وهو موضع الوهم والحافظة وتسمى مفكرة ان استعملها العقل ثم الوهم من مؤخر هذا التجويف
وهو قوة تدرك المعانى الجزئية ثم الحافظة فى التجويف الاخير وهى خزانة الوهم وقالوا اختلال
كل طريق الآله الى ما ذكرنا من موضعها دل على انها فيه كما اذا طرق آفة كضربة
او سقطة الى التجويف الاخير وعطل الحافظة دل هذا على ان الحافظة فى التجويف الاخير وكذا
فى البواقى ثم اعلم ان الروح الحيوانيه اذا سرت فى الاعضاء صار العضو حيا فصدر
منه كل فعل من شانه ان يفعله كالهضم للكبد والادراكات للقوى الدماغيه ثم اذا ادى
ذلك الادراك الى العقل يحصل قوته المحركة الشوقيه فهى ان كان حاصله ملائما على حذر

منع سميت شهوانية وعلى دفع ضر سمت عضبيه فحركت البدن بارخاء الاعصاب النابتة
من الدماغ الى الاعضاء وفصلها وقالوا لكل من هذه القوى حامل جسماني وهو روح مصور
في محلها فمحل الحس المشترك كرا مرعن منشعب منها خمسة انهار وهي الاعصاب النابتة منها
كل واحد خلق زوجا سرى فيها الارواح الى الحواس اما قال لكل من هذه القوى حامل
جسماني ولم يقل جسم لان الحامل هو المادة والقوى صورها فصار الروح المصور مع القوى
جسما لان الجسم عندهم مركب عن الهيولى والصورة ثم لهذا الجسم الذي هو الروح مع القوة محل
اي عضو يكون موجودا فيه فمحل الحس المشترك مقدم الدماغ وهو كرا مرعن منشعب منها
خمسة انهار وهي الاعصاب النابتة منها كل واحد من هذه الاعصاب خلق زوجا فالعصب
المدرك فيه الروح الباصرة خلق زوجا سهى الى العينين ثم هكذا الباقي الحواس وفي القانون
حعل منشأ عصب السمع موخر الدماغ والاطباء قالوا ما لخيال والفكر والذكر في ثلثة بطون
فان فساد القوة ما فه في المحل لم يثبت الا فيها اي الاطباء لا يقولون ان القوى الباطنة خمس
بل يقولون هي ثلثة فان فساد القوة ما فه في المحل لم يثبت الا في الثلثة والامام قال ان العلم
الضروري بطل الحس المشترك اذ يعلم ان مدرك الذوق ليس هو الدماغ كما انه ليس في العنب
وما قالوا ان الحاكم بان هذا الاسود حلو هو واحد يجاب بان النفس تحكم بالكلي على الجزئي
ومدرك ذلك هو النفس وكذا مدرك هذا اي النفس تحكم بالكلي على الجزئي والعالم بالكلي
هو النفس فيكون العالم بالجزئي النفس ايضا فاذا كانت عالمة بالجزئي فالجاكم بان هذا الاسود حلو يكون
النفس واستدلالهم بان الحذوة المتحركة بسرعة ترى خطا خطا فاحمر وكذا في القطر النازل
استدلوا على وجود الحس المشترك بان حذوة النار كالنار الكائنة في رأس خشبة اذا
حركت حركة سريعة ترى خطا وكذا القطر النازل يرى خطا مستقيما والسر في الجواب خطا سبب
ذلك ان صورة تلك الحذوة ارتسمت في الحس المشترك فقبل زوالها ارتسم اخرى وهكذا فارتسم في
الحس المشترك الخط فهذا دليل على الحس المشترك وكذلك القطر النازل فقال ان هذا خطا فاحمر

والامام فمنع اي منع هذا الاستدلال بانه لم لا يجوز ان يكون ذلك في الهواء
قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل شكل يحدث في الهواء
يحدث في جزء من الهواء يوصل النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل
الشكلات ويرى خطا فاقول وحررت قبيل ان الحق هذا فان السبب المظلم الاستنير
بها ما دامت ساكنة فاذا حرك بسرعة استنار فعلم ان الخط موجود اعلم اني وجدت هذا
بان الخشبة التي في راسها نار اذا كانت بين مظلم والخشبة ساكنة فالسبب مظلم اذا حركت الخشبة
بحركة سريعة حتى يرى النار التي في راسها خطا طويلا استنير البيت فعلم ان الضوء شكل بالحركة
ولو لم يكن الخط موجودا في الخارج بل في الحس المشترك لاستنير البيت ومن لم يصدق فليضرب
فانه سهل واذا رمى سهم في راسه نار ليلا يرى خط وعامة الطول والسهم المرمى نهارا
يرى كما هو فان السهم لا يكيف به الهواء بخلاف النار ولا يلزم قيام الشكل بالخلاء كما توهم

اعلم ان الامام نصير الدين قد اجاب عن اعراض الامام بان بقاء السابق عند حصول
شكل بعده بعضي الخلاء فان الشكل انما يحدث في الهواء لانها ماته المحيطة بالجسم المتحرك فيه
وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها بعضي احاطة النهايات بالخلاء قد اجاب في المتن
بانه لا يلزم هذا فانه احرق احراق الهواء واضاءت او صارت نارا شيئا فشيئا قبل زوال
الضوء عن الجزء السابق ثم عادت الى مكانها شيئا فشيئا مضيئة عند زوال الحارق عنها
يحصل من الاجزاء خط لا يراد بالخط ههنا العرض بل يراد جسم طويل فان قلت
لشكل الحذوة هيئات في آنات متعاقبة فيجب ان يرى قوس صغير ثم اكبر وهكذا وهكذا الى
ان يرى الدائرة اذا حركت الحذوة حركة دوريه حتى يرى دائرة يجب ان يكون الهيئات
السابقة على حصول الدائرة مرئية قلت هذا انما يرد على زعمهم لانها اذا ارتسمت في
الحس المشترك ارتسامات فهو ادراكات اي اذا كان الارتسام في الحس المشترك ادراكا
وقد علم ان لها ارتسامات فيجب ان يحصل ادراكات فهذا الاشكال يرد عليهم لا على

ما قلنا لان المدركه اذا ادركت قطع المسافه ترى الدائره لكنها قاصره عن ادراك الآنات
وعلمنا انها تدركها آنا واحدا فيه الوان كثيره في اجزاء المسافه فلا تدرك في الدائرة الا
متدرجة فيها اى في الدائرة ولو كان كما زعموا اى ولو كان الاحساس ارتسام
صورة المحسوس في اجزاء الدماغ لكان المرئي في الدماغ ويرى الكبير صغيرا لان المنطبع في
الدماغ صغير وفي خلاف الجهه التي هو فيه لان صوره الشيء اذا انطبع في محل انما ينطبع في
خلاف جهة ذلك الشيء ثم ذكر حجة اخرى على وجود الحس المشترك وهي قوله والمريض
يشاهد صورا والمعدوم لا يشاهد فهو مرتسمة في باطنه في قوة من شأنه ذلك اى ارتسام الصور
وهي الحس المشترك والاطباء يقولون يرتسم في الخيال لان الحافظة لابد وان يرتسم فيها
شيء فيحفظه فلا احتاج الى قوة اخرى ثم اقام حجته الثانية على وجود الحس المشترك وهي قوله
والنوائم الحسية اذا قلت في النوم وجدت النفس فرصة اتصال الى العالم القدسي فيرتسم فيها
شيء من الغيب على وجه كلي وسادس ازره الى المحل المصور في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة
لذلك المرتسم العقلي اولى لو صح ذلك لكان لها شعور بذلك الارتسام وقد علم بعدم رؤيا
لان المحاء ما ارتسم فيها بالذات وهو المعلوم الكلي وتقاء ما ارتسم فيها بواسطة الحس المشترك وهو الصوره
الجزئيه وحيز الاشياء فان قلت اما سمي فيها الصوره الجزئيه لا الكليه لان القوه الحافظه تحفظ
الجزئيات قلت سيعلم هذا سعي ان لا سمي فيها العلوم الكليه اصلا فاذا ارتفع هذا السبب للرؤيا
تبقى سببا اخر وهو قوله فان السبب ان الذات العالمه بالغيب تلقيه عليها في لباس
الصور المناسبة لالفها بها فان البشر قد الفت بالمحسوسات فالذات التي جعلها الله عالمة
بعض الغيوب وسمى ذلك الرؤيا تكسوه كسوه محسوسه مناسبة لها كما تعداوه في كسوة الجنابة
والحماسة والسعاده وصوره الكلب الى عمرو لذلك لمعنى يقتضي على البشر في ذلك الكسوه
واما الخيال فلا شك انه من القوى الدماغيه الا ان حفظ المتصرات في بعض الناس قوى
دون حفظ المسموعات وايضا يكون على العكس وهذا دليل تغاير محلهما وايضا حفظ

الاصوات قد يكون قويا دون حفظ الحروف وهذا اى حفظ الحروف من خواص
الانسان وقويه قد يكون تابعه للكيفيات المزاجيه وقد يكون امرا فطريا تابعا للقوه الروحانية
ومن الناس من يحفظ سريعا وينسى سريعا وهذا لرطوبة محل الحافظه ومنهم من يحفظ وينسى
بطيا وهذا ليبس محلها ومنهم من يحفظ سريعا ولا ينسى او ينسى بطيا وهذا لاعتدال محلها
وتائيدها من القوة الروحانيه ومنهم من يحفظ بطيا وينسى سريعا وهذا يمكن ان يكون
لغاية رطوبة محلها فان المحل الرطب جدا يزول عنه النقش في الحال واذا كرر كثيرا حدثت
حرارة ويحلل شيء من الرطوبات فاستعدت لقبول النقش فاذا زالت الحرارة عادت الى
ما كان ويمكن ان يكون لضعف الروحانيه وسرعة حفظ الصبي وبقاء محفوظه يكون
لصفاء محله واعتداله وقلة الرطوبة الغريبة وقلة الشواغل ومنهم الاسباب
توجب سرعة الحفظ ويمكن النقش في النفس غاية الممكن فاذا امكن غاية الممكن لا يزول
بالعوارض واما الوهم فيجب ان يكون قائما بمحل يدرك المحسوسات الظاهرة لان
محله ان لم ير الذئب كيف يدرك عداوته ولو لم يسمع الصوت كيف سوهم منه فمحله القلب
فيحدث اذا تأدى اليه بعض المحسوسات الظاهره فان الوهم حركه الى الشيء او حركه عنه
فانه اذا تادى الى القلب بعض المحسوسات كالصوت الهائل او رؤيته شيء كريه كرؤية الغنم الذئب
فان القلب او الروح التي منه تنقبض عنه وتهرب فتخاف فهذا هو الوهم فان كان ذلك الشيء
حتيا يوهم عداوته كرويه شيء مستحسن فان القلب او الروح ينبسط ويميل اليه وتقع فيه
الصداقه للنفس اى محل الوهم القلب لا النفس الناطقه لوجوده في غير
الانسان ثم جميع القوى النباتيه والحيوانيه موجوده في الانسان لكنه مختص بجوهر شريف
هو الروح فصل قيل المراد بالروح ما عبر عنه بانا احتج الناس في حقيقة
الروح فقال البعض هو جسم ثم هؤلاء اختلفوا فقال بعض المتكلمين ان المشار اليه بانا هذا
الهيكل المحسوس زعم ان الانسان باق من اول العمر الى آخره والهيكل المحسوس دائم التحلل

وقيل انه الهواء وقيل النار وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة وقيل الاخلاط
الاربعة وقيل الدم وقيل النفس الحيوانيه وقيل ارواح مكونه فى الدماغ وقيل
الاجزاء الاصلية الباقيه من اول العمر الى آخره وهو مختار اكثر المتكلمين وقيل جسم
لطيف حى بالذات سار فى الاعضاء لا سطرق اليه انحلال باق ابدا وهو المختار عندنا وقال
بعضهم البعض هو جسمانى ثم اختلفوا فقيل هو المزاج وقيل هو صفه للحيوة وقيل الشكل
والتخطيط وقيل تناسب الاركان والاخلاط وقال البعض لا جسم ولا جسمانى فهو اما
متحيز وهو جزء لا يتجزى فى العقل وهو مذهب ابن الروندى واما غير متحيز وهو مذهب
جمهور الفلاسفة وبه اخذ قليل من الاسلاميين كالغزالى وغيره هذا تفصيل المذاهب
فى المبطل اعترض على ما قيل انه ما عبر عنه بانا بقوله انا اكلت او شربت
لا يراد به الا البدن وكذا انا اموت ونحوه كمرضت وخرجت ودخلت فلا يصح ان يقال
ما عبر عنه بانا اجلف فيه انه اى شئ لان ما عبر عنه بانا فى انا اكلت لا خلاف لواحد من
العقلاء فى انه ليس الا البدن فالروح المجلف فيه شئ اخر غير ما عبر به بانا وانا رأيت فى
المنام يراد به الروح فلشدة الملابسة بينهما اى بين البدن والروح يراد به كل منهما
اى يراد بانا كل واحد من البدن والروح فتارة يقال انا ويراد به البدن وباره يقال
انا ويراد الروح والافعال الجارية على بعض الاعضاء بعضها يسند الى كل العضو وبعضها
الى انا فيقال توجع راسى وان عبر بانا لمرض فيقال انا مرضت فالمرجع الى العرف وبابه المجاز واسع
اى المرجع فى اسناد الوجع الى الراس واسناد المرض الى انا ليس الا العرف وبابه المجاز واسع
فلا اعتماد على هذا الاسناد اذ يمكن ان يكون حقيقة ويمكن ان يكون مجازيا فيمكن ان يكون المعبر
بانا هو البدن لكن اطلق انا فى قوله انا رأيت فى المنام على ما لابسه بطريق المجاز ويمكن ايضا
ان يكون المعبر به هو الروح لكن اطلق على ملابسه فى انا اكلت بطريق المجاز فانا وانت
وهو اى هذه الضمائر الثلث تقع على الانسان وهو البدن بشرط تعلق الروح به او مجموعهما

اى انا تقع على البدن بشرط تعلق الروح به او تقع على المجموع من حيث هو المجموع
تعلم ان الاختلافات ليست فى ان ما عبر عنه بانا اى شئ بل الخلاف فى ان الشئ الذى يكون
به هذا البدن حيا ناطقا اى شئ اذا عرف هذا فنى المتن عرف الروح على ما هو مختار عنده
من هذه المذاهب فقال والروح جسم لطيف نورانى حى بالذات عن مسطرق اليه انحلال
سار فى الاعضاء كالنار فى الجمر اذا كان فى البدن فهو اى البدن حى بعطان وان فارقه
لا بالكليه بل مع بقاء تعلقه لوجود النفس الحيوانية التى بينهما تعاشق فهو نائم وبالكليه هو ميت
اعلم ان الروح هو الجوهر العلوى الذى قال الله تعالى فى شانه قل الروح من
امر ربى على ان هذا لا يكون سكوتا عن الجواب بل يكون معناه والله اعلم انه موجود بالامر
لا بالخلق فالخلق يستعمل فى المادیات والامر فيما ليس له مادة فالاول يكون وجوده زمانيا
والثانى يكون وجوده آنيا قال تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقال والشمس
والقمر والنجوم مسخرات بامره وفسر الامر بقوله انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فالخلق يوجد الاجسام المادية وبالامر الارواح لكن الارواح عندنا اجسام لطيفه غير مادية
خلافا للفلاسفة فاذا كان الروح غير مادى كان لطيفا نورانيا عرفا قابلا للانحلال سارا فى الاعضاء
لطافته وكان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن فيكون حيا لا بواسطة شئ اخر فيكون حيا
بالذات اذا كان فى البدن كان البدن بسببه حيا بعطان وان فارقه لا بالكلية بل تعلقه باق
لبقاء النفس الحيوانيه فيه كان البدن نائما وان فارقه بالكليه بان لم يبق النفس الحيوانيه فيه فالبدن
ميت قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى
عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى فالاية دليل على ان الله تعالى يتوفى الانفس حال
المنام لكن يرسلها فمصير البدن بعطان وايضا يتوفاها حال الموت ويمسكها ولا يرسلها
ثم اعلم ان الله تعالى الف بين الروح والبدن النفس الحيوانيه فالروح بمنزله الزوج والنفس
الحيوانيه كالزوجة وجعل بينهما تعاشقا وانما محل الروح فى البدن بواسطه تعلقه بالنفس

الحيوانية معلقه اولا بالنفس الحيوانيه ثم بالبدن فان فيت النفس الحيوانية والروح تقطع
التعلق عن البدن فاذا فسر الروح اقام الدليل على المذهب فقال لان النائم ويدرى الاشياء
البعيده كما هي والرائى ليس الا الروح ولو لم يفارق البدن بل هو بعضه او كله او عرض قائم به
لما صح هذا ولو كان مجردا لعرف نفسه كذلك وكيف يصير البدن الذى ليس هو فيه حاجبا
له عن ادراك نفسه كما هو اما قال هذا جوابا عن قول قائل لم لا يجوز ان يكون غاية تعلقه
بالبدن مانعا عن ان يدرك نفسه كما هو معلوم لما لم يكن فى البدن وتعلقه تعلق تدبير و
تصرف لا غير معلقه بالبدن لا يمكن ان يصير حاجبا عن ادراكه ذاته كما هو لانه انما يدرك غيره
بواسطه ادراكه ذاته فكيف يصح ان يغلط فى معرفه ذاته ويعتقد انه غيره معلوم انا اكلت
والبدن اكل ولو صح ذلك لما امكن اعتماد على البديهيات اما ان كان ساريا فى البدن يصح ذلك
بان يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وقد قال فى الاسارات ان النفس لا تدخل
من نفسه فى حال ما تعلق هذا لا يكون مجردا الان المجرد مذهول عنه لانه يعقل انا ويسند
اليه ما لا يمكن اسناده الى المجردات فعلم ان حصاره ليس الا لكونه فى البدن بحيث يحد الاشارة
اليهما وعند الفلاسفه ليس بجسم ولا جسمانى لانه يقوى بالرياضة ويقوى على افعال عجيبة ويدرك
بلا وضع مخصوص مع انه لا شئ منهما كذلك فان الروح تقوى بالرياضة ولا شئ من الجسم
والجسمانى يقوى بالرياضه بل يضعف بها فلا يكون الروح جسما ولا جسمانيا وايضا الروح
يقوى على افعال عجيبه كخوارق العادة كالمعجزه والكرامة والسحر ولا شئ من الجسم والجسمانى
يقوى عليها وايضا الروح يدرك الشئ بلا وضع مخصوص فانه يدرك ذات الله تعالى وليس
لذات الله تعالى وضع مخصوص المراد بالوضع المخصوص ان يشار اليه حسا ولا شئ من الجسم
والجسمانى يدرك الشئ بلا وضع مخصوص لان ما ليس له وضع مخصوص لا يمثل فيما له وضع مخصوص
وهو الجسم والجسمانى ومنع كليه هذا اى منع كليه هذا الحكم وهو ان لا شئ منهما اى من
الجسم والجسمانى كذلك اى بعض الاجسام يمكن ان يقوى بالرياضه فانه ان اريد الرياضة المعتدلة

فالجسم يقوى بها وان اريد الرياضة المفرطة فلا نسلم ان الروح يقوى بها فان الرياضة اذا افرطت
حتى سقطت القوه وغلبت اليبوسة فلا نسلم ان الادراكات الروحانية سوى مثل هذه ادراكات
الكليات والافكار الصحيحة وكذا فى سن الشيخوخة والخرافة ولا نسلم ان بعض الاجسام
لا يقوى على افعال عجيبه ولا نسلم انه لا شئ من الجسم والجسمانى يدرك بلا وضع مخصوص ولانه
يدرك الكلى وهو حاصل فيه ولا حاصل فى شئ منهما اى من الجسم والجسمانى لان الحاصل فى المادة
بعض بوضع ومقدار معينين فلا يكون كليا ومنع كون العلم حصول الصورة وسيأتى تحقيق
هذا فى مباحث الادراك ولو سلم فالمنصور لك المعى بلا وصعه العارض وقد مر مثل هذا
فى بعد بل الهران وقد مر فى حل المغلطة المشهورة وهى ان المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه ان
الكلى يمكن ان حصل فى الذهن مع انه اذا حصل فى الذهن يعرض له التخصيص لكن عروض
هذه التخصيصه غير قادح فى كون المعروض كليا لان الحاصل فى الذهن كلى من غير ان يكون لهذا
الحصول مدخل فى الحاصل واعلم ان الوجدان اهدى الى الحق فى هذه المسئلة من البرهان
فان البراهين فى هذه المسئلة مبنيه اما على القياس على سائر الاجسام المحسوسة من غير
ان يكون العلة متحدة فان طبيعته ربما تخالف طبيعه جميع الاجسام المحسوسة واما على استقراء
غير تام وهو انهم وجدوا حكما فى الاجسام التى شاهدوها انها تضعف بالرياضة ولا تقوى على
افعال عجيبه وشاهدوا فى حصول السواد فى الجسم ان قسمة المحل بوجه ضعيف الحال تحكموا حكما
كليا ان جميع الاجسام يجب ان يكون كذلك لم لا يجوز ان يكون فى الوجود جسم يكون فيه مخالفا
لحكم الاجسام التى شاهدوها فان الجسم من حيث انه جسم لا يوجب ان يضعف بالرياضة ولا يوجب
ان لا يقوى على افعال عجيبه مع بعض الحصولات كذلك فالعلم لو كان حصول الصوره فلا نسلم انه
يكون الحصول حلول السريان فعلم ان البراهين لا تهدى الى الحق فالوجدان يكون اهدى الى
الحق من البرهان ولقد حكى من لا تهم بالكذب وهو شيخنا صلاح الحق والدين الحسن
البغارى قدس الله روحه حكاية عجيبه عن وجدانه روحه فى بعض الاحوال الواقعة

قال اصفهانى

له ذكرت في المتن ما حكي وان كانت الحكاية لا تليق بهذا الكتاب رجاء ان ينفع طالب الحق الذي لا يعاند ولا يستهزئ باقوال الصادقين والحكاية هذا ولقد حكى من ادركه من مشايخ الطريقة ودرايته روحه وارواحهم انه وقع لروحه عروج الى العالم العلوي مستلقيا جسده على الارض فوق عشرة ايام والروح تشاهد وبعض هذه الايام في هيئة الجسد حتى اطلع على تلك الهيئة فصار مشاهدا في صورته الروحية وقد كان خيط دقيق نوراني متصلا بينه وبين الجسد وصورته انه جسم في غاية اللطافة والصفاء والاشراق ناطق بجميع بصير عالم قادر وهذا ادركته ناطقا فهو بكليته ناطق كان جسمه الناطقيه لا انه صفة زائدة على ذاته وكذا اذا ادركته سميعا بصيرا من غير ان يكون معنى عن تلك الصفات متميزا عن البعض بخلاف ما شاهد في البدن فسنح لي من هذا ما قيل صفات الله تعالى لا هو ولا غيره فانه لما شاهد الروح عالما بحيث لا يكون علمه زائدا عليه غير متميز ذاته عن علمه لم يكن علمه غيره ثم لما شاهده قادرا ما هو بحيث لا يكون القدرة زائدة عليه متميزة عنه لم يكن القدرة غيره لكن مع ذلك لا يكون ثمة منهما عينه اذ لو كان العلم عينه لم يكن شاهده قادرا بالحيثية المذكورة لان القدرة ليست سر العلم فلما وجد هذا المعنى في الروح وقد قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه انكشف عليه ما قيل صفات الله تعالى لا هو ولا غيره لان صفات الروح يكون وفق صفات الله تعالى هذا سر قوله عليه السلام خلقوا باخلاق الله مسئلة قد سبق انه لا بد من قيام امر واحد منتزع للاشخاص قيض روح واحد معلق بالجميع بان يفيض منه الى كل بدن روح واهل الكشف يسمونه الانسان الكبير وشيخ العبث ولا نعني هو اي ذلك الروح المعلق بالجمع والا فكل ما يعلمه احد الاشخاص يعلمه الآخر من الارواح المخصوصة بمحله والماهيه تصير اشخاص الانسان ماهيه واحدة ثم هي اصناف بعضها في غاية الصفاء وبعضها في غاية الكدورة كما قال النبي عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر اختلف يمكن ان يكون المراد بالتعارف الموافقة في الصفاء وبالتناكر المباينة منها

مسئلة

مسئلة الارواح حادثة انما عندنا فلان كل ممكن حادث لكن قبل حدوث النفس لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وعند ارسطو حادثة مع البدن لانها لو كانت قبله لا بد وان يكون متعددة وامتيازها لا يكون بالماهية واللوازم بها لاتحاد الماهية فيكون بالعوارض والاختلاف بالعوارض يكون بغاير المواد والمادة قبل البدن فعلى القول بغاير الماهية ظاهر او هو ان الاستار يكون بالماهية او بلوازمها وعلى القول باتحادها مع ان الاختلاف بالمواد فانه يمكن ان يكون الامتياز بالصفات كالاساريس الارواح القدسية وارواح الاناسي الذين هم كالبهائم واعلم ان اتحادها بالنوع غير محقق وما قلنا لتصير اشخاص الانسان ماهية واحدة غير يقيني اذ يمكن ان تصير اشخاص الانسان انسانا بامر خارج عن الروح ٠ فان هذا وارد على بقائها بعد البدن مع انكم قائلون به وعند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بمادة والمادة قد عرف ضعفه اي ضعف ما قيل ان كل حادث مسبوق بمادة وقد مر في التعديل الاول ان الحادث غير مسبوق بمادة مسئلة الارواح لا تفنى لما عند الفلاسفة فلان في الجواهر الفناء بخلع صورة واخذ اخرى والمجردات لا تقبل هذا وايضا لو قبلت لوجب بقاء العاقل مع المعقول اي لو قبلت المجردات خلع صورة واخذ اخرى كان ما فيه مع الصورة الاخرى فلا يكون فانه ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان المجردات لو قبلت الفناء لوجب بقاء العاقل مع المعقول فيكون ما فيه مع الفناء هذا خلف وعند الفناء يكون باعدام الله تعالى وقد عرفت ضعف الدليل الثاني وهو انها لو قبلت لوجب بقاء العاقل مع المعقول فانه قرر بوجوه في قده البرهان الثاني عرفه ضعفه فانه اذا قيل الموجود يقبل العدم لا يراد القول بهذا المعنى بل بمعنى ان الجوهر الفائض من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله ونفخت فيه من روحي الذي من شانه ان يحيى به ما يتصل به لا يكون من شانه ان يفنى مع امكان هذا ثم الاخبار الدالة على بقائه بعد الموت من رفرفه فوق العرش كما جاء في الحطمة الاخرى من الخطب الاربعين قوله عليه السلام حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش وهو ينادي يا اهلي

النعش بر المرجان

وما ولدى لا تحزن بكم الدنيا كما لعبت بى جمعت المال من حله ومن غير حله ثم خلفته لغيرى
مثال رفرف الطاير حرك حما حبه حول الذى يريد ان يقع عليه دالة على الديته مسئله
السابع باطل على القول بالحدوث وقالوا لو جاز السابع لاجتمع العصر السابع مع العصر الحادثة
مع البدن اقول من اين لك انه كلما حدث بدن يجب ان يحدث نفس وانما يجب لو لم يبق
نفس بعد فناء بدن سابق واعلم ان العقل لا يدل على امتناعه لكن يحكم بامتناع وقوعه لكن
بعض ما احوالا عضت عليها فى البدن السابق فان النسان مخصوص بالقوى الدنيه والقول
بالمعاد سفيه لانه لو وقع انشاء ممكن اخر كل بدن باعاده روحه اليه واهله سمون الاسماء
الى بدن سمحا والى حيوان اخر مسخا والى نبات فسخا والى حماد رسخا واعلم ان فى الروح
مباحث عرشانى بعضها ان شاء الله تعالى فتم بحث الجواهر اولها الجوهر الذى خلقه الله تعالى
ما كان وما يكون وهذا الاعتبار ثم عقلا وباعتبار اظهار ما قدره الله تعالى على اللوح سمى قلما
واخرها الانسان نزولا من الاشرف الى الاخس صعودا من الاخس الى الاشرف المكمل
للاربعين والحمد لله رب العالمين اى اول الجواهر هو العقل واخرها هو الانسان فهى مرتب
الموجود نزول من الاشرف الى الاخس اى من العقل الاول الى الهيولى ثم صعود من الاخس الى
الاشرف اى من الهيولى الى الانسان حتى صار الانسان مكملا للاربعين اما على مذهب الفلاسفة
عشرة عقول وتسعة نفوس فلكيه وتسعة احرام فلكيه واربعة عناصر وثلث موالید واربعة نفوس
طبعيه ونباتيه وحيوانيه وناطقه صارت تسعه وثلثين فالانسان هو المكمل للاربعين
واما على لسان الشرع فالانسان فى مرتبة الموجودات وقع على راس الاربعين ايضا اول الموجودات
العقل وهو القلم ثم اللوح وهو جوهر كتب فيه جميع الكاسات ثم العرش ثم حملته وهى ثمانيه ثم الكرسى
ثم سبع سموات ثم مدبراتها السبع من قوله واوحى فى كل سماء امرها ثم الملائكة الاربعة المقربون
ثم العناصر الاربعة ثم المتولدات الثلثه ثم الشيطان ثم الروح ثم الانسان والحمد لله رب العالمين
بعد بحث مباحث الاعراض المشهور ان العرض ان قبل القسمة او النسبة بالذات

فكم او عرض نسبى والا فكيف اقول الوحدة ليست من الاولين ولا من الثالث لانه ان مثل كيف
زيد لا يقال واحد فان قلت يجب ما ليس كيف ما لا يكون فيه قسمة ولا نسبة لا ما يقال فى جواب كيف
قلت جمع هذه الاصطلاحات قد راعوا فيها الاوضاع اللغوية مثل الكم فهو ما يجاب به عن
سوال كم ومثل متى وهو ما يجاب فى جواب متى وكذا الاين ونحوا لماهيه فهو ما يقال فى جواب
ما هو وكذا البرهان اللمى فهو ما يقال فى جواب لم فكذا الكيف فهو ما يقع فى جواب كيف لانهم يريدون
بالكيف ما اصطلحوا عليه من غير رعاية المعنى اللغوى ولو قيل الكيف ما ليس كذا وكذا لا يكون
تعريفا صحيحا اذ الاعدام لا نهاية لها فلا يفهم منه معنى وجودى هو الكيف ولا يصح ادعاؤها
بانها عدمية اى لا يصح ترك ذكر الوحدة لست انها امر عدمى وبحثنا فى الاعراض الوجوديه
لانهم قالوا الكثرة وجوديه وكذا الوحدة لانها حرى الكثرة نعم هكذا العرض ان كان
مفهومه ان يحله دواجزاء او ضده وكثرة او وحدة ويرادفها التركب والبساطة سواء قال
او ضده ولم يقل او ضده لان بعض الوجوديات يكون عدميا لكن ضد الوجودى يكون وجوديا ايضا
وقد كان الوحدة ليست عدميه فلهذا قال او ضده فالتركب والبساطة [illegible] او بمعنى زائد على
ذلك شئ اى يكون مفهوم العرض معنى زائدا على كون محله ذا اجزاء وضده كذلك ان كان قائما بالمحل
من غير ان يعتبر فى معناه التعلق او قطعه كيف والا فالاعراض النسبيه او قطعه كالفنى ونحوه
اى ان لم يعتبر فى معناه التعلق بالغير او قطع التعلق فكيف وان اعتبر فى معناه التعلق
بالغير فالاعراض النسبيه وان اعتبر قطع التعلق كالعرض هو قطع التعلق كالفنى ونحوه فكون الشئ
فى نفسه بحيث يكون مستقلا وهو قطع التعلق ليس من باب الكيف بل هو عرض اخر وليس امرا عدميا
بمعنى عدم الاحتياج بل هو قوة الوجود بحيث يستجد نفسه كما مر فى الوجوب بالذات انه ليس عدميا
ثم اعلم ان الكثرة والوحدة قد يكونان اعتباريين والكم كثرة حقيقية وهو يجتمع مع الوحدة الاعتبارية
دون الحقيقية ثم الكم اما متصل ان وجد فيه حد مشترك اى يكون بحيث لو قسم يكون فيه
حد مشترك من القسمين كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم ويحسن ان يراد بالقسمة القسمة

الوحمية لا المعلية لانه اذا قسمته معلية اى تكيه لم يبق بينهما شئ مشترك من القسمين او منفصل
ان لم يوجد كالعدد والمتصل اما غير قار الذات كالزمان وقد مر او قار كالخط والسطح والجسم التعلمى
وشرح الاشارات ان الخط مقدار ذو وضع هو طول لا عرض والسطح مقدار ذو وضع له بعدان
فقط والجسم التعليمى مقدار ذو وضع له ثلثة ابعاد وعدنا الخط اجزاء لا تجرى لا مدخل
للاجزاء الواقعة فى حسها وكل حد منه بسطه والعرض القائم بالخط وهو كونه كذلك طول
اى كونه بحيث هو اجزاء فى جهة واحدة فقط طول وهو مركب من الاعراض القائمة بكل
جزء وان سميت كل من هذه الاعراض نقطة فلا مشاحة اى السطة عندنا جوهر وهو الجزء
الذى لا يتجزى وان سميت العرض القائم بذلك الجوهر نقطة فلا مشاحة فى الاصطلاح وذلك العرض هو
الوحدة التى لها وضع اى يشار اليه حسا الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم على جزئيات اى
على اجزاء اولا مثل له فالواحد بالمعنى الاول ان لم يكن كثيرا اعتبارا ما وهو ان لم يصدق على الكثير
فوحدة شخصيه او وحدة ما يحصر نوعه فى شخص وعرض لذلك الشخص الوحدة بالمعنى الثالث
وان صدق فوحدة الكلمات جنسا كان او غيره وان كان كثيرا فحبة وحدته اما مقومة ام لا
وبالمعنى الثانى واما ان لا جزء له اصلا فوحدة حقيقية الكم المتصل او المنفصل او معروض الكم
او المفارقات او له جزء باعتبار ما وهى اما عدد كثير او كثير يعرضه وحدة اما للمجموع او للبعض
باعتبار البعض واما بالمعنى الثالث فعدد كل الوحدة تطلق على كون الشئ بحيث لا ينقسم
على جزئيات او لا ينقسم على اجزاء وتطلق ايضا على كون الشئ بحيث لا مثل له فالواحد بالمعنى الاول
اما ان يكون فى ذاته واحدا او لا بل هو كثير يعرضه الوحدة بسبب تغير اما الاول فاما ان
لا يصدق على كثير وهو اما حروى حقيقى فوحدة شخصه او كلى فحصر نوعه فى شخص وهذا نوعان من
الوحدة ثم يعرض لهذا الشخص الوحدة بالمعنى الثالث وهو ان لا مثل له واما ان يصدق على كثير
سواء كان جسما او نوعا او اخواتهما فانه مفهوم واحد لا يصدق من حيث المفهوم الا على نفسه
فهو واحد من حيث المفهوم وان كان كثيرا من حيث الصدق واما الثانى وهو ان يكون كثير يعرضه

الوحدة بسبب الغير وذلك الغير اما مقوم لذلك الكثير كالانسان والفرس فانهما واحد من حيث
الجنس فكزيد وعمرو فانهما واحد من حيث النوع واما غير مقوم كالوحدة بالموضوع كالكاتب
والضاحك فى ان موضوعهما انسان وكالوحدة بالمحمول كالنجار والعاج فى ان الابيض محمول عليهما
واما الروح والملك فقد قيل انه قسم آخر لكن يمكن ان يقال ان وحدتهما بالمحمول والوحدة بالمحمول تنقسم اقساما كثيرة كالوحدة بالاضافة وغيرها والواحد بالمعنى الثانى اما ان لا جزء له اصلا ووحدته تسمى بساطه فاما ان يكون ذا وضع هو اما جزء للكم المتصل وهو السطة او للكم المنفصل وهو الوحدة التى هى مبدأ العدد او لمعروض الكم كالجزء الذى لا يتجزى عند القائلين به
او لا يجزى بسمة فكية واما ان لم يكن ذا وضع كوحدة الواجب والمفارقات واما ان يكون له جزء باعتبار ما وهو اما غير كثير كالوحدة بالتمام اما وضعيه كالدرهم الواحد او صناعية كالدرهم الواحد او طبعيه كالانسان الواحد واما كثير بعرضه وحدة اما للمجموع سواء حصل له هيئة اجتماعية او لا كالقوم الواحد او بعرض لبعض الافراد بالنسبة الى البعض كوحدة الشئ بالاتصال ووحدة الخطين بالانطباق والموازاة وكذلك واعلم ان الوحدة بالذات قد يراد بها ان ذاته يقتضى الوحدة وقد يراد بها ان ذاته واحد وهى اعم من الاول واما بالمعنى الثالث فقد مر فى التقسيم الاول والله تعالى واحد بجميع المعانى مسئلة اتحاد الاثنين محال لانه ان عدم احدهما او عدما فلا اتحاد وان بقيا وبها اثنان ومنع هذا ما لم لا يجوز ان يبقيا بوجود واحد وبعدم واحد
كوحدة الفصل والجنس واعلم ان الدليل واه لان قوله وان بقيا فهما اثنان والمدعى الاتحاد سلمنا ذلك
لكن لا سلم انهما بحيث لا يبقى بينهما ممر اصلا سميه اتحادا فان الاتحاد عندهم ممر له اتحاد
الاضواء فانه اذا اجتمع الشعاع اتحد اضواؤها بحيث لا ممر بينهما ثم اذا افترق الجميع

واما قول الصوفيه فما يقول حشوتهم فلا اعتباره وما

منهم يقوله المحققون نشرحه ان وافق الصوفيه اعلم ان جمهورهم على فرق فمنهم من يقول كل شئ فى الوجود
هو الله ولا يدرى العاقل ما ذا يقول ومنهم من يقول الواحد بالذات هو الوجود المطلق المقارن لجميع

وهو كونهما كثيرا منهما مدة ما

الموجودات وانما الاستبار بالخصوصيات وهي الامور العارضة ومنهم من يقول غير هذا الكلي لا ضرورة
في تحصيل الباطل ونقل ما هو محض الهذيان واما ما تقوله المحققون فسيأتي تفصيله في مقامات
العارفين في بحث التجلي ان اشارات المشايخ في الاسفار عائدة الى تحقيق مقام المحبة تأمل
نور النفس فاطلبه في ذلك الموضع تقسيم الكثرة اما على وجه المقابلة او لا به قد مر
واخص صح في المطلق ان الاشياء اما متساويان او اعم مطلقا او من وجه او متباينان فاذا كان الاثنان
على هذه الاقسام يكون الكثرة القائمة بالاثنين على هذه الوجوه فالكثرة التي يكون بطريق التباين
قد يكون من المتباينين غاية الخلاف وهي المقابل وقد لا يكون غاية الخلاف لا تكون من المحال التي
محال الصور ومحال الاعراض فان الاختلاف من المحال اختلاف عام فان جميع الاشياء وجميع
اشخاص كل ماهية مختلفة ولا يكون هذا الاختلاف غاية الاختلاف لان وراء هذا الاختلاف
وجود اختلاف اشد من هذا كاختلاف السواد والبياض في اختلاف الصور والاعراض واختلافها
لا يعتبر من حيث انه لا يصح حمل المواطاة لان هذا الاختلاف عام كما مر بل من حيث انه لا يصح حمل
الاشتقاق ثم اختلفوا في ان اختلاف الصور هل هو من باب التضاد ام لا فالقائل بانه ليس من
باب التضاد بل التضاد يخص بالاعراض يقول في تعريف المقابل انه اسم اجتماع مفهومين
في موضوع واحد والقائل بانه من باب التضاد يقول في تعريفه في محل واحد في المتن اختار هذا
لكون اشمل فقال وهو اسم اجتماع مفهومين في محل وهما مما يحتاج الى المحل وبهذا القيد خرج
المحال المغايرة كلية وشخصية اي قيد قوله وهما مما يحتاج الى المحل ليخرج تغاير المحال
سواء كانت المحال كلية او جزئية اقسام الكلية كالانسان والفرس لا تقال الانسان ضد الفرس
بل يقال الانسانية ضد الفرسية واما الجزئية كزيد وعمرو ولا حاجة الى ذكر الوحدات
اي لا احتياج الى ان يقال في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة لان الاجتماع
في محل لا يكون الا في زمان واحد
فان لم يمكن سلبهما متناقضين او في قوته اي ان لم يمكن

سلب المفهومين المتقابلين عن المحل مقابلهما متناقضين كتقابل الانسانية واللاانسانية او في قوة المتناقضين
كتقابل الزوجية والفردية وان امكن فمتضادان والمتكلمون لم يعتبروا الاخذين والعمى والبصر متضادان
فان الصادق عندهم ان يكون من الوجود سواء لا وكذا اللاانسان واللابياض ان قيدنا كما يقال
انسان شخص ونوعه لشخص واحد والآخر مقابلين اي انسان شخص ونوعه اما ان يقيدا
بكونهما بالنسبة الى شخص واحد او لم يقيدا فان قيدا في قسم المتضادين وان لم يقيدا فالمقابل فلا احتياج
الى قسم اخر هو المتضايفين وقيل ان كانا وجوديين يباينه احدهما ان كانا بحسب قوله بالقياس
الى الآخر متضايفان والا فمتضادان ويشترط البعض غاية الخلاف فان المقابل هو غاية
الخلاف فقسم على الاربعة حتى ان لم يعتبر غاية الخلاف فزيد وعمرو وامثالهما متقابلان فعلى هذا السواد والحمرة
لا يكون متضادين وفي المتصاعدين السفل والعلو متقابلان لا العلو مع القيام فعلى هذا القول هل يكون
شيء واحد اكثر من ضد واحد ام لا فان كان من الاعراض تربيته بعضها اقل خلافا وبعضها اكثر
كما في الالوان مما هو اقل خلافا لا يكون ضدا اما اذا لم يكن بينها تربيب ولا يكون خلاف البعض اقل
من خلاف البعض الاخر فالكل اضداد وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في موضوع
مستعد لذلك الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه فالملكة والعدم الخصمان اما بحسب
الشخص كالعمى العارض مع البصر فان ذلك الشخص الذي له العمى العارض مستعد للبصر واما
بحسب النوع كالعمى لانسان فان هذا الشخص غير مستعد للبصر لكن النوع وهو الانسان مستعد واما
بحسب الجنس كالعمى للعقرب فان هذا الحيوان غير مستعد للبصر لكن الجنس وهو الحيوان مستعد النوع
او بحسب وقت ممكن الوجودي فيه فالشهوران كالحمية في رمضان ممكن وقوعها فيه
وهو غير مستعد الصبي وان لم يعتبر فالسلب والايجاب وان كانا عدميين فلا مقابل لانه لا بد من
شيء لا يصدق عليه وجوديا هما ويصدق عليه اي كل مفهومين عدميين يعرضان فلا بد ان
يتصور مفهوم وجودي لا يصدق عليه وجوديا هذين العدميين واذا لم يصدق عليه الوجوديان يصدق
عليه العدميان فلا تقابل بين العدميين قيل لا نسلم كالاعمى واللاممكن العام اي لا نسلم ان ممكن

بصور مفهوم لا يصدق عليه وحودیا هما لان الوحودس يمكن ان يكونا مفهومين يصدقان على جميع
المفهومات قلت قد مرّ في المطلى فساد هذا فالى قد ذكرت في تعديل الميزان ان لكل مفهوم
مضاحع الممكن العام فاطلبه وتدبّر الموضع وان سلم فلا نسلم لان معناه ان صدق احدهما لا
الاخر ولم يوحد حيث لم يصدقا على شئ اى ان سلم ان الاعمّ من الامكن لا يصدقان على شئ
محسب لا يقابل بينهما لان معنى المقابل انه ان صدق احدهما لم يصدق الآخر ولم يوحد هذا المعنى حيث
لم يصدقا على شئ فصل في الكيف وهو اما محض بكم كالاستدارة ونحوها او كيف محض وهو
اما استعدادى اى يكون استعدادا الى الانفعال او الى الانفعال كالصلابة واللين
او لا اى لا يكون استعدادا بان يكون كما لا وذا قسمان الاول الكيفيات المحسوسة وهى اما
مبصرة وهى اما اللون ممنه ما ليس حسيتيا كبياض الملح فانه يتخيل بمخالطة الهوا الاجرام الصقيلة
ومنه ما هو حسيتي كبياض البيض وباقي الالوان واما الضوء وهو اما ان يقوم بالجسم لذاته او بمقابله
المضى وهو اما ضوء اول كالضوء الحاصل بمقابلة الشمس او ثان كالضوء الحاصل بمقابلة
ما يقابل الشمس كالظل وهكذا اى الضوء الثالث وما بعده وقد يوهم البعض ان الضوء اجسام
شفافة وسطه حدوثه دفعة وانعدامه كذا هذا بحرد استبعاد واما مسموعة وهى الصوت
والحرف قالوا الصوت كيفية قائمة بالهوا بحدث بسبب موجه بالقرع او القلع فصل في الصماح
بسبب وصول محله وهو الهواء بحموج لكل ما له لا يسمعه الا من هو في جهة هبوب الريح ومن خرج
طرف الانبوبة على صماخه وان سماع ضرب الفأس موخر عن رؤيته قلنا الاول خلاف الواقع لكن
هبوب الريح مدلول وصوله ونحن لا نسلم المراد بالاول انه لا يسمعه الا من هو في جهة هبوب
الريح وانما قال هو خلاف الواقع لانه يسمعه من هو في خلاف جهة الهبوب وكذا الثاني
اى الثاني خلاف الواقع لانه يسمعه من ليست الانبوبة على صماخه وان سلم فالانبوبة تمنع السماع
لا من حيث انها تمنع خروج الهواء من حيث ان من شان الصوت انه لا يصل اذا كان من المصوت
والسامع مانع من وصول اليه واما ضرب الفاس فالذى تقول ان الصوت جوهر والذى

بحتو اسمال الاعراض تقولان بالانتقال واما غيرها فمقول على شان الصوت ان مدركه الاقرب
فالاقرب ثم هو ليس كيفية قائمة بالهواء لانه يسمع من نفس الماء ومن وراء جدار رقيق ولا يشترط
لادراكه وصول الهواء المقروع لهذين ولانه يسمع من المكان العالى والهواء لا يسرع طبعا ولا قسرا
لانا نفرض القسر الى جهة العلو فان يكون الفم مصوغا نحوها وادراكه جهته وادراك انه في
المكان البعيد يدلان على ان السامعة تسمع ما في البعيد كما ان الباصرة تراه اى السامعة
تدرك جهة الصوت وتدرك ان الصوت في المكان البعيد فهذان الادراكان يدلان على القوة
السامعة تسمع الصوت وفي المكان البعيد كما ان الباصرة تراه في المكان البعيد ولو كان السماع
بسبب وصول الهواء الى السامعة لم تدرك الجهة ولم تدرك كونه في البعيد ثم هو قد يكون بقرع
جسم صلب آخر فيحرج من بينهما هواء مضغوط كما في نصفي البندق او قلع كجسم رطب وبينهما فان
الانسان اذا صوّت مسرح الفم فانه لا بد من قرع بعض اعضائه بعضا ولا قلع ما يناسب علو صوته
فان نصفي البندق بحيث سالمان اشد قرعا من صوته مع ان هذا الصوت اعلى اى من الصوت
الحاصل من نصفي البندق وايضا وقع القرع او القلع في اعضاء بلا اخراج الصوت
اى الانسان قد يحرك اعضاء النفس بلا اخراج الصوت بحركا عنيفا وهو الذى يعالج له القرع او
القلع كما يفعل في حال اخراج الصوت مع انه لا يخرج الصوت وقد يقع هذا عند اخراج الصوت بشئ
آخر والقرع او القلع شئ آخر واما الحرف فقالوا هو كيفية للصوت بها يتميز بعضه عن بعض
في الثقل والحدة يميزا في المسموع

واما مشمومه وهى كيفية حاصلة للهواء بسبب مماسة ذى الرائحة ثم مماشته هواء اخر مستكيف
بكيفيته فاذا وصل شئ من الاهوية الى الشامة ادركت رائحته واما مذوقه وهى الطعوم التسعة بالكرصة
قالوا لحصل من الحرارة الفاعلة في ما ما لطيفه وكثيفه ومتوسطة الحرافة والمرارة والملوحة
ومن البرودة فيها الحموضة والعفوصة والقبض ومن المعتدلة فيها الدسومة والحلاوة والتفاهة
واما ملموسات وهى الكيفيات الاربع والملاسة والخشونة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة

والبلل والحقه وتعنى بالرطوبة وضدها المحسوسين لاما يوجب سرعه قبول الاشكال وزوالها
انما هى الكيفيات النفسانيه منها الادراك تشبه فى الاشارات بكون حصه الشئ ممثلة
عند المدرك شاهدها ما به يدرك اى وجود مثال حصه الشئ عند النفس لحضورها عندها
او عند الحس فى الادراك بالذات او بالاله المراد بمثال الشئ عند المدرك وجود مثال
الشئ عند المدرك والمدرك النفس اما الكليات فبالذات والجزئيات فبالاله فادراك النفس
الشئ ان يكون مثال حصه الشئ موجوده عند النفس لحضور تلك الحصه عند النفس فى الكليات
ولحضور تلك الحصه عند الاله فى الجزئيات نحو ان يكون زيد حاضرا عند حس البصر ومدرك النفس
بحس البصر فالمشاهدة هى الحضور المذكور ثم الحضور عند الحس نفس هو الحصول فى نفس الحس بل
يجوز ان يكون ايضا للحصول فى آله الحس يتصل بها الحس سواء كانت تلك الاله محلا للحس او لم تكن
والمثال الصوره المرتسمه من الشئ الخ لو كانت فى الخارج لكانت هو هكذا قال فى شرح الاشارات
ولا يشترط ان يكون مسبوقة من الوجود خارجا فان كثيرا من الاشكال الهندسيه غير موجوده خارجا
مع انها حقائق مدركة فهى موجوده ذهنا قال الاشياء المدركه تنقسم الى ما لا تكون خارجا عن
ذات المدرك والى ما تكون فهى الاول الحصه الحاصله عند المدرك نفس حصتها وفى الثانى فهى
تكون غير الحصه الموجوده فى الخارج بل هى صوره مرتسمة من الخارج ان كان الادراك مستفادا
من الخارج او صوره حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجيه مستفادة منها او لم تكن
وعلى التقديرين ادراك الحصه الخارجية حصول تلك الصوره الذهنيه عند المدرك وللامام
اعتراضات الاول ان الصوره الذهنيه ان لم تطابق الخارج كان جهلا وان طابقت فلا بد من خارجى
فاجاب الامام بتصير الدين ان الاعتراف بصوره غير مطابقة للخارج هو تسليم للمتنازع لانه
قال الصوره الذهنيه فهذا اعتراف بحصول الصوره فى الذهن والمتنازع فيه هذا وهو ان الادراك
حصول الصوره لا ما عبر عنه المخالفون فقال فى المتن ولا يجاب بان الاعتراف بصوره غير مطابقه
تسليم للمتنازع لانه لا تسلم المتنازع فيه وهو ان المحللات حقائق بيانه انه عرف الادراك

يكون حصه الشئ معلومه عند المدرك فالرهن اذا تحيل شيئا ولم يكن له فى الخارج مطابق عليه
فلا سلم انه حصه من الخارج فانا نعلم انا اذا تحيلنا انسانا له فصاح والف رأس فانه لا يصير
حقيقه بل هذا التحيل محض جهالة او من خيالات المجانين ثم الاشكال الهندسية يعتبر فيها
الوجود الخارجى المقدر واحكامها مسرعه منه اى من الخارج كاحكام الدوائر وذوات
الاضلاع وقد وجدت فى بعض نسخ شرح الاشارات تغييرا وهو قوله والجواب عن الاول ان الصورة
ما هى مطابقة للخارج وهى العلم ومنها ما هى غير مطابقه للخارج وهو الجهل اما الاضافه فلا تعتبر
فيها المطابقه وعدمها لامساغ وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك نفس الاضافه علما ولا جهلا
اقول قوله اما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقه وعدمها غير صحيح لان مع المطابقه للخارج ان يكون
ناشيا عما فى الخارج فان المطابقه فى النسب ان يكون الامران فى الخارج بحيث اذا توجه العقل
يلزم فيه النسبة وقد حرر نفسه فى هذا المعنى كلام مستوفى فى اول تعديل الميزان فراجعه ثم
ثم انهم يقولون بانطباع الصورة فالكبير وهو صوره السماء يسع انطباعه فى الصغير والمحال
الصغير لا يسع فى المساواة قال الكثير والصغير متساويان فى الصوره الانسانيه لان اعتراضه
فى المتحيز كصوره السماء وكبرها لا تساوى صغيرها وتغير الصوره يوجب المساواه لانها
فسرت بانها لو كانت فى الخارج لكانت هو ولا شك ان المتحيز الصغير لو كان فى الخارج لا يكون
هو المتحيز الكبير وبحثنا فى المتحيز ثم اثبات الصورة الذهنيه انما لزم فيما لم يوجد خارجا لانا فيما
وجد فلم لا يجوز ان تكون هناك اضافة ولا يجاب بانه شئ واحد فاذا لم يكن اضافه فى صوره لا تكون
اصلا لانه لا يكون انشاء امر ابتداء والوصول الى شئ معنى واحد قال الامام ان صاحب الاشارات
اثبت الصورة الذهنيه بان من الجائز ما ليس له وجود فى الخارج فيكون موجوده بحسب الوجود
الذهنى والصورة الذهنيه شئ فما لا وجود له فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون العلم فيه حصول الصوره
وفيما له وجود فى الخارج اضافة فاجاب الامام بتصير الدين انه شئ واحد فاذا ثبت فى البعض
انه ليس باضافة ثبت فى الكل فقال فى المتن لانسلم انه شئ واحد فان الاول هو انشاء امر ابتداء

والثانى هو الوصول الى شئ موجود خارجا وهما معنيان متغايران فانكم معترفون انضمانا العلم القائم
بذات الله تعالى والعلم القائم بالممكنات يختلفان فى الماهية لان الاول فعلى والثانى انفعالى فكذا هنا
الادراك الاول فعلى والثانى انفعالى فيجوز ان يختلفا فى الحقيقة ثم ان حصول الاستدارة والحمرة فى القوة
المدركة يوجب كونها مستديرة وحارة ولا يجاب بان الاستدارة ان كانت حرونة ذات وضع يوجب
ذلك وبان صورة النار المغايرة لها اذا حلت جسما لا يلزم ان يجعله حارا اعلم ان الامام نصير الدين
اجاب عن اعتراض الاستدارة ان الاستدارة ان كانت حرونة ذات وضع نصير الحرونة التى هو
محلها مستديرا ولا يلزم من ذلك ان يكون المدرك الذى يكون المحل آلة له مستديرا واجاب
عن اعتراض الحمرة بقوله فانها لا تمضى كون محلها حارا الا اذا كان الحال هى بعينها والمحل جسما
حاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما
او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فصلا عن ان يجعل المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له حارة فعال
فى الحس ولا يجاب بان الاستدارة ان كانت حرونة ذات وضع يوجب ذلك وان صورة النار
المغايرة لها اذا حلت جسما لا يلزم ان يجعله حارا لا نا نعرض ادراك استدارة ادراكا نصير النفس
او الحس المشترك مارة مستديرا ومارة مربعا هذا دليل على انكم سلمتم ان الاستدارة
اذا كانت حرونة ذات وضع يوجب ان يصير المحل مستديرا فعرضنا ان النفس ادركت استدارة
حرونة ذات وضع ولا يخلو اما ان كان المدرك النفس او الحس المشترك فان كان النفس يلزم استدارتها
وان كان الحس المشترك يلزم انه نصير مستديرا اذا كان الحال فيه مستديرا ونصير مربعا اذا
كان الحال مربعا وكل من ذلك باطل لاستحالة ولا يلزم ادعتم ان حقيقة المدرك تحصل فى المدرك
فاذا كانت حقيقة الشئ مركبة من المادة والصورة يجب حصولهما فيه والمدرك اذا كان منحصرا
يجب حصول جميع منحصراته فى المدرك اى الحمرة التى احتج به فى فصل الحمرة لانا لم لا
ادعيتم حصول المثال وعرفتم المثال بالصورة الى لو كانت فى الخارج عن ذلك الشئ حالة كانت
مركبا من المادة والصورة لا بد وان يحصل المادة فى الذهن لانه لو وجد الصورة المجردة لا يصح

عليها انها لو كانت فى الخارج لكانت عين ذلك الشئ وان كان ذلك الشئ منحصرا يجب ان يحصل فى
الذهن جميع منحصراته فاذا حصل فى الذهن المادة المنحصرة والمادة والصورة وجميع
المنحصرات كيف لا يصير المحل حارا فلا يسعه قوله لاسيما المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له
لانه يكفى فى الاستحالة صورة الآلة حارة كالحس المشترك مثلا او الخيال ثم اعلم ان الامام
على تقدير تسليم ان الادراك يحتاج الى حصول صورة فى المدرك قال ان الادراك امر آخر
وراء ذلك الحصول اذ لو كان ادراك السواد عبارة عن حصول شئ فقط لكان الجسم الاسود مدركا
واجاب الامام نصير الدين عن هذا بان حصول الشئ للشئ مع الادراك او الشابه على معان
مختلفة كحصول الجوهر للجوهر او للعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة
او الجسم وعكسها والحاضر لما حصر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكى
معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يعترض ببيان الاقسام بل اقتصر على
تعيين هذا الحصول بانه حصول ما للمدرك لا شئ على الاطلاق ثم قال ولما لم يكن هذا الحصول
بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد فقال فى المتن ولا
يمكن الفرار الى ان حصول العرض لموضوعه عين مراد اى لا يمكن الفرار عن اعتراض الامام
الى انه لا يراد بالحصول الادراكى حصول العرض لموضوعه وانما لا يمكن الفرار لان قولهم ان
محل الادراك ان كان منقسما لزم انقسام الحال مانع عن الفرار وموجب للفرار اى هذا
الذى تقولون ان محل الادراك ان كان منقسما لزم انقسام الحال يوجب ان يكون المراد بالحصول
حصول العرض لموضوعه وهو حلول البرهان لان الصورة عرض والنفس جوهر فحصولها للنفس
بحيث يلزم من انقسامها انقسام المحل غير متصور الا بمعنى قيام العرض بالجوهر
واعلم ان العلم بالله تعالى سيأتى حصول الشئ للشئ وكذا علمه بذاته لان الشئ لا يحصل لنفسه
ولا يجاب بان للحصول معان لانه يصرح بانه سيجئ لتعريف المشترك والمعنى الذى
يسبق الى الافهام سيجئ حصول الشئ لنفسه وان اريد معنى اخر فلا بد من البيان

اى لو كان العلم حصول الشئ للشئ لا تصف هذا على علم الانسان الله تعالى ولا على علم الانسان نفسه لان الشئ لا يحصل لنفسه فاجاب الامام نصير الدين ان حصول الشئ لنفسه عين متنع لان الحصول مشترك فعال هذا الجواب باطل لانه تصريح بانه يعرف ما لمشترك فان لم يعلم منه شئ فكيف يدرك سمى الله الرهن مرهونا لحصول معنى الحصول يمكن ان يكون الشئ حاصلا لنفسه والمعانى الذى يصلح للحصول كل ذلك يوجب ان لا يكون الشئ حاصلا لنفسه واذ اريد بالحصول معنى اخر فلا بد من بيانه ثم ان علمنا بذاتنا ان كان عين ذاتنا فعلمنا بذاتنا يكون عين ذلك العلم وهو عين الذات وهكذا فى الامر كبات عند المشاهدة وما بعد عن الحق الحرام انه عين الذات ذاتا وان كان غيره اعتبارا

واصحابنا عرفوا العلم بصفة تتجلى بها

المذكور لمن قامت هى به المراد بالمذكور ما يذكر وهو اعم من الموجود اى صفة قائمة بالنفس يتجلى بها الشئ للنفس كلما توجهت اليه فاذا علمت شيئا ولم تغفل عنه فانت عالم به وان لم يكن حاضرا فالمراد بالتجلى الحضور عند المدركة فالحاصل ان التجلى هو الحضور وهو ضد الغيبة والعلم ضد الجهل فالعالم قد يكون معلوما لكنه يكون غائبا عن المدركة فالعلم صفة للنفس متعلقة بالشئ بحيث تقدر بها النفس على احضار ذلك الشئ فى النفس كلما توجهت اليه وعلى التعريف الاول من هو العالم الناس لا يكون عالما بالاوليات اذا لم يكن حاضرة فى ذهنه لان صورة الشئ يجب ان يكون مع المشاهدة والعلوم الاولية اذا كانت غائبة لا تكون مشاهدة فلا تكون مدركة وهذا فى غاية الشناعة ثم قيل الادراك ان شرط فيه حضور المادة والاكتساب بالاهيات وكون المدرك حيوانا فاحساس وان خرج عن الاول فمتخيل اى لا شرط حضور المادة بل شرط الامران الاخران كمتخيل جبل مشخص من ليا قوت وعن الاولين فتوهم اى لا شرط حضور المادة والاكتساب بالاهيات فتوهم كما اذا وقع العداوة المعينة فى القوة الوهمية وعن الثلثة فمعقول وهو ادراك الكليات ثم جعل لهذا اى للمعقول اربع مراتب استعداد المعقول ثم معقول البديهيات ثم النظريات وستوه العقل الهيولانى ثم العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد ثم مباحث العلم مذكورة فى المبسوط فى القسمة على الصور والصدور وبعضها فى

هذا القسم اى فى قسم الكلام فانه قد ذكر بعض تلك المباحث وسيأتى منها فى مباحث العقول والروح فلا نعيدها ومن الاعراض النفسانية ما قد سبق كالقوى والحيوة والقدرة فصل فى الاعراض النسبية وقد سبق اول الكتاب انها الامور الموجودة والامور التى منها الاين وهو الحصول فى المكان ومتى وهو الحصول فى الزمان والوضع وهو هيئة للجسم من نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة والملك وهو نسبة الشئ الى ما يحيط به منتقل بانتقاله كالتعمم والتقلد وان يفعل وهو التاثير وان ينفعل وهو التاثر والاضافة وهى النسبة المكررة لانها بالقياس الى نسبة اخرى كالاب فانه باعتبار الابن

وان اريد بمن الاضافة مضاف حقيقى وان اريد العارض والمعروض

لمشهورك فصل فى العلية والمعلولية من هذه النسب وقد سبق مباحثها

وهى بحث الدور والتسلسل وبحث ان الواحد الحقيقى هل يصدر منه الكثير ام لا والفرق بين العلة الموجبة والعلة التامة قيل ولنا سنة الوجوب لان تحقق الحقيقة يستدعيها وما لم يجب لم يوجد هنا فقوله علة الشئ ما يحتاج اليه الشئ وهو اما حدوثا فان كان الشئ به بالقوة فعلة مادية او بالفعل فصورية واما خارجا فان كان مؤثرا اى مفيدا وجود الشئ ففاعلية وان كان غرضا فغائية وهى باعثة للفاعل على الفعل ولا يكون الا للمختار واذا لم يكن شئ من ذلك فشرط وهو من توابع الفاعلية لان الفاعل يدونه لا يفيد المعلول والعدم يدخل فى الشرط كعدم المانع تنبيه العلة المادية لا تحتاج للمعلول عند نا فان الحال يحتاج للمحل لا ماذه وهذا ما مر ان الحادث عين مسبوق بمادة قديمة والقول بالعلة الصورية مبنى على كون الصورة حيزا وقد مر الكلام فيه فى مباحث الهيولى والصورة والعامة لا تكون الا فى الفعل الاختيارى ولا تحقق لما سبق ان الفاعل يفعل بمجرد الارادة ثم ما قيل ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا فالقابل عندنا الاثر وقد مر فى مباحث صفات الله تعالى ما عدا السلبيات فى اوائل هذه المباحث والسامة متفق على الجميع لا الموجبة اذ لا يدخل الحق فيها ولا العدم على ما سبق اما عدم دخول الحق فى العدم فقد سبق فى البرهان الذى اخترعته على اثبات قدرة الواجب تعالى وانه ذكر فى ذلك البرهان هو القصة

وهي كلها وحدوث موجودات بسقراط مهما زيد بقارنه له بحدوثه من غير توقف على عدم امر دهري المدة
دالة على العلة الموجبة هي الموجودات مسئلة علة البقاء قد يكون نفس علة الوجود وقد يكون غيرها
قيل انكر المتكلمون علة البقاء لاعتمادهم ان الشيء في حالة البقاء يستغني عن السبب اولا عتمادهم ان
اعطاء الوجود لا يكون الا في حالة الحدوث لان يكون الباقي مقتصرا على حالة البقاء والبقاء امر ممكن لانه
له مرجح والاحتياج للباقي بطريق الاحكام سبب للبقاء اعلم ان الفلاسفة مشغولون على المتكلمين
انهم يقولون ان العالم في حال البقاء مستغن عن الواجب تعالى فاقول هذا السخ عجيب وهو محض
افتراء لان مذهبهم ليس الا ان الباقي اثر الله وهو اعطاء الوجود ليس الا في حالة الحدوث والفلاسفة يجوزون
الباقي في حال البقاء محتاجا كالباقي مما هو قديم قدما زمانيا فالمتكلمون لا يقولون ان البقاء لا يحتاج الى
سبب لان البقاء امر ممكن وكل ممكن محتاج الى السبب لان الاعداد السابق بطريق الاحكام سبب للبقاء فهذا مجمع
عليهم ثم جاء كتاب وكروا ان الواجب ان عدم بقي العالم وهذا محض افتراء على انهم ان ذكروا دليل ذكروه
في قياس اختلف لفظي قولنا الفلاسفة يعني لو كان الباقي مقتصرا على حالة البقاء يلزم استغناء العالم عن المؤثر لان
الباقي في العدم ليس في حال الحدوث فلا احتياج الى وجود الفاعل في حال البقاء لما مر ان العدم الزماني لا يحتاج
والعقول الى الموجد ولان الافلاك لا تقبل الخرق عندهم والنفوس والهيولى لا تقبل الفناء عندهم فلا يحتاج الى الفاعل
في حال البقاء فعند الاستغناء يلزم على قولهم لو عدم الواحد بقي العالم وهو استقطوا هذه المقدمات واخذوا
يحرفه هذا انهم قالوا لو عدم الواحد بقي العالم فصل من تلك الاعراض اي من الاعراض النسبية
العدم والباقي فالعدم لما مالذات كالعلة او مالطبع كالجزء او مالشرف او الوضع كعدم الامام
او الزمان فان فسر هذا بان لا يحصل المقدم مع المتاخر عند عدم بعض اجزاء الزمان على البعض وان فسر
بحصول الشيء في الزمان لا سلمه فقالوا هذا العدم ذاتي على ما سبق مباحث الزمان فصل
في الحركة قيل انها تقع من مقولة الكم والكيف والاين والوضع ونحن لا نطلقها على التعريف كيفما هي كون الشيء
في زمان في مكان بشرط كونه قبلية وبعدية في مكان آخر فتشمل الحركة في الكم وهو التمدد وهو مركب من حركة اينية
مع كون وفي الوضع اي هذا التعريف يشمل الحركة في الوضع لانه ان اعتبر المجموع فوضعه لم يتغير وان اعتبر
الاجزاء

الاجزاء فهي متحركة في الاين اي ان اعتبر في الحركة الوضعية مجموع الجسم من حيث المجموع لم يتغير
وضعه بالنسبة الى شيء ما فلم يوجد في المجموع من حيث المجموع حركة وضعية وان اعتبر اجزاؤه وكل جزء
من الاجزاء بغير وضعه بالنسبة الى ما هو خارج من ذلك الجسم وكذا ان وضع الاجزاء بغير فالاجزاء
تحرك حركة مكانية لان كل جزء انتقل من مكان الى مكان اخر فان قلت هذا يصح في الافلاك لانها
الفلك الاعظم فان المكان متوسط الحاوي لكل لا يصح في الفلك الاعظم حيث لا مكان له قلت مكانه
موحيزه هو الفراغ المتوهم المشغول به نعلم ان الحركة في الكم والوضع قسم من الحركة المكانية لاقسيم
لها مسئلة بطؤ الحركة من خلل السكتات خلافا للفلاسفة اما على القول بالجزء فلان المسافة
مركبة من اجزاء لا تتحرك فاسرع الحركات اي ان قطع جزءا في اقل الاوقات فلان يكون المتحرك
في بعض الآنات ساكنا في بعض الاجزاء واما على القول بعدمه فعرض ابرش وعمار اسهما معا
الى سطح جسم ليل لا يمنع سود هما فيه وحركة احدهما اسرع من حركة الاخرى فزمان ملاقاة
الاسرع ذلك السطح اقل من زمان ملاقاة الابطأ فالابطأ ان كان متحركا فراس الابرة ان كان متحركا
في جسم ذلك الزمان من مكان الى مكان يلزم انسلام السطح في جهة العمق هذا خلف فرضنا
جسما مسطيلا على ظاهره خط مستقيم وهو خط اب وفرضناه متحركا حركة دورية على سطح وفرضنا
على سطح جسما محدد الراس كالابرة مثلا عليها خط عمود على خط اب وهو سح وفرضنا
على خط اب سطحا ينما وقعب وفرضنا عليه جسما اخر محدد الراس عليه خط عمود ايضا
على خط اب وهو دة على ان خط سح ودة متساويان وفرضنا الجسم متحركا حركة دورية
على سطح آ فطرف سح وهو ح ان لم يكن مقيما ثبت المطلوب وهو مسلوم المطلوب لما مر وان كان
مقيما كان سطحا مع الحركة اذا وصل الى جزء من الهواء يماس سطحا فرضنا هذا السطح ط فعلى
حال مماسة ح سطحا هو ط يماس ه وهو طرف ده شيئا من الهواء فان لم يكن مقيما ثبت المطلوب

وان كان هو سطح ايضا وهو كذا وصلنا ط و وكذا صار سطحا مستويا موازيا لخط اب ضرورة
اما مرضيا ح و د ه متساوين فزمان حماسة سطحا هوط ان لم يكن مقسما ث الآن وهو ثبت
الحركة ويلزم منه المطلوب وان كان مقسما وهو اقل من زمان حماسة ه سطحا هوك ان حركة خط ح
اسرع من حركة خط ز ه لكونه ابعد عن المركز في زمان حماسة سطحا هوط ان لم يكن خط ه د محركا
يكون ساكنا في زمان مقسم وهو المطلوب وان كان محركا كان حاركا عن ذلك السطح المستوي مع ان
الاسرع في ذلك السطح

م بحث في مباحث كونه مالك يوم الدين امضى كونه مالك يوم الدين ان لا يخلو ما من الجزاء
س لان معنى يوم الدين يوم الجزاء وكونه حكما عدلا ان لا يخلو ما من الجزاء والا لم يكن ناقصا
في كونه ملكا يجزي فاعل الحسنة ويعفو عن فاعل السيئة بوفور فضله او يجازيه بكمال عدله
ويخلد هؤلاء في النعيم كما يخلد اهل النار في الجحيم والفاعل هو الجسد مع الروح يحييه ما عادتها
اليه وهذا مقتضى العقل مؤيدا بالمحكمات المتواترات من النقل وآيات القرآن دالة على ايفاء
الانبياء عليهم السلام اما آدم عليه السلام فقد قيل له فيها تحيون وفيها تموتون ومنها
تخرجون وقال نوح عليه السلام ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا وقال ابراهيم عليه السلام
ثم يميتني ثم يحيين وقال لي ولكن ليطمئن قلبي وقال موسى عليه السلام اني عذت بربي و
ربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب وقال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى
وقال عليه السلام ويوم ابعث حيا س الاية ما والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم
ابعث حيا وقوله تعالى كذبت قبلهم قوم نوح واصحاب الرس الاية س ما في الاية وثمود و
عاد وفرعون واخوان لوط واصحاب الايكة وقوم تبع كل كذب الرسل فحق وعيد دال على تكذيبهم
الرسل في البعث س اي الاية الاخيرة دالة على هذا المعنى لان ما قبل هذه الآية هو قوله واحيينا
به بلدة ميتا كذلك الخروج كذبت قبلهم الى آخر الاية م ما بعد هذه الآية هو قوله افعيينا بالخلق الاول
بل هم في لبس من خلق جديد فعلم ان المراد بالتكذيب التكذيب في البعث وذكره في القرآن بحيث لا يقبل التاويل واقامة الحجة
عليه اكثر من ان يحصى س كقوله وهو اهون عليه وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
الى آخر السورة وقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وما لها من فروج
ومثل هذا كثير في القرآن فمن انكره او اول الآيات فقد كذب القرآن ومحمدا عليه السلام
وكفرهما واعلم ان بعض المتاخرين لما سمعوا شبهة المنكرين وهو كل انسان انسانا آخر فقالوا

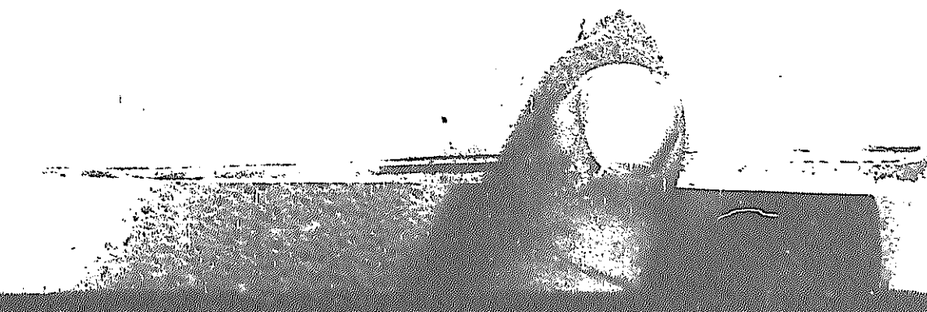
انه واقع على الاجزاء الاصليه وهي التي هذا الشخص بها موضع وحود العذاب اي اذا
اكل انسان انسانا آخر فان بعث احدهما لا يمكن بعث الآخر فما حسب ان لكل واحد اجزاء
اصلية واجزاء فضليه فالاجزاء الاصليه لاحدهما فضليه للآخر فيمكن ان يبعث كل واحد منهما
باجزائه الاصليه التي هي في ذلك الشخص من اول العمر الى آخره اقول ان احيا المأكول بجميع
اجزائه الاصليه في وقت موته لا يرد ما ذكره اي يمكن احياء المأكول بجميع اجزائه بحيث لا يرد عليه الاشكال
المذكور وهو ان يحيى بجميع اجزائه الحاصله له في بعض اوقات حيوته لا بجميع اجزائه الحاصله وقت
الموت وانما يرد الاشكال ان احياه بجميع اجزائه عند الموت وهذا غير لازم ثم يرد سؤال آخر
وهو ان الاجزاء التي هي محل حال الحيوة من اللحم وغيره اشياء غير باقية والجسد الذي يبعث جسد مخلد
فكيف يكون عين ذلك البدن الذي تطرق التحلل فلا ن الشخص المبعوث عن هذا الشخص بناء في الحقيقة
فيقال ثم كونه عين ذلك لا ينافي حلوده ابد بقاء الشيء وفناؤه بابقاء الله تعالى وافنائه بأي طريق
شاء وكونه لحما او شحما لا يوجب ان يفنى بل ان اقتضاه الله تعالى يبقى وقد سمعت عن بعض
اكابر الدين ان الله تعالى الذي على الرهب بعض صفاته فالذي يشاهد من العزة والبقاء اثر ذلك
سمعت ذلك عن جدي واستاذي مولانا رحمهما الشريعة نقلا عن بعض اكابر الدين وهو منهم
رحمهم الله فلا يستبعد من هذا في السعداء فيصير ابدانهم كالارواح لطافة ونقاء
فيمكن ان يجعل ابدانهم بحيث لا يطرق اليها الفناء واما الاشقياء فقد قال فيها كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها مسئله السعادة الاخروية عندنا جسمانية وروحانية
فالاولى هي دخول الجنة واللذة بنعيمها وهي موضع اعده الله تعالى للمؤمنين جمع فيه كل ما اشتهى
الانس وتلذ الاعين خالدا ابدا والثانية الفرح واللذة بكل ما يلائم الروح اعلى اللذات
واشرفها قرب حناب القدس والتعالي وحهه الكريم رزقنا الله تعالى بمنه وفضله وامتا

الفلاسفة فقد انكروا البعث ولقاء الله تعالى وقالوا ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك ما لا يلائم
صفات الكمال وهي العلم والاخلاق الحسنة ملائمة للنفس اذ هي بمنزلة الصحة لها واضدادها غير
ملائمة لها في كالمرض فاللذة اذا كانت موصوفة بذلك وتالم اذا كانت موصوفة باضدادها والخاليه
عنها لا تلذ ولا تتالم والاضداد اذا كانت راسخة دائم ابدا وان لم تكن راسخة بل ذاتها
والالم اذا اشتاق الى الكمال فكان اشد تالما اقول كل ذلك ولم غير مستند الى عقل او نقل
فمن اين علم ان الجاهل سالم بجهله فان المحسوس عليه لا حوال الآخرة ليس لهم الا حالنا
المغطاة او النوم في الحيوة الدنيا ولم يعلم من هاهنا الخالس ان الجاهل سالم بجهله فان الجهال اكثر
ابدا جاء بجهلهم من العلماء بعلمهم وليس لهم مستند نقلي لهذا القول وايضا ان اريد الجهل
البسيط فصاحبه خال عن الاعتقادين فلا تالم لان الالم عندهم بسبب الاعتقاد الباطل
وصاحب الجهل البسيط خال عنه ونفوس البله عندهم خالية عن اللذة والالم وقالوا البلاهه
ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وان اريد المركب فان زال تغلب علما فلا تالم وان لم يزل فهي
طبيعة النفس بذلك الباطل ولا يعلم انه باطل فلا سالم فمن اين لهم احاب عن قوله والعالم اذا اشتاق الى
آخر نقله والشوق الى الكمال انما يوجب العالم اذا ادرك لذته على غايته انه علم ان الكمال موجود
فلا يوجب العالم فان العين لا تالم بفوت لذة الوقاع ثم بعض الناس جمعوا بين المذهبين وقالوا
احوال الآخرة على ما شاهدوا في النوم فان المتخيلة تكسو المعاني كسوة الاجسام وشاهدوا اللذة في
صوم الصوم السبع فالنفس لغاية الفها بالبدن تشاهد ذاتها في صورة البدن فهذا حيوة البدن
ثم شاهدوا اصنافها في صوره الاجسام لالفها بها فشاهد الذاذها بالقطع السليمة في صوم
اللبن الخالص السائغ والالم لذاذبه وشاهد حلاوة الحلق الحسن في صوم تناول العسل واللذة به
وشاهد الغيظ المضمحل الى القلب في صورة نار موقدة تطلع على الافئدة وترى صفة الايذاء

في صوره حية او عقرب نهسها وكل ذلك خيال لا حقيقة له وكان ضيق مجال قدرة الباري
دعا هولاء الى تبس هذا الطرس اى كان الحامل لهذا القول وعدوا مجال قدرة الباري
تعالى ضيقا وظنوا انه عاجز عن قضى ما وعد واوعد حتى حملوا جميع ذلك على المحامل التي
لا حقيقة لها بل كل ما وعد الله امور محققة موجوده وفرقه اخرى تقول جميع ما اخبر الله به
تعالى ورسوله به حق كالجنه ونعيمها والنار وجحيمها موجود لكن العالم بلله الظاهر وهو الحسانى
البصر وسمى الملك والشهادة والحس وهو المشاهد من الباطن وسمى الملكوت وعالم الغيب والامر وهى
الرحا جنه ثم باطن الباطن وهو الروحانى المحض وهو المصباح وعالم الجبروت والرحا جنه هى
المتوسطة مما فوق ممكن من الجنه ونعيمها والعلمان والحور العين من احسام هذا العالم وهو الادراك
هذا الحس بل بصر القلب فصاحب هذا البصر يشاهد ما الذى عليه السلام كان يشاهد من عالم الغيب فى الفطه
وعند النبى من النوم والتنفله ثم بعد البعث يعطى الله تعالى الحواس قوة روحانية فيصير عالم الغيب
عالم الشهادة

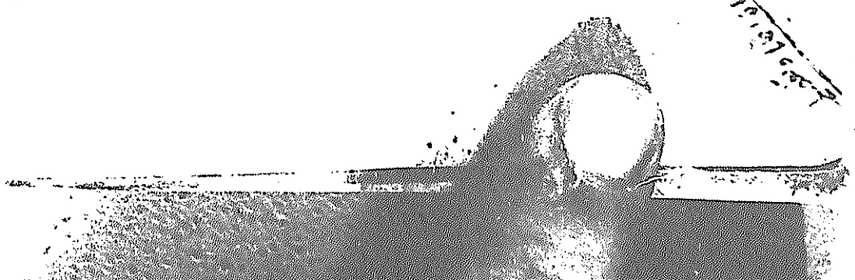
يصير سمعه

سبب اشراط الساعه كما طقت بها الاحاديث حتى اعلم ان اول علامات القيامه
بعثه النبى عليه السلام فانه نبى آخر الزمان وقد قال انا والساعة كهاتين واشار بالسبابة والوسطى
اى دينى متصل بقيام الساعة لا وسط بينهما دين آخر كما لا وسط بين السبابه والوسطى اصبع
اخرى ثم ما اخبر النبى عليه السلام ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر الزنا ويكثر
شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امراة القيم الواحد وقد جاء فى حديث جبريل
انه قال فاخبرنى عن امارتها فقال ان تلد الامة ربتها وان ترى الحفاه العراه العالة رعاء



الشاء يتطاولون فى البنيان وفى روايه ان ترى الحفاه العراه الصم البكم ملوك الارض وقوله
ان تلد الامه ربتها اى يقل النكاح فيحدث الناس سرارى ويلدن البنات كما جاء انه يكثر النساء فلما
كان ولادتها سبب عتق الوالده قال ربتها وقال ايضا اذا انتحى الفى ذو لا والامانه مغنما والزكوه
مغرما وتعلم لغير دين واطاع الرجل امراته وعق امه وادنى صديقه واقصى اباه وظهرت الاصوات
فى المساجد وساد القبيلة فاسقهم وكان زعيم القوم ارذلهم واكرم الرجل مخافة شره وظهرت القينات
والمعازف وشرب الخمر ولعن آخر هذه الامة اولها فارتقبوا عند ذلك ريحا حمراء وزلزلة وخسفا
ومسخا وقذفا وآيات تتابع كنظام قطع سلكه فتابع من اشراط الساعة ظهور المهدى قال عليه السلام
قال عليه السلام لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتى يواطئ اسمه اسمى واسم ابيه اسم ابى
يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وقال عليه السلام المهدى من عترتى من ولد فاطمة
وقال المهدى منى اجلى الجبهه اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع
سنين وفى خروج المهدى احاديث كثيره وما قال الشيعه انه محمد الحسين العسكرى ليس بشئ
اذ نقل انه توفى وكان ابن سنين وما نقل لا مهدى الا عيسى عن مريم ان صح يكون مثل قول لا فتى الا على
وقال عليه السلام يخرج رجل من ما وراء النهر يقال له الحارث حراث على مقدمته رجل يقال له
منصور يمكن لآل محمد كما مكنت قريش لرسول الله وجب على كل مؤمن نصره وقال عليه السلام
انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال ودابة الارض وطلوع الشمس من مغربها
ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثه خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وروى تخرج نار من قعر عدن
تسوق الناس الى المحشر اما الدخان فهو ما قال تعالى يوم تأتى السماء بدخان مبين يغشى الناس
روى عن ابن مسعود رضى الله عنه قال ان الدخان كان فى زمن النبى عليه السلام وآما دابة الارض فهى

ما قال تعالى واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون واما طلوع الشمس من مغربها فهو ما قال تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا وقال عليه السلام اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايهما ما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا وآمنوا رويدا عيسى وياجوج وماجوج والدجال وقد روى ان عيسى ينزل عند المنارة البيضاء بدمشق الى ان قال وبعث الله ياجوج وماجوج وهم من كل حدب ينسلون الى ان قال ويرغب نبي الله عيسى واصحابه فيرسل الله عليهم النغف في اياديهم فيصبحون موتى اي بعلل كموت نفس واحدة الى آخر الحديث وروى ايضا فيمكث اربعين لا ادري اربعين يوما او شهرا او عاما فيبعث الله عيسى بن مريم كأنه عروة بن مسعود فيطلبه فيهلكه ثم يمكث الناس سبع سنين ليس بين اثنين عداوة الى ان قال ثم يسلح في الصور فيهدأ بحة الا ماته ثم ينفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وهذه بحة الاحياء وآما الخسف ونحوه فيكون في اثناء الاحوال المذكورة وكذا جميع السيئات كسؤال منكر ونكير وكعذاب القبر والصراط والميزان وغيرذلك كالحشر والنشر والحمد والنار كما نطق به القرآن والاحاديث الصحيحة قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا جاء في عذاب القبر ثم عذاب القبر لا يكون الا بالاحياء فقال البعض ذلك الاحياء بادخال الروح في الجسد ولم يعرض البعض فقالوا نؤمن به ولا نشتغل بكيفيته فان الاحياء يمكن ان يكون بلا ادخال الروح في الجسد بعد ما بحث المحقق بقوله اياك نعبد واياك نستعين فقوله اياك نعبد مشتمل على معنيين ان يكون عبادا لله وان يكون عابدين له فالاول يحصل بالايمان والثاني بفروعه فالايمان اجمالا التصديق الذي جاء به النبي عليه السلام فما جاء به من عند الله تعالى وتفصيله التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وان الخير والشر بقدر الله تعالى كما جاء في الحديث المشهور فاذا قال عليه السلام



بعد سؤال جبريل عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فسر الايمان الشرعي بالايمان اللغوي وفيه اعلام ان المراد به المعنى اللغوي فانه اول المأمورات وما سواه من المأمورات مبني عليه فلا بد وان يكون معنى ظاهرا لا يخفى على العرب ولا يقع فيه التباس فعلم ان الاختلاف بين اللغوي والشرعي انما هو في الامور التي يحدث الايمان وهو حفظ القلب قال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبهم اي لم يدخل وقال وقلبه مطمئن بالايمان وهو التصديق عند القلب عند المحققين واما الاقرار باللسان فلكونه دالا على التصديق سبب لاجراء الاحكام الدنيوية وعند بعض مشايخنا الاقرار بكل حاله الاختيار فعلى هذا القول لو ترك الاقرار بالاختيار ولم يقر في عمره مع وجود التصديق لا يكون مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى وعلى الاول يكون مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى لكن الاحكام الدنيوية لا يكون جارية عليه اتفاقا لو ترك بالاضطرار كما لو لم يقدر على التكلم او قال كلمة الكفر بالاكراه مع ان قلبه مطمئن بالايمان يكون مؤمنا على التوالي وعند الشافعي رحمه الله واصحاب الحديث الايمان هو التصديق والاقرار والعمل من اخل بالاول فهو منافق وبالثاني كافر وبالثالث فاسق نجومن الخلود في النار ويدخل الجنة قال الامام هذا في غاية الصعوبة به لان العمل لما كان ركنا لا يحصل الايمان بدونه فغير المؤمن كيف يدخل الجنة اقول لا صعوبة في هذا لان الايمان قد جاء بالمعنى الذي ادعينا كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وبالمعنى الذي ادعى كما في قوله اولئك هم المؤمنون حقا اول الآية انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا فالخلاف بيننا وبينه لفظي وهو آيتها معقول شرعي انه في ح
وفي اتيانها مجاز نحن جعلناه في التصديق مسمولا سريعا لانه موافق للمعنى اللغوي وكثرة الاستعمال ولا خلاف في المعنى ح
انها هي هذا المعنى قال تعالى آمنوا وعملوا الصالحات فان الايمان المنجي عن الخلود في النار ما ادعينا

واذا ثبت ان فلانا لا يراد الا التصديق لانه يطابق
هذا الخط قبل العلامة ح
ولا خلاف في المعنى ح

ماساق اهل السنه ولا خلاف بين اهل السنة ان الايمان المنجي عن الخلود في النار هو التصديق والاقرار
لكن التصديق المجرد عنه خلاف بعد بعض مشايخنا منجي وعند البعض لا لكن لا خلاف بين اهل السنة
ان من صدق واقر في عمره وهو ناج عن الخلود في النار خلافا للخوارج فان تارك العمل كافر عندهم
وللمعتزله فانهم قالوا يكون بمنزلة بين المنزلتين فان تارك العمل وهو الفاسق لا يكون في الجنه ولا في النار
ثم التصديق يجب ان يعلم معناه فان الجهل به اوقع بعض الناس في زماننا فيما اوقع وهو الامام
نظام الدين الذي اخترع في هراة مذهبا وقال الكفر من لا يعقل ما اخترعه وهو التسليم وجمع بعض
الناس وهيج فتنة حتى قتل فانه قد توهم ان المراد به العلم التصديقي وهو غير كاف فان بعض الكفار
كانوا عالمين برسالة محمد عليه السلام وفرعون كان عالما برسالة موسى لقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم وقوله تعالى لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر ومع ذلك كانوا كافرين فلا
بد من معنى آخر وهو التسليم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون الى قوله ويسلموا تسليما الآية
سماهم الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما وقد وجدت في كتاب الملل والنحل ان مذهب بعض الملاحدة الايمان هو التحكيم
والتسليم فهم اخذوا من هذه الآية هذا المذهب واراد وا بالتحكيم تحكيم الامام والتسليم امتثال اوامره
ونواهيه وعندهم ان من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولم يعلم ان المراد
بالتصديق معناه اللغوي وهو ان نسب الصدق الى المخبر اختيارا وانما قيدنا بهذا
في العلم ضروري من غير ان نسب الصدق اليه اختيارا لانه ان وقع صدق المخبر ضرورة كما اذا ادعى النبي واظهر المعجزة وقع تصديقه
مأمورا به فيكون فعلا اختياريا فالكفار العالمون كذبوا الرسل فهم كافرون لعدم التصديق والتسليم
فعلم من هذا ان التصديق امر اختياري زائد على العلم وهو حصول العلم

في القلب ثم اعلم ان الامور التي يحكم العقل انها من لوازم التصديق وان ضده لا يجتمع معه صورة هي
تعظيم الرسول عليه السلام والاجتناب عن سبه واهانته والاحتراز عن القاء المصحف في
القاذورات فان ذلك من الايمان ايضا لا ذاتا بل باعتبار ان التصديق لا ينفك عنه انما
قال هذا للاوهام انه لا بد مع التصديق من امر زائد كتعظيم النبي وعدم ذلك وذلك المعنى الزائد هو
التسليم فاجاب بان تلك الامور انما تكون من الايمان لان التصديق لا ينفك عنها والتسليم الذي
يقولون انه ايمان لا بد ان يكون معنى مفهوما لا يخفى على المامورين به وهم الخواص والعوام
فاذا قيل سلمت هذا القول او صدقت في هذا القول لا يفهم منهما فرق فلا اولوية للتسليم بان يكون
المعاني المذكورة كتعظيم النبي عليه السلام منه لا من التصديق فالحاصل ان الايمان هو التصديق
مع لوازمه التي يحكم العقل بان كل من صدق النبي عليه السلام لا يكون خاليا عنها ولا يكون موصوفا
باضدادها وهنا دقيقة اخرى وهي ان الله تعالى قال يؤمنون بالغيب ثم قال والذين هم
بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون فلما علم ان العبد لا يسمى مؤمنا حتى يوقن وفيما قبله لفظ يؤمنون
فاقول التصديق قد يكون موخرا عن الايقان ولا يكون الايقان مسلزما للتصديق كما ان العلم الحاصل
بالمشاهدة من النبي يحصل العلم اليقيني بانه نبي ثم مع ذلك لا يصدقه فالعلم الضروري
ربما يحصل ومع ذلك لا يحصل التصديق الاختياري فلا بد للايمان من التصديق الاختياري وقد يكون
التصديق مقدما على العلم والعلم لا يحصل الا بعد التصديق كما في احوال الآخرة فانه لا يحصل
الا بعد التصديق العلم الايماني بصدق النبي واما حصل العلم كان مسلزما للوجود والتصديق
فاذا كان العلم حاصلا كان الايمان باحوال الآخرة حاصلا مسئلة الايمان هل يزيد وينقص
عندنا لا وعند الفاضلين يزيد بكثرة العمل نعم عند الخلاف لفظي والايات الدالة على الزيادة اريد
فيها تلك المعاني لا التصديق من الآيات قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا

مراد بالايمان هنا المجموع المركب من التصديق والاقرار والعمل وسيأتي ان اريد التصديق
وهو نزيد وينقص ايضا لانه الاذعان الجازم وهو قابل للشدة والضعف اذ له مراتب من اعلى
الدرجات الى ادنى الطرفات هذا ما قال صاحب الصحائف اقول هذا في العلم التصديقي وفي
سواه ليس بايمان اذ المستفاد بوجود الصانع ان قال لا صانع للعالم فان كافرا لوجود الكذب الذي
هو معنى هذا اللفظ لان معنى الجملة الخبرية اسنادا مر الى آخر لا وضع هذا اللفظ لافادة هذا
المعنى وهو ضد التصديق وهو فعل قلبي لا كيف ولا انفعال يعني العلم اما كيفية نفسانية واما
انفعال وهو حصول الشيء في العقل والعلم العلمي ليس شيئا من ذلك وهو اتباع النسبة اختيارا
الذي هو كلام النفس والفرق بين العلم وبين كلام النفس ظاهر مسئلة لا يجوز الاستثناء عندنا
ونقل عن ابن مسعود رضي الله عنه وتابعه الشافعي واصحاب الحديث وتأولهم ان الايمان
مجموع الايمان يجوز فيه الاستثناء وان كان للشك واما مع التصديق وكذا لان الايمان بمعنى
هو الباقي حتى الموت وهو مشكوك بسوء الخاتمة مفوض الى الله تعالى من غير اعتماد على نفسه في غاية
الخوف ولا اراده الشك في الايمان الموجود في الحال لنا ان هذا الكلام صريح في هذا فلا حاجة
الى النية اي مع هذا الكلام صريح في الشك في الحال فلا يعتبر فيه النية نعم ان كان الشك
الشك في الحال لا يجوز وان لم يكن الشك هذا يجوز لان الصريح لا يحتاج الى النية فان لم يثبت الكفر
فلا اقل من الحرمة اي ان سامحنا وقلنا لا يثبت الكفر بعدم نية الشك فلا اقل ان يكون
البطلان حراما لانه صريح في الشك وهو لا يستعمل في الخبر المحض في الحال لا يقال انا نشك ان
شاء الله هذا دليل على انه صريح في الشك في الحال واما الاسلام فقد جاء بمعنى
العبادات كما في الحديث المشهور فانه قال بعد سؤال جبريل الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا

(اي عند العلماء)
(وهو كلام النفس)
(اي عند العلماء)

ويعني الانقياد ظاهرا كما في قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا قال تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا المراد بالاسلام الانقياد الظاهر ويعني الدين قال ان الدين
عند الله الاسلام قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام ويعني الايمان كما في قوله
تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين لانه تعالى قال فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فالمناسب ان يراد بالمؤمنين المسلمون وقوله قال اسلمت لرب العالمين فانه جواب قوله اسلم
لا يصح الا الايمان او ما يساويه لا العبادات قلنا هو مقول في ذلك فان كثرة استعماله فيه
فانه اذا قيل اسلم فلان يراد آمن لانه لم يوجد العبادات بعد حتى يصح ارادة العبادات
اذ هو الانقياد لغة والانقياد الباطن لا يوجد بدون التصديق المذكور وكذا بالعكس
اي الاسلام
اي التصديق لا يوجد بدون انقياد الباطن وهو اذعان النفس فان الخبر يحتمل الصدق والكذب
فلولا انقياد الباطن لا تصدق اي لولا ان الباطن منقاد للمخبر لا تصدق في اخباره فعلم ان
التصديق وانقياد الباطن متلازمان فلهذا قال اسلم فلان ويراد به آمن فهو اي الاسلام قوله
الاوامر والنواهي فانها اتى به النبي عليه السلام اما غير الشرائع كالاخبار عن امور كانت او تكون
فالايمان به التصديق واما الشرائع لفظه اما بكسر الهمزة عطف على امّا الاولى وسلغها امّا
بالاخبار نحو الصوم فرض عليكم فالايمان به التصديق او بالامر والنهي فالايمان هما الانقياد وذلك
لان التصديق يكون في الاخبارات والانقياد يكون في الاوامر والنواهي فسائر الشرائع ان كان بلفظ الاخبار
فالايمان يكون بالتصديق وان كان بالامر والنهي كالصوم فالايمان يكون بانقياد الباطن فالتصديق وانقياد
الباطن متساويان فان اجيب بالاصوم اي اذا قال الصوم لانه عن فرض يكفر بعدم
التصديق وان اجيب بالاصوم مرضا او كسلا لا يكفر فالانقياد هنا مع التصديق في الاخبار واما
الكفر فلكذب ممن صح ايمانه وعدم التصديق ممن وجد عليه فالتصديق العقلي وشاهو الجزء الذي

(اي الاسلام)
(اي اذا قال الصوم)
(اي الاسلام)

لم يصادف وقت الفكر اى بلغ ولم يصادف بعد البلوغ وقتا يمكن فيه الفكر فى ذلك الوقت حتى مات
لا يجب عليه الايمان اى الصبى العاقل لا يجب عليه الايمان وهو الجهل المذكور لم يجب
عليه الايمان فلا يكفر بالترك لان الكذب اما من وجب عليه كبالغ بلغته الدعوة وشاهد جبل صادف
ذلك الوقت وهو يكفر بالترك فالحاصل ان من وجب عليه الايمان غير معذور بالترك فالترك يكون
كفرا واما من لم يجب عليه الايمان فتركه لا يكون تركا للواجب فيكون بالترك معذورا لكن ان
كذب لا يكون بالكذب معذورا والمراد بالكذب ما دل العقل عليه كوجود الصانع فان الصبى
العاقل لو انكر وجود الصانع ووحدانية الله تعالى يكون كافرا لانه انما يكون معذورا اذا لم يخطر
بباله اما ان خطر بباله صانع العالم والعقل يشهد عليه فلا يكون معذورا فى الانكار وكذا شاهد
الجبل وهو معذور فى الجهل البسيط لا فى الجهل المركب ثم الجهود بة والعباده وان كانا بالاختيار
لا يتيسر الا بمعونة الله تعالى وهدايته فلا بد ان نستعينه ونطلب الهداية ليثبتنا على الصراط
المستقيم وهو الدين القويم الذى هو منهاج الانبياء ومن تبعهم من الاولياء اما قال هدايته
مباحث الذين انعم عليهم بعد بيان صراطهم المستقيم وهو الايمان والاسلام تعد سل مباحث
من انعم الله عليهم اعلم ان المجموع من الروح العلوى والقالب السفلى وخلق الانسان واعطاء الاستعداد
الذى يرتقى به من حضيض البهيمية الى اوج الملكية الى عز وصل من عجائب آيات الحكمة البالغة
قاطعة على ان الصانع الحكيم لا يتركه سدى اى مهملا فى مدرجة هموان الجهالة والضلالة
بل خلقه ثم انشاه اراد بخلقه خلق البطلة ثم جعله علقة مضغة ثم عظاما ثم كسوة العظام
لحما واراد بانشائه نفخ الروح المراد بقوله ثم انشاناه خلقا آخر لشان جسيم وامر عظيم لا تنتهى
دونه الافهام العالى لا يوصله الا هو راسها ولا يسقيه الا هو اساسها وذلك لا يحصل الا من علام
الغيوب فخلق الانسان ذوات مقدسة موذبة باكداب الله اى باداب الله تعالى يعنى علم

الله تعالى تلك الذوات هذه الاداب ثم لاثقة باقسام العلوم من جنابه ليمضوا على نهجهم لما
افاض الله عليهم ونفيدوا الناس ما اوحى الله اليهم الا لهم الانبياء والرسل عليهم صلوات الله وسلامه
وتحيته واكرامه ولا بد لهم من آية تدل على صدقهم وتميزهم عن كاذب يحمله حب الرياسة على
دعوى النبوة فيقود الناس الى الضلاله ويضاعف ما عندهم من الجهاله وتلك الآية هى المعجزة
اى امر خارق للعادة سالم عن المعارضة دال على نبوة من يدعيها س فالامر الخارق للعادة شامل
للكرامة والسحر ايضا لكنها عن سالم عن المعارضة واما قال دال على نبوة من يدعيها لانه لا بد وان يدعى
النبوة فالمعجزة قد تكون قبل دعوى النبوة وقد تكون معها وقد تكون بعدها كما رأى فى معجزات النبى عليه السلام
فانه اذا ادعى النبوة وقال علامة صدقى ان يخلق الله تعالى ذلك الامر الخارق عن عادته فخلق الله تعالى
ذلك يكون هذا تصديقا لدعواه ضرورة اذ لا يجوز اظهار المعجزات على يد الكاذب لما مر فى مسائل العدل
والجور اما عقلا لان قبح على الله تعالى شئ بل لا يليق من حكمته الاتيان بما قبحه اذ يلزم من ذلك
ابطال ما ذكر من المصالح العظيمة فى خلق الانسان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فالمعجزات عندنا
يخلق الله تعالى على ما سبق ح ان كل موجود سوى ذاته وصفاته مخلوق بخلق الله قديم وعند
الفلاسفة انما تظهر لان نفسه الناطقة قويت بتطهيرها هيولى العناصر كما بدانا لنوسنا تنبيه اعلم
ان الرسول اخص من النبى قال صاحب الكشاف النبى الذى ينبئ عن الله عز وجل وان لم يكن له كتاب
كيوشع والرسول الذى معه كتاب وقيل النبى صاحب الوحى وان لم يكن مرسلا الى قوم بل اوحى لعمل نفسه
والرسول صاحب وحى ارسل لتبليغ نبوة نبينا المصطفى عليه السلام ثابتة بمعجزات لا تحصى
عددها اما قبل بعثته كذكره فى التوراة والانجيل وكالنور الذى كان يسقط حين وصل الى حجر
عبد الله وكانكسار ايوان كسرى ليلة ولادته وكاخبار الاحبار والرهبان والكهنة وكالاصوات
المسموعة فى سكك مكة من عبر ذكره المصور المبشر بمعجزته واما فى حال حيوته وهى فى

غاية الكثرة كاشباع حلق كثير من طعام قليل ونبوع الماء من اصابعه وكاخبار نبينا المصري
عن الاحوال الواقعة في طرفي الشام وكانشقاق القمر وعود ذلك كل منها ان لم يبلغ حد التواتر
لكن المعنى الواحد المستفاد من الكل قد جاوز حده واما ما قبله بعد وفاته كوقوع حوادث
قد اخبر بها منها من قوم صغار الاعين عراض الوجوه وهو هم كالمجان المطرقة قال
عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قوما نعالهم الشعر وحتى تقاتلوا الترك صغار الاعين حمر الوجوه
ذلف الانوف كان وجوههم المجان المطرقة وقد روى عراض الوجوه الذلف بدل صغار الاعين
واستواء الاربعة يقال فلان اذلف والمجان جمع مجن وهو الترس يقال اطرق المجان بالحلق والعصب
السنة الى غير ذلك كظهور ما مضى من اشراط الساعة من رفع العلم وكثرة الجهل وغيره لك من
الاحوال التي اخبر بها مفصلة وشوهدت كما اخبر ما قال عليه السلام يرد الناس من امتي ينابيع
يعونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر كثير اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان
آخر الزمان جاء سيوفهم عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيمر اولها بالبصرة
فرقة يأخذون في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم
خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء هذا بعينه واقعة بغداد ولم يكن في زمن النبي عليه السلام
وكان ذلك الموضع سبخة غائطة البصرة ولا معجزة لاحد من الانبياء مثل كلام الله تعالى
الباقي الى قيام الساعة فان الاتيان بسورة مثله ان كان ممكنا فهو امر هين وانه وجعل العجز
عن الاتيان بمثله حجة على نبوته واعداؤه مبعوثون على ابطال امره وادحاض حجته فصرف
الله تعالى دواعيهم عن ذكر الامر الهين الحاضر في الوقائع الصعاب كالمعارضة والحرب امر خارق
للعادة فكان معجزة لما ادعاه علامة صحة دعواه ان لا تشرب احدكم الماء البارد
سبعة ايام مع شدة عطشكم والحال ان الماء حاضر ولم تشربوا حتى الماء ثلثة ايام وان لم يكن
ممكنا

ممكنا كذلك على ان الحق هذا فان ما في تركيبه من الفصاحة والبلاغة اقوى من صنائع اللغاء وما هو
مكنون في مخادع الفاظه من المعاني سلب عقول العلماء المصقع بكسر الميم وفتح القاف
البليغ والمخدع كالمصحف للخزانة لاحتوائه اي اشتماله على علوم الاولين والآخرين
من معرفة ذات الله تعالى وصفاته والمعاد والحكم ومكارم الاخلاق لقوله تعالى
خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقوله وعباد الرحمن الذين يمشون على
الارض هونا الى آخر السورة وقوله واقصد في مشيك واغضض من صوتك الى غير ذلك
وعلم الشريعة وتصفيه الباطن كالامر بالتوكل والصبر والتقوى والخوف والرجاء
والرضى والمحبة في قوله تعالى يحبهم ويحبونه الى آخر الآيتين وظاهر القرآن ظاهرا وباطنا
الى سبعة ابطن قال عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف لكل آية منها ظهر
وبطن ولكل حد مطلع وقد جاء ايضا الى سبعة ابطن فقوله على سبعة ابطن
احرف قيل اراد اللغات السبعة المشهورة بالفصاحة وهي لغة قريش وهذيل وهوازن
واليمن وبني تميم وثقيف وطي وقيل اراد القراءات السبعة المشهورة كقراءة عاصم
والكسائي وحمزة ونافع وابن كثير وابن عامر وابي عمرو لا شك ان هذا بعيد لانه ليس في
كل آية قراءات سبع لكل احد من سبعة قراء ولا اعتبار بهذا لان لكل واحد رواة كثيرة فاذا
قرأ احد من الرواة يعلمون بالياء والآخر تعلمون بالتاء فجعلها قراءة واحدة باعسار لان كلا منهما
قراءة عاصم لا شك ان مراد الرسول عليه السلام لم يكن هذا وما قيل اي على سبعة انحاء العقائد
والاحكام والاخلاق والقصص والامثال والوعد والوعيد مضر الى الحق ولكل حد مطلع
اي لكل حد وطرف من الظهر والبطن مصعد يطلع عليه المرقي اليه فعلم الشريعة ظهر وبطن
فظاهره يطلع عليه بالعربية ومعرفة اللغة والنحو وباطنه يطلع عليه بالاجتهاد وعلم الاخلاق

وهو علم بصفيه الباطن له ظاهر وباطن بل له سبعة اباطن يطلع عليه بالرياضة وتصفيه الباطن والالهام

علوم ص٩ وعرفك بفهم ذلك اهل الاشارة كل بحسب فهمه ولهم تفاسير كتفاسير السلمي ولطائف القشيري ذكر فيها تفاسير مشائخ الطريقة قدس الله ارواحهم ومدحها عن بعض الصحابة مثل تلك التفاسير كما جاء من ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها ان الماء العلم والاودية القلوب وانظر الى اواخر الآيات من صفات الله تعالى المناسبة لسياق الآية بعيد ان رجوع من نزعة الالهة الى جمعها كما في آخر آية الكرسي قوله تعالى وهو العلي العظيم كيف يناسب سياق الآية فان قوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يناسب العلو فان احدا لا يشفع عند السلطان الا وان يكون للشفيع قرب منزلة عنده فالعلو ينافي ان يكون لاحد عنده قرب للشفع الا ان ياذن بالشفاعة وقوله وسع كرسيه السموات والارض مناسب للوصف بالعظمة ثم قوله تعالى لا اكراه في الدين الى قوله والله سميع عليم لما قال فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله يناسب ان يوصف بالسمع والعلم لان الايمان هو التصديق والاقرار فكونه عليما يحسن ان يعلم ما في الضمائر من التصديق وكونه سميعا يحسن ان يعلم اقراره باللسان واما الرجوع من نزعة الالهة الى الجمع فمعناه انه مدحي في الآية ذكر ما سوى الله تعالى فاوجب نزعة الالهة وتصور غير الله تعالى كذكر السموات والارض في آية الكرسي وذكر الطاغوت في آية لا اكراه في الدين وفي اخر الآية ذكر الله تعالى بصفة مناسبة لما سبق ليرجع مما سبق الى ذلك الصفة ثم الى الذات للانتهاء الخاطر غير الله تعالى ثم انظر الى من لا يعرف معناه كيف يلتذ بتلاوته وكيف يحلو ذائقة باطنه بحلاوته ثم اعتبر ان التكرار والاعادة كيف تورثان السآمة والملالة وانه اذا كرر على السمع فالسامعة اشد اشتياقا اليه ومن معجزاته كرارة صفاته ظاهره وباطنه فان النور الالهي كان ساطعا في محياه الكريم فمهما قيل فيه ما هذا وجه كذاب

وقيل ايضا لو لم يكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تنبيك بالخبر وما جاء في الاخبار من كيفية خلقته فقد علم في علم الفراسة ان ذلك خلقة اهل الفضائل واما الاخلاق الباطنة قبل البعثة فالصدق والامانة والكرم وعرفك من محاسن الشيم واما بعد البعثة فبلوغه في الدنيا رتبة تهابه الملوك فارس والروم لم يزده الا تواضعا وتخلقا قوله لم يزده حال من الضمير في بلوغه اي بلوغه الى هذه الرتبة والحال ان البلوغ لم يزده الا تواضعا حيث قال مسكين جالس مسكينا ولم يكد يركن الى الدنيا واهلها شيئا قليلا ثم من اعلى المعجزات العلوم التي يتكلم بها يعلمك ان تعد اصناف العلوم وانواعها واصنافها وافراد مسائلها وهي العلوم المتوسطة بين تعليم الطهارة الى الحالة التي وصفها بقوله ولا يزال يتقرب الي بالنوافل الحديث هذا الحديث من الاحاديث الالهية قال الله تبارك وتعالى ما تقرب الي عبد بمثل ما افترضت عليه ولا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيدا هذا الحديث في معاني الاخبار الكلاباذي نقل هذه العبارة ومدحها بعبارة اخرى ايضا مراد المتن ان الرجل اذا جاء عند رسول الله واسلم فاول ما علمه صفة الطهارة فهذا علم عام يحتاج اليه كل مسلم ثم ينهى بعض العباد من تلك الحالة الى مقام وصفه الله تعالى بقوله كنت له سمعا وبصرا فانظر الى التفاوت من هذه الحالة الى تلك المقام والى العلوم التي من هذا المقام الى العلم الذي هو اسرار العلوم واخصها وهو علم تجلي الذات والصفات فانظر الى اجناس هذه العلوم فانها اعتقادات وعمليات ووجدانيات ثم الاعتقادات كم هي اذ هي علم ذات الله وصفاته وكتبه ورسله واحوال المبدا والمعاد ثم العمليات كم هي من الفقه وغيره من الآداب والعادات وما يحتاج اليه الناس ولا يهتدي اليه العقل اذ ناهيك فقه الظفر وما جاء في كيفية الاكل والاياس والسحور وعد ذلك وكذا في تعبير الرؤيا وانصاف الطب كمنع الحجامة والنهي عن الحجامة على الريق

من القانون احد هذه الاحكام عن الاحاديث وقد عمل صاحب القانون رسالة في الهند باعلى وفي ما جاء
في الحديث من الوجد انيات وهي علم التصفية وهي من علم الاخلاق الى علم التخلي فالرسول عليه السلام
تكلم في جميع هذه العلوم اوحي متلو وغير متلو بجوامع كلم يستنبط منها العلماء علوما لا نهاية لها
من ظاهرها ونصوصها وجواهرها وفصوصها حتى سار العلم في الديار واصاب نوره الاقطار
فانظر الى بركة متابعته وان هذا الشرف لا ينال الا بها المراد بهذا الشرف الوصول
الى الحالة التي وصفها الله تعالى بقوله لا خوف عليهم انك ان حرمت من معرفة البواطن لعلم
فلم تحرم من ادراك الظواهر فانظر الى الدنيا كيف ملأها نورا وعلما وقد كانت ممتلئة ظلمة
وجهلا وانه كيف هذب آله واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين ثم انظر الى شأنه مخالفته
ومعاداة متابعته وان لم تصدق فيما اعتبر تلالؤ الظلمة والنور في صفحات وجوه المخالفين والمتابعين
اضاف الالتواء الى الظلمة تهكما وفي الكلام لف ونشر والى الذلة والحيرة وقصر الحيوة
والموت في المتفلسفة المتهورين وعلماء الشريعة ومشايخ المحدثين قال المتفلسفة
المتهورين علماء الشريعة اعمارهم قصيرة والمشايخ المحدثون متهورون طول الاعمار مسلم
العصمة عند الطعن من الله تعالى يحمل العبد على الخير وترك الشر مع تقاوي الاختيار والانبياء
عصموا دائما من الكفر وقبائح يطعن بها او تدل على دناءة الهمة وعن الطعن بالكذب
ادعم اعتقاد الناس واعلاهم همة وبعدا بعثة عن سائر الكبائر لانها قبائح قال اخوة يوسف
صاروا انبياء لاعن الزلة وهو فعل من الصغائر يفعل لا قصد ولا بد ان ينبه عليها
اعتبارهم وهو ينبه الناس للاقتداء به فيها ولا يروايه ضلال الضالين في دينهم مثل ما نقلوا
في قصة يوسف وقصة داود عليهما السلام الانبياء افضل من الملائكة عندنا وهم اجسام
مخلوقة من نور قادرة على التشكلات هم وسائط بين الله تعالى وبين الناس لانه شرف

روح آدم وجسده كما بين قوله ونفخت فيه من روحي وقوله خلقت بيدي
اربعين صباحا ولان الملائكة امروا بسجوده واعترافهم بانه لا علم لهم بما علمه الله آدم من
الاسماء اي المسميات بحقائقها وخواصها وقول الله تعالى لهم لما اجعل من خلقت
بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان ورد على هذا ان الشهوة والغضب
موضوعان في الانسان وانهما نقصان فاجاب بقوله ولا باس بوضع الشهوة والغضب
فيه لانهما كمالان ان اطاعا الروح اذعنا في مرتبة العقل ويقال للسلوك في سبل
مدينة الحكمة فنورا بالاخلاق الحسنة سيأتي في مقامات العارفين ان للروح
مراتب في احدها سمي عقلا ثم قلبا ثم روحا وفي مرتبة العقل يتصف الانسان بالحكمة
والعفة والشجاعة والحكمة هي الكمال في القوة العلمية والعلية والتي تحته هي الكمال
في القوة الشهوية والشجاعة هي الكمال في القوة الغضبية فالحكمة امامهم بالعلم والعمل
الى ما ينبغي وعلما فصل بينه الصفة فالقوة الشهوية والقوة الغضبية وقيل في
سلوك مدينة الحكمة لولاها لانصل الانسان الى الحكمة وهي مجموع العلم مع اتقان العمل
وفي مرتبة النفس احدهما مدرك والاخر حارس فالقوة الشهوية مدرك العلم
لانها موصلة الى المحبوبات والقوة الغضبية حارسة لكونها دافعة للمضرة للسير
في طريق سبيل الله الحرام المراد بالسبيل الحرام العلم فنهم في الوادي شوقا
الى ذلك الوادي اي الروح بسبب ركوبه على القوة الشهوية سيرها في البادية
التي هي في طريق السبيل الحرام واما قال في ذكر البادية ادلس فيها ما يعيش النفس البهيمية
بقوله فوادي وادي وادي نوادي هائم في كل وادي وفي مرتبة الروح هما حيوانان
للطير ان في هواء الشهوة وفضاء الالوهية يقول الملك المرسل لو ذقت انملة لاحترقت

فالعرض من هذه الكلمات ان قوة الشهوة وقوة الغضب ليستا بعدمتين لانهما
اذا صارتا مطيعتين للروح فالروح بسببهما يرتقي الى المعارج القدسية اذ الشهوة مثلا عشقها
للمحسوسات الروحانية علما سببا في مقامات العارفين وهو قولهم وصار المحبة عشقا محرقا
داء اسى وعدم اصطبار عن المحبوب وقد ذكرنا في هذه المسئلة خلاف المعتزلة وايضا
خلاف الفلاسفة فخلافهم اولا في حصرهم وبانيهم في الافضلية فهم عندهم اي الملائكة
عند الفلاسفة اما ارضية وهي القوى واما سماوية وهي العقول ونفوس الافلاك وزعموا
انها اصل جميع الممكنات وادلتها على اثباتها ضعيفة كما مر وكذا الدليل على نفيها
اي دليل ضعيف وهو انه لو وجد مجرد لشاركه الباري في التجرد فصل
فيلزم التركيب قال التجرد امر عدمي قوله قال التجرد دليل على ضعف هذه الحجة اي
ان الحصر انما يصح فصل ان لو كان التجرد حسنا وليس كذلك لانه امر عدمي واعلم ان التجرد ليس امرا
عدميا بل هو قوة وجود تحيث تستغني عن المادة وعن الحيز والدليل العقلي شاهد على الاثبات والنفي
ودعوى التعارض بينهما اثبات العقل قال عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل والفلاسفة
زعموا ان غاية مرتبة الانسان الوصول الى العقل الفعال والاقتباس من انواره ونهاية فضائله
العقل المستفاد ومن حصلهم انكار ما لم يناله فباستنكافهم عن تقليد الانبياء وقعوا
فيما وقعوا والله الهادي يعني ان الفلاسفة لما لم يصلوا الى المقامات العلية التي كانت
للانبياء عليهم السلام كالعلي الذي كان لموسى واختصاصه بكونه كليم الله وما كان لنبينا من
المعراج وما اخبر عنه بقوله لي مع الله وقت لا يسعني ملك مقرب ولا نبي مرسل انكروا ما لم
يكن لهم وتوهموا ان فضيلة الانسان ان يحصل العلوم العقلية وهو العقل المستفاد
ذاهلين عن الاطوار التي فوق العقل فصل ومن توابع النبوة الخلافة والامامة

اي رياسة دينية ودنيوية لشخص يقوم مقامها وشرط ان يكون رجلا حرا مكلفا
قرشيا عالما بالشريعة وصالح الامامة ذا رأي ثاقب شجاعا عدلا اذ لا
لايتهنا هذا الامر العظيم الا هذه الاشياء ويجب نصبه لا على الله تعالى اذ
لا يجب عليه شيء ولا على الرعايا عن عنه لعلو الرعايا عن مصعب الله
دل على المسلمين اذ لا يحل الرعايا عمن يستحقها في تركها من الخلل والضرر
ما لا يعد ولا يحصى وثبت بالكتاب واجماع اهل الحل والعقد فثبت لابي بكر رضي الله
لامكان اتباع النص لان قوله تعالى وتجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
ذكر في التفاسير انجاء في شان ابي بكر رضي الله عنه وهو اكرم من لعموم قوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقيكم فيستحق رياسة دينية وباجماع الصحابة وهم الموصوفون
بالرحمة فيما بينهم وابتغاء فضل الله ورضوانه قال تعالى والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا فكيف يتهمون باخذ
حق بعض واعطائه آخر وعلي رضي الله عنه بايعه على رؤوس الاشهاد ولو كان له نص دال
على خلافته لوجب عليه اظهاره وهو اجل قدرا واشجع قلبا واقوى بطشا وامنع عشيرة من
ان تغصب حقه فيوافق غاصبه خوفا وتقية ثم لعمر رضي الله عنه عطف على قوله فبايعت
لابي بكر يعني الى بكر وبيعة اهل الحل والعقد فبايعه علي رضي الله عنه وقد كان منهما
من الصداقة ما حمله على بروحه بنته ام كلثوم اي بروج علي بنته عمر رضي الله
عنهما وهل يعد ذلك بغاصب اخذ حقه ثم بيع حقيقتهما اي حقية خلافة ابي بكر
وخلافة عمر رضي الله عنهما بقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي بأس شديد وهم بنو حنيفة
والداعي ابو بكر واهل فارس والداعي عمر لان الداعي اما احد هؤلاء او علي

ولم يكن الداعي عليا لانه لم يقاتل الكفرة ليسلموا بل قاتل اهل البغي فاذا لم يكن الداعي عليا فان
تلك هذا الكلام الروافض فهم لا يسلمون اسلام البغاة الذين حاربوا عليا يقولون ان عليا
قاتلهم ليسلموا فلما ان عليا رضي الله عنه لم يحكم بكفرهم حيث قال اخواننا بغوا علينا قال
الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على
الاخرى فقاتلوا التي تبغي الآية ثم قال انما المؤمنون اخوة ثم لعثمان رضي الله عنه
لما جعلها عمر رضي الله عنه شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وطلحة وزبير
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم وقوله شورى
مقرر عليه مرضاهم وبايعه الصحابة
ثم لعلي رضي الله عنه باتفاق اهل الحل والعقد وهو افضل الناس في ذلك الزمان
والمخصوص بقوله تعالى انما وليكم الله الآية الآية تمامها انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت في حق علي كرم
الله وجهه حين اعطى في الصلوة خاتمه سائلا وقوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه لكنها غير صريحة للاستدلال اي الآية والحديث غير صريحين في
خلافته لان الولي والمولى لفظان مشتركان بين معان كثيرة والاصل انه لا خبر واحد
وايضا لا تدخلان في خلافة من قبله لانه رضي بها اي على صدور الصيغ بخلافة
على رضي الله عنه لا تدخلان في خلافته من قبله لان عليا رضي الله عنه رضي
بخلافة من قبله وبايعهم وجميع الشرائط كانت محققة فيهم وزيادة والشرائط
ماسبق وهو ان يكون رجلا حرا الى آخره وطعن الروافض بالكفر السابق باطل لان
الاسلام قد هدمه وقد كان النبي عليه السلام يشاورهم في امور الحرب ويأخذ برأيهم

اما قال هذا بيانا لانهم كانوا ذوي آراء ثاقبة في هذا الامر وكان لهم مرتبة عظيمة
عند النبي عليه السلام فتمت على ثلاثين سنة ثم صارت ملكا عضوضا قال عليه
السلام الخلافة بعدي ثلاثين سنة ثم تصير ملكا عضوضا وهو الرياسة الدنيوية الغلبية
تخص وتثبت به الاحكام الدنيوية صورة كاقامة الجمع والاعياد وتقليد القضاة
وتزويج الايامى وعتق العبد وبسط من الشرائط ما يستطه الضرورة كالعلم
والعدالة ونحوهما ولم يسقط القرشية قال عليه السلام الائمة من قريش والحكمة
في ذلك انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة
في نفوس العرب لم تكن في غيرهم لما كان فيهم لكن سقط العدالة عندنا ضرورة قال
جنود المسلمين اذا اتقادوا الذي شوكه عدل عن العدالة شيئا قليلا وفي مخالفة هجان
الفتنة واستيلاء الكفار فالضرورة داعية الى النزول بالتعاد ولايته قال عليه السلام
الناس ولي عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله
ولا ينزعن يدا من طاعته وقوله شيئا دل على القلة فان كثر شره فقمعه واجتنابه
من هو خير منه من اعظم الفرائض كما فعل ابو مسلم بمروانية وقد قال عليه السلام
ستة لعنتهم ولعنهم الله وكل نبي مجاب الزاد في كتاب الله والمكذب بقدر الله
والمستحل لحرم الله والمتسلط بالجبروت ليعز من اذل الله ويذل من اعز الله
والمستحل من عترتي ما حرم الله والتارك لسنتي فالرواية كانت مستحلين
من عترة رسول الله ما حرم الله وكانوا ملعونين عليا كرم الله وجهه على المنابر الرسول
فكانوا ملعونين انما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا قوله ثقفوا اي وجدوا
ثم في زماننا سقط القرشية ايضا ضرورة حتى تعم الجمع والاعياد وتصح الاحكام

صاح على المنبر ياسارية الجبل الجبل فسمع ساريه صوته فتدارك كيدهم وانقلع على رضي الله
عنه باب الخيبر وامثال ذلك ولا تلتبس بالمعجزة اذ الولي لا يدعي النبوة بل يتابع النبي
انما قال هذا الذين ينكرون الكرامة قالوا لو ثبت كرامة الاولياء لالتبس بالمعجزة فاجاب
بقوله ولا تلتبس الى آخره ولان السحر اذ ظهرت النفس وخباثتها تميزان بينهما اولئك
الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك
رفيقا رزقنا الله متابعتهم ومحبتهم لما كان هذا التعديل مشملا على الذين انعم الله
عليهم المغايرين للمغضوب عليهم والضالين وجب هنا ذكر المغضوب عليهم الذين انكروا
هؤلاء المنعم عليهم ليرد انكارهم ويدفع شبههم فصل هم من حمله المغضوب عليهم ولا
الضالين منكروا النبوة كالبراهمة يزعمون الاستغناء عن النبي لان ما حسنته العقل يقبله
وما قبحه يرده جاهلين بان ما يستقل بتحسينه او تقبيحه مما يستقل به اي ما
يستبد العقل بتحسينه او تقبيحه مما يعد قليلا . فاعلم ان ما كان برهانيا فالتنبيه
معين على اقامة البرهان او النبي يعلم البرهان كما في التوحيد والاحياء وغيرهما
قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وانا لذهب كل اله بما خلق ولعلا
بعضهم على بعض واما في احياء الاموات فبرآ مين كثيرة في القرآن واما في غير التوحيد
والاحياء كالبرهان على اثبات الصانع واثبات قدرته فاكثر من ان يحصى وكذا
على اثبات علمه كقوله تعالى الا يعلم من خلق وكذا على اثبات النبوة كقوله تعالى
فاتوا بسورة من مثله الخ ثم لا اعتماد على العقل افلا ينظرون الى السكان
اقطار الارض الذين لم تبلغهم الدعوة كيف بقوا في رتبة الحيوانية والى اصل الافكار
الدقيقة كيف اختلفوا في مقتضياتها والعقل ما لا ثبات الباطل الوهمي منزلة

معناه انه لما لم يكن في وسعنا نصب المرشي دعوهن الضرورة الى
ان نقيم بدون الامام المرشي الاحكام التي لولم تقم لانهدم الدين لم ما هو بالضرورة
مقدر بقدر الضرورة قال عليه السلام اسمعوا واطيعوا ولو استعمل عليكم عبد حبشي
وقد كان العدالة ليست شرطا للامامة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وان نفس
العدل اسمى العزل عندنا وعنده يعزل اولا المراد انها غير شرط للملك عندنا
ضرورة لكنها شرط لخلافة النبوة الى تمت على تلبس انما قلنا هذا لان المشهور
ان ابا حنيفة رحمه الله سئل انه ان اوصى واحد بماله للامام الحي فمن يستحق
الوصية قال جعفر الصادق فسمع ذلك ابو جعفر الدوانيقي فسقاه السم فابو حنيفة
كان من مذهبه ان العدالة شرط لخلافة النبوة التي كانت في جعفر الصادق لا للملك
الذي تثبت به الاحكام الا ضرورة ثم عند الشافعي رحمه الله ان كانت شرطا
للملك فاضطر الى القول بخلاف هذا حتى قال بجواز الاكمه وبطلان قضاء من غير العدل
واما من البغاة ذوي الشوكة نعلم انه لا خلاف في الحنفية بين ابي حنيفة والشافعي
رحمهما الله ومن توابع النبوة الولاية وللاولياء كرامات من الله تعالى لقصة اتيان
صاحب سليمان صلوات الله عليه بعرش بلقيس ولقوله تعالى قال هو من عند الله
قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا
قالت هو من عند الله وللاسماع سارية بنهاوند صوت عمر رضي الله عنه على منبر
المدينة يا سارية الجبل الجبل بعث عمر رضي الله عنه سارية بجيش لفتح بعض البلاد
فوجد وقعة بنهاوند وبعض الاكابر كانوا في الجبل لمعاضدة المسلمين وعسكر المسلمين
غافلون عن كيدهم وعمر رضي الله عنه كان يخطب على منبر المدينة فراى ذلك بنور قلبه

البدهيات ومالیس برهانیا لا یعرف الا بالوقیف ومالیس برهانیا عطف علی
قوله ما کان برهانیا وهو اما ان یوقف علیه بقاء الحیوة کالمنافع والمضار فان الانسان
الاول لا یعرفه الا بالوحی فان الاحتاج سبب التجربة ای الانسان الاول وهو
آدم علیه السلام کان محتاجا الی معرفة منافع الاشیاء ومضارها ولا یمکن ان یعرفها
بالتجربة لان الاحتاج سابق علی التجربة فانه اذا اصابه الجوع کیف یعلم بالتجربة ان ای
شیء یدفعه فالتجربة لا تحصل الا بعد مدة ویکون الاحتاج الناجز سببا لعدم التجربة فلا
بد فیها یعلم بالتجربة وصرح العقل بقضی بان الخواص العجیبة لا تعرف بالتجربة
لعص؟ اعلم انا لا ننکر ان خواص الاشیاء یمکن ان تحصل بالتجربة لکن ننکر ان جمیعها تحصل
بالتجربة فان قلت هذا الکلام مع منکری البدیهة وهم من الدهریة الذین یعتقدون قدم
العالم فکیف یسلمون الانسان الاول لم یکن قبل کل انسان انسان آخر الی غیر
النهایة وانتم انتم الاحتاج الی الوحی للانسان الاول وهو غیر مسلم قلت هذا بعد اقامة
البراهین علی حدوث العالم وایضا لا خلاف فی ان هذا النسل لیس قدیما عند الدهریة
کان نسل الانسان موجودا قبل نسل آدم لکنه سینقطع بتأثیر الفلکیات ثم یخلق انسان یتولد
منه الانسان الاول علی زعمهم واما ان یوقف علیه الکمال عطف علی قوله وهو اما
ان یوقف علیه بقاء الحیوة وهو ما یعد ای کبعض صفات الله تعالی واحوال
المعاد فانه لا یعرف الا بالنقل واما علی فان لم یکن معامله من اثنین فاعلم ان بهیات
البدن تاثیر فی صفات النفس کما فی العکس بهیات البدن تاثیر فی صفات النفس
فانه اذا کان البدن علی طبیعة هی غایة التواضع کالسجود مثلا تاثر النفس بحصل فیها
خشوع وکذا اذا کان البدن علی هیئة هی بکبر تاثر النفس عن تلک الهیئة فیحصل فی النفس الکبر

کما فی العکس فان لصفات النفس تاثیرا فی هیآت البدن اما لانها حسنة او قبیحة
فی ذاتها ای الصفیر فی لانها فی ذاتها یرجع الی هیآت البدن وللوقوف للعقل علی
ذلک فلا بد من التوقیف واما انها لیست کذا فی ذاتها ای اذا کان هیآت البدن لیست حسنة او
قبیحة فی ذاتها بل بالامر والنهی فلا بد منهما لیعلم الفاعل او ترک احتسابا فینال ثوابا
وعرف الحلاف اصول الفقه ان افعال البدن حسنة او قبیحة فی ذاتها خلافا للاشعری
فان عنده هی حسنة او قبیحة بالامر والنهی بعلی قول غیر الاشعری اذا کانت فی ذاتها
حسنة او قبیحة وللوقوف للعقل علی ذلک فلا بد من التوقیف واما عند الاشعری هی
حسنة او قبیحة بالامر والنهی فلا بد من الامر والنهی لیاتی الفاعل بما هو حسن بالامر
ویسمی عما هو قبیح بالنهی ویکون الاتیان والانتهاء حسبة لله تعالی فینال الفاعل والتارک
الثواب یعلم انه لولا الامر والنهی لا تحصل للنفس الکمال العملی ولولا الکمال العملی
لا تحصل الحکمة العملیة ولولا هی لا تتم الحکمة العلمیة وان کان معامله من اثنین
عطف علی قوله فان لم یکن معامله من اثنین فلا بد من شرع لینقاد او یرتفع النزاع وخصهم
ای من حمله المعصوم علیهم الطاغوت فیها ای فی النوع فان الدلالة
للمعجزة علیها اما لانها لیست من عند الله لان خوارق العادات قد تکون من النفوس
الفلکیة او من تاثیر الکواکب او من النفوس السفلیة او من خواص الاجسام السفلیة او من
تاثیر الفاعل کالسحر والکرامة او لا حسنة لها کالتنجیم او لا تکون من الله لصدقه والجواب
عندنا ما مر ان کل حادث واقع بخلق الله تعالی ولا تضر الوسائط وان المعجزة علی ید الکاذب
غیر جائزة علی ما مر فی مسائل العدل والجور وعند الاشعری هذا جایز لکن
غیر واقع اصلا وعند من یستبعد هذا الامور عطف علی قوله والجواب عندنا ام مدد

العلومات والسفليات عرفا مدح اذا كان من غير ... افمن يعلم الناس عدم انتفاعه

به اى الجواب على قول من يعتبر باثر النفوس امثاله و انتفى الكواكب ونحوها هو ان عدم
مدد العلومات والسفليات لا يقدح فى النبوة فان النبى عندنا ... يتصرف قد يستمد له هيولى
عالم الكون والفساد ومنه يتصرف فى عالم الكون والفساد ... له نفوسه فى ابدانها فاذا كان
كذلك فمدد العلومات والسفليات لا يقدح فى كماله ... اذا كان هذا المدد من مسخر حتى
لو كان مستعلا مسخرا الكواكب فضلا اليه من الكواكب ما ... يقدح فى النبوة لكن كلامنا
فى رجل يعلم الناس انه غير مشغول بذلك العلم بمدد العلويات ... والسفليات لا يكون الا لكمال
فى نفسه فيكون نبيا والسحر وامثاله معارض يمثل ... هذا جواب عن قوله او من يأثير
الكواكب فى السحر ... وايضا لا يأتى الا من النفوس الخسيسة ... المفارقات الخبيثة لا تعاون
الا خبيث النفس ومعرفه صاحب النفس القدسية ... خبيث النفس لا يخفى على احد لا سيما
على من اراد الله هدايته فانه سطر بنور الله ومن لم يرد هدايته ... يلتبس عليه باطنه بشبه الموسطاتية
واعلم ان مدعى النبوة ان كان صادقا فهو خير الناس وان كان كاذبا فهو شر الناس لانه
كذاب يفترى دائما على الله تعالى الكذب فانظر الى ظاهره وباطنه على انهما يشهدان

فان لكل واحد من الانبياء عليهم السلام كمال فى العلم والعمل والاخلاق الحسنة
والتنزه عن القبائح بحيث لا يمكن ان يتهم بسببه لا سيما بشئ يصير به شر الناس وهو
الافتراء على الله وايضا ان كانت تلك الشبهة الموسطاتية قادحة للنفس فلا سبيل
الى معرفة النبى يقينا وقد سبق ان الاحتياج الى المرشد ضرورى فالواجب الاحتراز بالحزم
وهو ما قال رجل مؤمن من آل فرعون فان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يصبكم
بعض الذى يعدكم ... تمام الآية وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه اتقتلون

رجلا ان يقول ربى الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم فان يك كاذبا فعليه كذبه ومنهم
من يطعن فى رسالة رسولنا عليه السلام ومعجزاته والعوام بان ما من صنعة الا وفيها
واحد يفوق الكل فى الصناعة ان ثبت انه كذلك لا يكون معجزة ... اى فى الصناعة ان
لم يسلم انه كما يفوق الكل وظاهر ان ثبت انه بحيث يفوق الكل لا يكون معجزة ... اقول
لم يجعل مجرد الصناعة معجزة بل جمع ما ذكرناه ومنها الحلاوة التى ذكرناها وهى ما قلنا
وانظر الى من لا يعرف معناه كيف يلتذ بتلاوته وكيف يحلو ذائقة باطنه بحلاوته
... وهى التى دافعها الموصوفون بقوله تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ... تمام
الآية ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ... وذاقوها الحق حيث قالوا انا
سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الرشد فالمعجزات اما حسية كاحياء الموتى وبنان الماء من الاصابع
وهى للعوام وانما عقليه كثرة العلوم لمن لم يمارسها والعلم بالمغيبات وهى للاولى الالباب
وانما ذوقيه حدسيه كالقرآن وهى للارباب القلوب وفى الظاهر الاولى اقوى ثم الثانيه
ثم الثالثة وفى الشرع عكسه الكفر والايمان بسبب الاولى اقل ثوابا وتركه اشد عقابا ثم الثانيه
ثم الثالثة فهى اكثر ثوابا وتركه اقل عقابا لان الايمان بالغيب اقوى ... فان المعجزة الظاهرة
ادراكها اسهل فالايمان بها ايسر فيكون اقل ثوابا وتارك الايمان بها لا عذر له فتركه اشد عقابا
واما الباطنة فادراكها اشق فثواب الايمان بها اعظم لكن من لم يدركها فعذره اوضح
من عذر تارك المعجزة الظاهرة فعقابه اقل من عقاب تارك الايمان بالمعجزة الظاهرة
وبينا ان كان جامعا للكل فيما هو اشرف كان فيه اغلب ولما كان رحمة للعالمين كان
مؤمنوا امته اكثر ثوابا وكافروها اقل عقابا حتى ارتفع فيهم الخسف والمسخ فان العادة
الالهية جرت بتعجيل العذاب لمن لم يؤمن بالظاهرة ... لما بينا انه لا عذر له فى الباطنة

بينه للخواص [illegible] العوام بواسطة الخواص [illegible] يستدلون بانها لم تكن [illegible] لما آمن به
جمع عظيم من [illegible] الصالحين منكروا الخوارق كالخوارج وهم المتوسطون المفرطون هم
الموحدون على الله تعالى كالروافض والامة الوسط هم اهل السنة [illegible] افراط محاوزة
الحد والمفرط المقصر فالروافض وقعوا في امر الامامة في حد الافراط حيث [illegible] وجبوا على الله
تعالى وسموا عصمة الامام والخوارج وقعوا في المفرط حيث انكروها واهل السنة هم الامة
الوسط حيث لم يوجبوا على الله تعالى ولم ينكروها ومنهم منكروا الولاية وكراماتهم كالمعتزلة
فهم المفرطون والمفرطون هم الذين سرحوهم على الانبياء ممسكين بقصة موسى والخضر وكان
ذلك املاء لموسى [illegible] على ان تلك القصة لا تدل على ان الخضر افضل من موسى فان العلوم الدينية
مما قيل لموسى والقت عليك محبة مني ومما قيل له واصطنعتك لنفسي والخضر ان كان مشرفا لك
العلوم فموسى كان مشرفا بقوله الى اصطنعتك على الناس برسالاتي وبكلامي على ان كشف الانبياء
عما لم تشعلهم عالم الشهادة عن عالم الغيب باطل اولى كظاهر النبي لم خاطر [illegible] كما ان لهذا اتيانه
والكشافه بجسمه لم الهام الانبياء يقيني لا شبهة فيه بخلاف الهام [illegible] انبياء وهم في قباب خوف الخاتمة
والانبياء عن خوف الخاتمة امنون ورقنا الله تعالى متابعتهم ثم تحتم الكتاب بقوله آمين فهو
سمي البنت على الصراط المستقيم وهو صراط الله تعالى اي طريق المسير والمصير اليه
وذلك بالعروج على مقامات العارفين فلنذكر طرفا من ذلك قائلا احب الصالحين ولست منهم
لعل الله يرزقني صلاحا حقا ان تعلم اولا معنى النفس والقلب والروح ونحوها من كالصدر
والعقل فالنفس هي النفس الحيوانية والروح الجوهر العلوي وله اسماء بحسب مراتبه فتسمى
سرية كماله في القوة النظرية والعلمية تسمى عقلا وكماله فيهما عقل [illegible] اعلم ان للروح العلوي
قوتان احداهما نظرية وهي قوة ادراك المعقولات سواء لا تعلق به العمل كحوالله واحد وتعلق

به العمل

به العمل كحو العدل حسن والظلم قبيح والثانية عملية وهي قوة تتسلط على البدن لتحريكه الى ما هو
خير وعما هو شر فاذا كمل في كلتي النوعين سمي الروح عقلا او كمالا في النوعين سمي عقلا فالعقل لفظ
مشترك بينهما مع تباين كماله في القوس فقال م وكماله في النظرية توسطه بين الخبث والغباوة
وهو الحكمة وقيل الافراط في القوة النظرية كمال [illegible] احلف في ان الوسط في القوة النظرية كمال
او الافراط كمال فقال البعض التوسط كمال وقال البعض بل الافراط كمال فان القوة النظرية
كلما كان اقوى وهي القوة القدسية كان الانسان اكمل لكن في المتن اختار ان الوسط كمال فقال
م اقول لا بل التوسط كمال وهو اعمال النظر الصحيح في محله وكبح عنان الفكر في غير محله للانتفاع
في المهالك وقوع الفلاسفة في افكارهم في صفات الله تعالى واحوال الآخرة لاستنكافهم عن التقليد
فيما لا طريق الا هو [illegible] اعلم ان المفرط في القوة النظرية وهو الغباوة والخبث منقصة عظيمة
وكذا الافراط وهو التوغل في الفكر حتى جاوز حد منقصة ايضا بل التوسط كمال ودلك الوسط
في امرين احدهما في نفس تلك القوة فانها يجب ان تكون في حد الاعتدال غير بليد وانضاعير
حد بد غاية الحدة فان غاية الحدة تجعله كثير العثار جموحا يخرجه عن سواء الطريق شارعا فيما
ليس من شانه فان الروح قوى اعلى من القوة النظرية فالتوغل في الادنى يوجب اهمال ما هو اعلى
وهذا سر اشكال المسائل وقد ذكرت في شرح السقيم هناك كلمات تعليك بمطالعتها والثاني
في محل الفكر اي المعلومات فيجب ان لا تعمل الفكر في غير محله وهو اما ادنى مما هو محل الفكر او اعلى
من ذلك فالاول كالتوغل في الفكر في البديهيات كبطلان التسلسل فانه بديهي يشهد به العقل فلم
تمنعوا ذلك وارادوا ابطاله بالبرهان معجزوا عن ذلك فوقعوا في الشك في وجود الصانع والثاني
كالفكر في صفات الله تعالى واحوال الآخرة فانها معلومات لا يطلع عليها الا بالمشاهدة والتجلي
فاعمال الفكر فيها يوقع في الضلال والجهالة وفي العملية ان تقوى على النفس [illegible] اي النفس الحيوانية

وهو محمود لك

وبهرها جارية على مقتضاه. هو وسط قوة الشهوة بين الافراط وهو الشره والتفريط وهو الخمود والجمود لك اى التوسط هو العفة وتوسط قوة الغضب بين الافراط وهو التفريط وهو الجبن وهو اى الوسط الشجاعة قد مر فى بحث الحواس الباطنة ان للنفس الحيوانية قوة شهوة وقوة غضب فكمال القوة العملية للروح العلوى ان تقوى على النفس الحيوانية وتجعل قوتيه جاريتين على مقتضى الروح العلوى ومقتضاه ان يكون كل واحدة من القوتين متوسطة بين الافراط والتفريط كما فى المتن فاعتدال هذه الثلاثة هو العدالة هذه امهات مكارم الاخلاق وهى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وسيأتى ما تولد منها اى فى تحصيل شعب الايمان فالاعتدال فى هذه الامور صحة البصر وهو الصراط المستقيم الذى هو ادق من الشعر فى احد جانبيه نار ومنها سوق نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة وفى الاخر زمهرير فمن نبت على هذا الصراط حاز على الذى هو طريق الجنة ثم فى مرتبة الانشراح بالاسلام صدرا سمى صدرا هذا عطف على قوله فهى مرتبة كماله فى القوة النظرية والعملية سمى عقلا قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فهذه المرتبة اعلى من العقل اذ فى مرتبة العقل ليس الا العلم الاستدلالى بوجود الصانع بحيث حصل التصديق الايمانى كما عرفت فى بحث الايمان وفى هذه المرتبة زاد على ذلك التصديق شىء آخر وهو الانقياد والاذعان لعظمة الله تعالى فاللام فى للاسلام اما لام غرض فشرح الصدر يكون مقدما على الانقياد واما لام تعليل لاغرض فشرح الصدر جزاء الانقياد فمعنى الاول شرح الله صدره ليحصل له الانقياد ومعنى الثانى شرح الله صدره لانه اسلم وانقاد فالاول سبيل المحذور فان شرح الصدر مقدم على الانقياد قال عليه السلام اذا دخل النور القلب انشرح وانفسح ثم ذكر علامته التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار السرور فان نور الله اذا ظهر انقاد كل شىء لعزته

فكان ظهور النور وشرح الصدر مقدمين على الانقياد فهو طريق المحذور والثانى سبيل السالك فاذا جاهد نفسه وقلل ظلمتها صار الروح منتهيا لقبول نور الله تعالى فالانقياد هنا مقدم على دخول النور وهكذا طريق السالك ثم فى مرتبة كمال الايمان سمى قلبا فالايمان هنا ما عبر بقوله انما المؤمنون الذين الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا الاية سماها قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا فالايمان وهو التصديق العلمى شجرة لها اصل راسخ وهو العقل الاستدلالى وفروع باسقة كالايمان المقلل بضع وسبعون شعبة كما فى الحديث قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان واعلم انه لم يصل الينا من كلام المعصومين والمأخوذين بسبيل تلك الشعب وها انا افصلها سوفقنا الله تعالى واجيانا ان يكون الهاما ربانيا لا ايقاعا شيطانيا على انى اسبر حرتها عن محوى الحديث وعن الاحاديث الاخر لا عن محرر الراى والحسبان وتلك الشعب بشعبة من لمة اغصان عظام اعلاها المعاملة مع الله تعالى والاوسط المعاملة مع نفسه ليتيسر الاعلى والادنى مع الخلق لتهيا الاوسط اعلم ان هذه الاغصان الثلثة علمت من قوله بافصلها قول لا اله الا الله هذا من قبيل الغصن الاعلى ثم قال واداناها اماطة الاذى عن الطريق هذا من قبيل الغصن الادنى ثم قال والحياء شعبة من الايمان هذا من قبيل الغصن الاوسط فان الحياء وهو الانزجار عن القبائح من الاخلاق الباطنة وهو من قسم تزكية النفس فهو المعاملة مع نفسه وهذان لابد ان يكونا لوجه الله اى المعاملة مع نفسه والمعاملة مع الخلق بان يكونا لوجه الله فيكونا من شعب الايمان حتى لو كانتا

للامراض الدنيوية فهما يعزل عن شعب الايمان فهذا للمسدى المستكمل اى كون
المعاملة مع الخلق غصنا ادنى انما هو بالنسبة الى المسدى المستكمل فان الاشتغال بالخلق
نقصان له بخلاف المنتهى المكمل فان الاشتغال بالخلق وهو مكمل الخلق ليس هو الغصن
الادنى للايمان قال الله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس الآية تمامها وما ارسلناك
الا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن اكثر الناس لا يعلمون اورد هذه الآية لبيان
ان الاشتغال بالخلق للمكمل ليس من شعب الايمان بل هو منصب في غايه بعد طلوع المراد
التي غاية الكمال وهي البقاء فالاشتغال بالخلق لا شغله عن الله ثم كل غصن اربع وعشرون شعبة
اما الادنى اى المعامله مع الخلق اعلم انه لما جعل اماطة الاذى عن الطريق من شعب
الايمان وقد جاء ايضا من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر
فليكرم ضيفه وجاء في بر الوالدين وصله الرحم احاديث كثيرة فهم من هذا ان شعب هذا الغصن
بحسب اصناف الخلق وكل من هو اقرب فرعايته اولى قال عليه السلام ابدا بمن تعول
فلهذا قسمت اصناف الخلق بحسب القرب والبعد فاخذت من الابعد حتى انتهى الى الاقرب
فحصل اربعة وعشرون فيراعى حق جميع ما خلقه الله من حيث انه مظهر صفة الخالقية فاحسن
اماطة الاذى عن الطريق المحدد انه دفع الاذى عن اخي دل لانها سر مخلوق الله عن نظر الخلق
فلا يمنع فيكون هذا رعايه لمخلوق الله حماد الكلب او غير جماد ثم من السامات فانها مظاهر
الرحمة قال تعالى فانظر الى آثار رحمة الله فلا يحسن قلع ما فيه حيوة مائية ثم الحيوانات وان
كانت موذية فان سلط لدفع الضرر فيجب ان لا تعذب ثم حيوان لا يوذى يدفع الاذى عنه الا ما خلقه
الله يسمع الانسان يسمع به عند الحاجة ثم الانسان وان كان كافرا حربيا بارادة ان يهديه
الله وان يقتل بلا تعذيب ومثله اى يراعى حقه بارادة ان يهديه الله ثم كافر لا امان له

كالدمي والمستامن فيراعى حقه بان لا يوذى بالسان ولا باللسان ثم الغلب
على ما كان من البعض لله وارادة ان يهديه الله ثم المسلم الشرير المحارب للمسلمين كالبغاة وقطاع
الطريق والمسلم الشيطاني النفس اى وهو ان يكون خبيث النفس موذيا بالطبع كالاعونة
يدفع شرهم مع رعاية حق الاسلام بالصحة ثم المسلم السبعي النفس اى وهو ان يكون فيه
قوة غضبيته لكنه سليم النفس لم يغلب فيه خبائث شيطاني النفس كالترك وامثالهم بان يوذب
بالسياسات ويحمل غدة لدفع الكفار كالكلب يدفع به شر الذئب ثم المسلم البهيمي النفس
اى الناقص بان يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويقام عليه الحدود ويعلم ما ينفع له ويتقى عن
صحبة هولاء ثم المسلم الصالح بالمودة وبان يراد احسن ما يراد لنفسه قال تعالى ويؤثرون على
انفسهم الآية وبالامتناع عن ايذائه يدا ولسانا وقلبا وايصال النفع اليه كذلك اى يدا
ولسانا وقلبا دنيويا ثم المسلم الذي به ضر كالالم والمرض والغم والخوف والجوع
والفقر بكشف الضر عنه ثم المسلم المظلوم بدفع الظلم عنه وجزاء ظالمه ثم المسلم المحتاج
الى الاعانة بان يعان ثم المنعم بشكر نعمته ثم الضيف بالكرامة ثم الجار بان يسفد ولا يوذي
برائحة الطعام ثم الذي وعد بخير بانجاز موعوده ثم الاصحاب والخلان بالحلو وطلاقة الوجه
ثم الخدم والعبيد والرعيه بالعدل وبان لا تفتر عليهم ولا يكلفون بالمشاق ثم الاهل بحسن
العشرة ثم الاقرباء بالصله ثم الاولاد بالشفقه والتاديب ثم الوالدين بالبر وترك العقوق
ثم اهل الله وظل الله بالتعظيم والاجلال فهذه شعب هذا الغصن ولها فروع كرعاية حق
المسلم الصالح فان فروعها كثيرة ادعى تنوع على ما ذكر وهو قوله بان يراد له احسن ما
يراد لنفسه الى آخره ثم لانواعه اصناف فان الامتناع عن ايذائه يدا اصنافه الامتناع عن
قتله وضربه واخذ ماله ثم الامتناع عن ايذائه لسانا اصنافه الاعراض عن التعرض للاعراض

والاحتراز عن النميمة والغيبة والحلف في الكلام ثم الامتناع عن ايذائه قلبا من اصنافه
الاحتراز عن العداوة والحسد والحقد ومنها العفو وكظم الغيظ ثم ايصال النفع اليه
بدا اصنافه الامانة وبذل المال ولسانا التعليم والحث على الطاعة والقول الذي يسره
وقلبا المحبة والوفاء والسفقة والمرحمة ونحوها واما الوسط اي الفصل الاوسط
وهو المعاملة مع نفسه فاعلم ان الحواس الظاهرة خمس واما الباطنة فالمعتبر منها
مندرج تحت قوة الروح وسيأتي اعلم ان ما هو المعتبر هنا من الحواس الباطنة القوة
المفكرة فاما البواقي كالحس المشترك ونحوه فلا يتعلق به شيء مما نحن فيه لان اقسام المحسوس
في الحس المشترك والخيال غير اختياري فلا يتعلق به الامر والنهي بخلاف الحواس الظاهرة
فان المطلوب تركه كل منهما اختياري وكذا البواقي واما ما يتعلق بالقوة المفكرة من الحواس
الباطنة فمعتبر لكنه مندرج تحت قوة الروح وسيأتي ان للروح قوتين نظرية وعملية ثم
يأتي ان مهذب القوة النظرية بالتعلم والتفكر في الاء الله ثم قوة الشهوة التي تحتاج اليها
الحيوة وهي شهوة المطعم والملبس والمسكن ثم التي تحتاج اليها في بقاء النسل ثم
القوة الغضبية ثم للروح قوتان نظرية وعملية ثم اللسان ثم الجوارح مهذب اعشر ولكل
طرفان ما يأتي وما يذر ومهذبها اربع وعشرون شعبة مهذب القوة الباصرة ان ينظر
الى ما يحب او يحل النظر اليه وكذا في القوة السامعة والذائقة واللامسة وهو ظاهر واما
في القوة الشامة فان الريح الطيب قوت الروح وقد قال عليه السلام حبب الي الطيب والنساء
ووقع عيسى عليه الصلوة تحت رعاية القوة الشامة فما ما ينبغي وبذر اما فيما يأتي قال الطيب يوم
العيد مسحة واستنان نسيم السحر لا سيما في الربيع له تاثير في تهييج الوجد وللعشاق معه
شغل عظيم واما فما يذر فينبغي ان يحترز عن الروائح الكريهة وروائح المحرمات وقد قال

عليه السلام من مس الشوم فلا يقرب مصلانا اي الثوم والبصل وكذا يحب مهذب القوى
والاعضاء مما مأتي ومذرها فروع قال الشهوة الاولى اما شهوة الطعام ومهذبها
باكل الحلال والاجتناب عن الحرام والشبهة والاقتصاد وترك الاسراف والاحتراز عن
التنعم في المأكل والمشرب واما شهوة اللباس فمهذبها بستر العورة والاجتناب عن
الزينة واما المسكن فيجب الاحتراز عن التفاخر بالابنية الرفيعة ثم ذلك كله يحتاج
الى المال فلا بد من الكسب الحلال او تركه ثقة بالله تعالى والاول بالمعاملة فيجب المساهلة
فيها وترك المناقشة ذكر في المتن ان تهذيبها اربع وعشرون شعبة ثم لذلك الشعب
فروعا اراد بالفروع اقسامها فتهذيبها مما يحب الاتيان به شعبة وما يحب ان يترك شعبة أخرى
وذلك التهذيب انما يتحقق بالاتيان او الترك في الاقسام المذكورة فلهذا قال وتهذيبها باكل الحلال
والاحتراز عن الحرام الى آخره واما التي لبقاء النسل فمهذبها النكاح والاحتراز عن السفاح
والتوسط في قضاء الشهوة والاحتراز عن حضراء الدمن قال عليه السلام اياكم وحضراء
الدمن قيل وما حضراء الدمن قال المراة الحسناء من منبت السوء حضراء الدمن اضافة
الصفة الى الموصوف ماوله حضراء من الدمن اي الخضراء التي هي دمن وهذا تشبيه
في غاية الحسن قال الدمن البالية التي ارتحل اهلها واخضرت الدمن تترى حسنة لكن
ليس هناك احد تولف به فكذا المراة الحسناء التي لا يكون اصلها طاهرا فانه يرى فيها
الحسن لكن لا يكون لها افعال حسنة واخلاق مرضية تولف بها واما الغضبية
فالتوسط اي واما القوة الغضبية فمهذبها التوسط بين الخيلاء والهانة
في مدرجة الهوان قال فلما مهذب القوة الغضبية شعبتان احداهما فيما ياتي
والاخرى فيما يذر وقد ذكرها ياتي وهو التوسط فاما الشعبة الاخرى فلما قد فهم من الاتيان

الوسط ترك الطرفين فلم يذكره ومنه اى من مذهب القوة العضبية ما يتعلق بالغير كالتواضع وتركه في المحل قال عليه السلام الكبر على المتكبر صدقة فاراد بالمتن ما الخيلاء الكبر الذى لا يكون بالنسبة الى الغير والمراد بالكبر في الحديث ما يكون بالنسبة الى الغير والعفو وكظم الغيظ وقد مر وهو قوله ومنه العفو وكظم الغيظ والمطرية اى مذهب القوة المطرية بتعلم ما ينفع والتفكر في آلاء الله والاجتناب عن علم لا ينفع وتذكر لا يفيد قال عليه السلام اعوذ بك من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ودعاء لا يستجاب وقد نقل تفكروا في الاء الله ولا تفكروا في الله واللسان بالكذب والصدق مجانبه الكذب واللغو الهزل وما لا يعنيه وقس البواقي وقد ذكر مذهب الحواس الخمس وهو بحسب ما تأتى وتذر عشر ومذهب شهوة بقاء النفس بحسب ما تاتى وتذر اثنان وكذا مذهب شهوة بقاء النسل اثنان وكذا مذهب القوة العضبية اثنان ومذهب القوة المطرية للروح اثنان ومذهب قوتها العلمية اثنان ايضا احدهما ان تقهر النفس الحيوانية بحيث تحفظها على الوسط من الافراط والتفريط والثاني ان تحترز عن الطرفين بان لا تكون مقهورة لها ولا ايضا مولعة على القهر بحيث تهلكها وهذا غير مذكور في المتن فيكون من حمله ما قال وقس البواقي ومذهب اللسان بحسب ما تأتى وتذر اثنان بقي مذهب الجوارح بحسب ما تاتى وتذر وهو غير مذكور في المتن ايضا وانها فروع كثيرة فان افعال الجوارح كثيرة فصار المجموع اربعة وعشرين وأما الاعلى اى العصر الاعلى وهو المعاملة مع الله تعالى فالله تعالى اذا اراد تكميل عبد شرفه بالتصديق بالاعمال بواسطة كلامه اى الامر والنهى وعدا ووعدا صادقا وهذا من صفات اللطف وقدره اى امر باشياء ووعد على فعلها الثواب ونهى عن اشياء واوعد على فعلها العقاب وهذا من صفات القهر فلما امتثل تعطر مشام القلب من صفات اللطف

والمراد بضوع انوارها جمع النور بضم النون وهو الطلع وتنور زجاجة ملأ النور انوارها جمع النور بضم النون فانه اذا امتثل الامر بناء على وعد الثواب واجتنب النهى بناء على الوعيد بالعقاب تم الثواب اثر اللطف والعقاب اثر القهر وايهما يقتضى من الاثر الى المؤثر فتعطر مشام قلبه بشيء من صفات اللطف والقهر ثم يتجلى له تلك الصفات الى ان تجلى الذات اى تدرج وصول ثمة من صفات اللطف والقهر الى ان يصل الى تجلى تلك الصفات ثم تدرج بتجلى الصفات الى تجلى الذات فانظر الى دعاء النبى عليه السلام وهو اعوذ بعفوك من عقابك واعوذ برضاك من سخطك واعوذ بك منك كيف ارتقى من اثر صفات اللطف والقهر وهو العفو والعقاب الى تلك الصفات حيث قال واعوذ برضاك من سخطك ثم ارتقى من رؤية الصفات الى رؤية الذات فقال واعوذ بك منك كما قال ولا زال العبد يتقرب الى بالنوافل قد مر هذا الحديث في فصل نبوة نبينا عليه السلام فاطلبه ثمة ففي هذا الحديث بيان ان العبد يصل ما دام في العبادات الى مرتبة التجلى فالاول اى تعطر مشام القلب كوجدان ريح يوسف وقد قال تعالى الكبراء قميص هم ردائى والعظمة ازارى انما اورد هذا الحديث الالهى ليبان ان صفات الله تعالى بالنسبة الى الذات بمنزلة الثوب بالنسبة الى البدن فوجدان شمم تلك الصفات كوجدان ريح قميص يوسف والثانى اى تجلى الصفات بمنزلة الغار للقمص على وجهه والثالث اى تجلى الذات بمنزلة رفع ابويه على العرش بعد التصديق واوجب الاقرار بالوحدانية ثم العبادة البدنية وهى الصلوة ولا بد لها من الطهارة قال عليه السلام الطهور شطر الايمان ثم المالية وهى الزكوة والعبادة لا تصفو الا بترك الشهوات اى الصوم ثم لا تتم الا بعبادة مشتملة على الملة وهى الحج المراد بالملة العبادة البدنية والمالية

وترك الشهوات فانه الخروج من الاهل والمال وقصد البيت الحرام بواد غير ذي زرع
وهو انموذج من كون الملائكة حافين حول العرش فان الطواف حول البيت
انموذج من ذلك ومن احوال الآخرة فانه انموذج سفر الآخرة والانقطاع عن المسكن
والاهل وحشر الناس حفاة عراة واجتماعهم في المحشر ثم جزاء العباد الوجه الى الله
تعالى بلا اشراك قال تعالى اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا
وما انا من المشركين فلا بد من التوبة والانابة الى الله تعالى فان التوبة طهارة الباطن
عن لوث المعاصي هذا توبة العوام واما توبة الخواص عن لوث الخواطر فان لكل حادث
فرحدث لا بد من الطهارة عنه فالتوبة طهارة الباطن وباطن الطهارة ثم الانابة هو الرجوع
الى الله تعالى والتوجه اليه وهي باطن الصلوة والصلوة باطن الخشوع لكن ذلك في صلوة المقربين
وكلامنا فيما هو من شعب الايمان وملزمها التقوى اي يلزم التوبة التقوى
قال عليه السلام المتقي من يتقي الشرك فتقوى الخواص الاتقاء عن الشرك الخفي والتقوى هي
باطن الصوم الا ترى ان الله تعالى ذيل آية الصوم بقوله كذلك يبين الله اياته للناس لعلهم
يتقون ونهاها بصرف الرغبة عما سواه وهو الزهد قال الزهد باطن الزكوة فان في الزكوة
صرف الرغبة عن شئ من محبوبات نفسه وهو المال بالصرف الى الفقير فيلزمه الفقر
وهو باطن الحج الا ترى ان الحجاج اذا طلعوا عن المسكن والاهل واخذوا في السفر اخفاء عراة
شعث الرؤس غبر الوجوه طائفين حول البيت سائلين فلا بد من الصبر على الشدائد
ثم اعلم ان فهم الخطاب وهو الامر والنهي والوعد والوعيد اوجبا العلم
كالصلوة ونحوها والزكوة كالصوم لكن المعاملات الباطنة لا توجد الا بدخول نور الله
في الباطن فاذا دخل اوجب التوبة ثم الانابة قال الله تعالى وتوبوا الى الله وقال وانيبوا الى

ربكم وفي قوله وتوبوا الى الله وفي الانابة الى ربكم معنى غامض وهو ان الوهيته اظهر الاشياء
فالالوهية اظهر الاشياء وابطنها فنورها اظهر انوار الانوار واظهرها وتجلياتها اخر التجليات
وابطنها وفيما بينهما انوار الصفات وتجلياتها فاذا اظهر الشمس نور الوهيته اوجب التوبة
ثم بعد ذلك يظهر نور ربوبيته اذ ربوبيته اخفى من الوهيته فعند ظهوره يظهر الانابة اليه
ليربيه فقوله تعالى الحمد لله رب العالمين اوجد ذلكم قوله الرحمن الرحيم اكده لان انه
رحمانا رحيما اوجب قبول التوبة والعفو عما مضى ثم ظهور نور كونه مالكا يوم الدين وهو اخفى
من نور الالوهية والربوبية اوجب التقوى والزهد فاول التقوى الاتقاء عن النار قال تعالى
فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة وقال قوا انفسكم واهليكم نارا واوسط التقوى قوله
فاتقوا الله ما استطعتم واخرها قوله فاتقوا الله حق تقاته وكلا منافيما هو من شعب الايمان
وهو الاول واول الزهد ترك الدنيا لنيل ثواب الآخرة وهذا من شعب الايمان فعلم ان التقوى
والزهد اللذين هما من شعب الايمان ناشيان من ظهور نور كونه مالكا يوم الدين اذ قال
ربنا للعالمين ومالكا يوم الدين يحق انه الغني الابر فيحمد بحمد الفقر ويحق قوله تعالى
يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد فاعطى مناسبة الغنى بالحميد
على وفق سوره الفاتحة ثم النور الحاصل في الصدر من الالوهية والربوبية والرحمة وكونه مالك
يوم الدين اوجب الصبر على البلاء فان كونه مالكا لجميع هذه الامور رحيما رحمانا اوجب توفي
الصابرين اجرهم بغير حساب فالذات الموصوف بهذه الصفات يحق العبادة والعبودية
له ظاهرا وباطنا وحق ان يستعان فقال اياك نعبد واياك نستعين ثم بعد ذلك تتوارد
الاحوال وتصير الايمان العلمي ذوقيا كما قال تعالى وحبب اليكم الايمان
الكلام تمامه قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وقال عليه

كتبها
فائدة من الحق استفادها
بعض الفضلاء الاديب
اسماعيل الكرمي
عفى الله عنه وعن والديه
وجميع المسلمين

السلام ذاق طعم الايمان من رضي بالله ربا وقال صاحب التفصيل لا بعد حلاوة الايمان
ومرادهم بالحال الوارد الموهبي وبالمقام الكسبي فان لكل موهبي كسبي موهبيا وقد يحال
الوارد المحول حال وللمستقر مقام فاذا وضا القلب بماء التوبة ومضمض واستنشق
تهيأ لاستنشاق روائح القدس شبه وصول الروح من جناب القدس الى القلب
بوصول الرائحة الطيبة الى المشام وأثبت للقلب مشاما على سبيل الاستعارة ثم لا بد لتطهير
ذلك المشام لوصول ذلك الروح وذلك التطهير استنشاق وحاصله تطهير القلب وانما
ذكر المضمضة لان القلب عند تصور حيا ناطقا فانت بالاستعارة فما فلا بد من
وصول تطهير لتصح منه التخلي بذكر الله تعالى فلما شبه ذلك الروح بوصول الرائحة الطيبة اورد
على امام رهم هذا الحديث مؤيدا لهذا التشبيه قال عليه السلام ان لربكم نفحات الا فتعرضوا لها
نفحة من صفتي اللطف والقهر ظهر حال الرجاء والخوف ومن الحمرة خيوط القلب لكنها لست
شعبة واحدة بل جامعة للشعب فالحمرة صفة من صفات الذات لكنها صفة مستتبعة
لكثير من الصفات كالعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فاذا وصل الى القلب
نفحة من حمرة الله صار القلب حيا فالحمرة القلبية استتبعت الشعب التي منشأ من صفات الاحياء
فلم يكن شعبة واحدة بل مجموعة لما ذكرنا وهو ما قال ومن العلم المراقبة ومن السمع الذكر
ومن البصر الحياء وهذا الحياء عما ذكر ومن الارادة الرضا ومن الكلام الحكمة ومن افاضة
نعمة الوجود وهو الحلم الشكر ومن كونه رازقا التوكل ومن الوحدانية الاخلاص
ومن الجمال المحبة وهذه كمال الايمان قال عليه السلام من احب لله وابغض لله واعطى
لله ومنع لله فقد استكمل الايمان فالحب لله من لوازم حب الله اما قال هذا
لاسات ان حب الله هي كمال الايمان قال في الحديث كمال الايمان الحب لله والحب لله

من لوازم حب الله فاذا حصل حب الله كمل الايمان لان الحب لله حاصل هما فان قلت
اذا كان كمال الايمان بهذا فلم جعل افضل الشعب قول لا اله الا الله قلت لانه كلمة التوحيد
الزاجرة لشيطان الكفر فلهذا نبه الاولياء وعرف من الصلاة فان الايمان عند البعض
التصديق والاقرار فكون هذا الاعتبار اصلا وايضا الاقرار في الاحكام الدنيوية اصل
فالمحبة وان كان كمال الايمان لكنها متفرعة على القول بكلمة التوحيد فالاصل يكون افضل
فقد قيل في فواتح الجمال للشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله روحه اول المحبة طلب المحبوب
للنفس ثم بذل النفس له ثم نسيان الاثنينية ثم الفناء في الوحدانية الى النفس وقد
قيل كمال الايمان هذا والظاهر انه الثاني وهو للقلب وقد قيل كمال الايمان هذا والظاهر
انه الثاني لقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا
باموالهم وانفسهم في سبيل الله اولئك هم الصادقون وقوله انما المؤمنون مبتدا فان كان
قوله الذين آمنوا خبرا للمبتدا فالمعنى ان الذين كمل ايمانهم هؤلاء وهم المجاهدون في الجهاد
بذل النفس فيكون بذل النفس كمال الايمان وهو المرتبة العاشرة من المحبة وان كان قوله الذين آمنوا
آمنوا صفة للمبتدا واولئك هم الصادقون خبرا للمبتدا ومثل هذا الكلام للحصر فعلى هذا
من الصادقين فلا يكون كامل الايمان وقد قال عليه السلام لا يكمل ايمان امرئ حتى
اكون احب اليه من نفسه وماله وولده والناس اجمعين فالواجب القلبي ولد
الروح والنفس والمراد انه نتيجة مالفهما فاذا ائتلفا والروح زوج قوام على النفس قاهر
لها ظهر صفات الروح وهي المحبة والمعرفة وغيرهما مسقويا بصفات النفس من العجلة وسرعة
الصعود للنار بتصار المحبة عشقا مفرطا محرقا لذا اشياق وعدم اصطبار عن المحبوب
فمن هذه المرتبة سمي قلبا لتقلبه كريشة في فلاة تقلبها سموم القهر ونسيم اللطف والمحبوب

مرتبة محبته بهذين نفسه وحبيبه وحرفه نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
ففي مواد المحب نار هوى احترار المحبة ابردها ثم يدخل في زمهرير الحيوة ومداوية
اي يحييه بنار حيوة لطفه ومداوي حرفه فالانسان هو الذي تحمل هذه الشدائد بطبيبه
وسعة قلبه يسمى هذا المسكين ظلوما جهولا قال الله تعالى وحملها الانسان انه كان ظلوما
جهولا ثم مزيد حيي بصير استيلاء المحبوب على باطنه منسيا نفسه فهو نسيان الاثنينية وهذا
الاستيلاء مشاهدة وهو للسر وهي ما قيل كنا نتراى الله في ذلك المقام روي ان عمر
رضي الله عنهما كان في الطواف فسلم عليه واحد فلم يجبه فقيل له هذا بعد الطواف فقال
كنا نتراى الله في ذلك المقام وكان قوله عليه السلام ان تعبد الله كانك تراه اشارة الى
هذا وقوله فان لم تكن تراه فانه يراك مراقبة قال عليه السلام الاحسان ان تعبد الله
كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك سول كان المراد انه يحب ان يكون عبادة الله تعالى
عباده مشاهدة فان لم تكن هذا فلا اقل من ان يكون على وجه يعلم انه يراك فالاول مشاهدة
والثاني مراقبة ثم فسر المراقبة بقوله اي رعايته الباطن بملاحظة الحق وهي للقلب ثم مزيد حيي
لا بقي من صفات نفسه اثر فيخلع المحبوب عليه صفاته كما قال فاذا احببته كنت سمعه
الذي يسمع به فهذا هو الفناء في الوحدانية والبقاء بالله تقول اما من هوك ومن هوى انا
فهذا هو التجلي وهو للروح فظهران الروح العلوي في مرتبة كمال العلوم الظاهرة والعملية
يسمى عقلا وفي مرتبة الاشراح بنور الاسلام يسمى صدرا وفي مرتبة المراقبة والمحبة يسمى قلبا
وفي مرتبة المشاهدة يسمى سرا وفي مرتبة التجلي يسمى روحا ومدحاء في الادعية اللهم زين ظواهرنا
بحدمتك وبواطننا بمعرفتك وقلوبنا بمحبتك واسرارنا بمشاهدتك وارواحنا بمعاينتك وهو
اما تجلي الصفات قال عليه السلام تخلقوا باخلاق الله اي تملكوا اخلاقكم اخلاق الله تعالى

وهي اما صفات النعل كالخلق قال تعالى واذ تخلق من الطين الى قال تعالى في سورة
المائدة واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيكون طيرا باذني وفي سورة آل عمران
اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله الى والابرص واذ تخرج
الموتى باذني الى هذا في سورة المائدة وفي آل عمران واحيي الموتى باذن الله الى والاماتة
كما نظر ابو يزيد رحمه الله في مرداة في تراب نظر قهر فصاح صيحة ومات والرزق كاطعام
قوم كثير من طعام قليل او صفات الذات كالوحدة وقول ما في الوجود سوى الله والعلم
وعلم آدم الاسماء كلها وعلمناه من لدنا علما والسمع كما سمع سليمان قول النملة والبصر
كما انه عليه السلام يبصر من ورائه والحيوة كما للخضر والياس والكلام قال عليه السلام
ان الحق ليتطق على لسان عمر والقدرة ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى وكما قال علي
رضي الله عنه بابخيبر والارادة قال تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله واما تجلي
الذات اما بالربوبية فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا واما بالالوهية ان الذين يبايعونك
انما يبايعون الله وهذا اعلى التجليات فقوله في بسطه حمله قوم على هذا وجوزوه لامة
محمد عليه السلام مع ان موسى عليه السلام لم يطقه وهذا باطل اذ لا يجوز تفضيل ولي
على نبي لا سيما على مثل موسى عليه السلام فالصحيح ما قال في العوارف انه تجلى الصفات
اي البحلوا حلاوا الله في بسطه يكون تجلي صفة الكلام كما قلنا الحق بسط على
لسان عمر رضي الله عنه وذلك رتبة في الوصول وذلك اشارة الى تجلي الصفات
فاره تشتاق الى ما وراء ذلك اذ صح الله تعالى غير متناهية وباره بتجلي بما صح يكون
ذلك وصوله الذي يسكن عنده ويزان شوقه فيباعث الشوق يستر الصفات الموهومة
ولولاه لرجع قهقرى وطهرت صفات نفسه الخائلة من السر وقلبه ومن ظلمت من

الموهوبة

الوصول عمر هذا فهو معرض لمذهب النصارى واشارات المشائخ في الاسعراء عائد
الى حسن مقام المحبة باستيلاء نور القيوم بحيث حق زوال اعوجاج البقايا واماطة لوث
صفات النفس ثم تجلي الذات ان جاز للاولياء بحسب حوزه للانبياء فالذي سأله موسى عليه
السلام هو الرويه بعين الظاهر التي هي في الدنيا ممنوعة والمحلي للروح هذه
الكلمات نقلت من العوارف وقوله معرض لمذهب النصارى فانهم قائلون بالاتحاد
وقوله ثم تجلي الذات ان جاز للاولياء يعني احلف في ان تجلي الذات هل يحور للاولياء ام
لا فصاحب العوارف اختار عدم جوازه لهم لما يلزم فضلهم على موسى ثم قال ان جاز للاولياء
فعلى هذا المذهب ان يحمل حال موسى على منع الرؤيه بعين الظاهر لا على منع التجلي الذي
هو للروح وفي العوارف ان بعض الصوفية ادعوا الرويه واطعن المشائخ على تضليلهم واخلف
في رؤية النبي عليه السلام ليلة المعراج والجمهور على انه لم يره والبعض على انه راه بقلبه
لقوله ما كذب الفؤاد ما راى والعلم عند الله ثم اعلم ان السمة الاولية على السير وقلب
وروح على سمة العالم الكبير كما مرت في بعض مباحث اونه ما لكروم الدين
ان العالم بلمثة الظاهر وهو المعاني ثم الباطن ثم باطن الباطن فاطلبه ثمة فالانسان هو روح
من العالم الكبير موضع فيه تلك اللمائة فلهذا كشف الملكوت كما اخبر حارثة وفي مرتبة القلب
قال عليه السلام لحارثة كيف اصبحت يا حارثة قال اصبحت مؤمنا حقا فقال لكل حق حقيقة
فما حقيقة ايمانك فقال عزفت نفسي عن الدنيا فاسهرت ليلي واظمأت نهاري وكاني
انظر الى عرش ربي بارزا وكاني انظر الى اهل الجنة يتزاورون وفي اهل النار يتعاوون فقال
عليه السلام عرفت فالزم وقال عليه السلام لي نبي ملكوت السموات من لم يولد مرتين
فالثانية ولادة القلب لكن في كل واحد طوار لا حركل مرتبة وطور استراح واشتمال ما فوقه

ما فوقه فآخر العالم الظاهر له استراح ما دون المتوسط واخر المتوسط له استراح ما دون العالم الروحاني
وكذا الامر لكل طور استراح ما دون طور فوقه قال تعالى ومزاجه من تسنيم الآية قال تعالى في سورة
المطففين ان الابرار لفي نعيم على الارائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون من
رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ومزاجه من تسنيم عينا يشرب بها المقربون
فالابرار يسقون من رحيق ممزوج به من عين ارفع وهي التسنيم وهو العين التي يشرب بها المقربون
فعلم ان المقام الادنى له استراح بالاعلى وفيه شمة مما فوقه لمساس الى ما فوق ولا تقع بالادنى
ثم فلا استمرار لمقام الا وفيه حال من الاعلى فصاحب المقام من ملكه وصاحب الحال من ملكته
فالعين التي يشرب بها عباد الله مقربون منها مقامهم وهم يسقون من عين ارفع وذلك حالهم في
سورة هل اتى عينا يشرب بها عباد الله يحورونها تحويرا ثم قال ويسقون منها كاسا كان مزاجها زنجبيلا
فالعين الاولى مملوكة لهم حيث يسرحون منها ويحورونها كيف شاؤا ويسقون من عين ارفع فالاولى كمنزلة المقام
والثانية كمنزلة الحال فمن اطوار الاولى الحس والعقل وكذا الصدر الا ان فيه شمة من مرتبة القلب
اشم منك نسيما لست اعرفه والسر من مرتبة القلب وفيه شمة من الروح قال مرتبة الروح هي المحلى
وهي مرتبة السر لم نصل الى ذلك فهو العالم المتوسط الا انه اخر لا العالم وفيه شمة من المحلى حتى
قال عليه السلام ان بعد الله كانك تراه هذا هو المشاهدة وفيها شمة من المحلى فلهذا ذكر بلفظ
كان وهذه ذكر القلب واريد الاعلى ما ذكرنا كما في قوله تعالى ولكن يعني قلب عبدي المؤمن
وهذا على من العالم المتوسط فالمراد به والله اعلم الروح وقد قيل للقلب سبع طبقات
الصدر وهو محل الاسلام ومحل الوساوس ثم القلب وهو محل الايمان ثم الشعاف وهو محل محبة القلب
وهي لا يجاوزه وقد شعفها حبا وآلفؤاد وهو محل رؤيه الحق ما كذب الفؤاد ما راى ثم حبة القلب
وهي محل محبة الحق ثم السويداء وهي محل العلوم اللدنية ثم مهجة القلب وهي محل تجلي الصفات
ففي الكافر بواطنه مختومة ختم الله على قلوبهم فلا يدخل فيها نور الله فطوبى للايمان شعبا ولها
فروع ثم له نور ورد ما لانوار والواردات ثم ثمرات مع قشور كالمشاهدات ثم لطائف القشور

حتى يبلغ الى اللب الخالص كحطام الصفات والذات هذه مراتب عروج الروح ثم لما فرغ منها
اخذ فى بيان مراتب النفس فقال ثم للنفس مراتب لكون امارة ثم لوامة ثم مطمئنة فهى مرتبة القلب
لوامة وقبلها امارة وبعدها مطمئنة فانها اذا وصل الهام الروح من المقام الاعلى الامت بعضها و
حنت واشاقت الى المقام الاعلى احق وللانصاف ما لعورحنة اذا ذكرت اوطانها ترى تجد
فاذا وصلت اليه اطمأنت وزاد البعض ملائمة من قوله تعالى فالهمها فجورها وتقوها ولكل
وجهة اى لكل واحد من الامرين وجه والانسان جعل مراتبها ثلثا وجعل مراتبها اربعا
فانه تعالى ثلث مراتب الانسان وهى اصحاب اليمين والسابقين وهذا وجه
ان مراتب النفس ثلث وماره ثلث طعام المصطفين وقال منهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد
ومنهم سابق بالخيرات اول الاية ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم
لنفسه الاية وثلث مراتب النور وهى المشكوة والزجاجة والمصباح فيجب ان يكون فوق نفس
الكافر وهى الامارة ثلث مراتب فالملهمة دون اللوامة لان المراد بالالهام التعليم فاللوم لا يكون
الا بعد العلم وهو بعد التعليم لكن العلم يكون بلا لوم فاللوم اخص وان اريد الهام الخواص وهو
لا يكون الا بعد الاطمئنان كان الملهمة مطمئنة وبقى بين الامارة واللوامة خلوا وذكر الالهام مع
التركية والتدسية تؤيد ما قلنا وايضا الهام الخواص للروح لا للنفس اعلم ان فى مرصاد
العباد جعل الملهمة فوق اللوامة تحت المطمئنة فعلى المتن زيف هذا بان المراد بقوله فالهمها فجورها
وتقوها التعليم لا الهام الخواص والتعليم قبل اللوم لانه لو كان المراد الهام الخواص وهو لا يكون الا
مع الاطمئنان فالملهمة تكون مطمئنة فبقى من النفس الامارة واللوامة خاليا فلا يكون مراتب النفس
اربعة بل ثلثة امارة ولوامة ومطمئنة فالملهمة تكون هى المطمئنة ثم قال بعد ذلك قد افلح من زكاها
وقد خاب من دسيها مع الالهام ذكر التركية والتدسية فعلم ان المراد بالالهام التعليم لا الهام
الخواص لانه لا يكون مع التدسية وايضا الهام الخواص للروح لا للنفس فالمراد الهام الخواص
فالمراد التعليم وهو قبل اللوم فالسلوك ترقى النفس الى الاطمئنان وهو مقام الرضا قال تعالى

راضية مرضية وهذا عند الوصول الى العمليات فهذا ما قيل تصل النفس الى مرتبة القلب والقلب الى
مرتبة الروح اى تصل النفس من العالم الادنى الى العالم المتوسط والقلب من المتوسط الى اوائل
العالم الروحانى اى تجلى الصفات وقد مر فى طبقات القلب ان مهبط القلب محل تجلى الصفات
ثم يحلى الذات مخصوص بالروح ومنتهى سلوك النفس اى عند وصول السالك الى مرتبة تجلى الصفات
والنهاية لعروج الروح كما مر قد مر فى نقل كلمات العوارف ان لله تعالى غير متناهية
بعلم اليقين وهو لاهل المراقبة وحق اليقين وهو لاهل المشاهدة ثم الى حق اليقين وهو لاهل
التجلى ثم هولاء القوم اما سالك لم يشرف بالجذبة وهو الذى قطع الطريق وعبر على المقامات والاحوال
واطمأنت نفسه لكن لم يفتح عليه باب من المشاهدة واما مجذوب غير سالك وهو من رفع عن قلبه
شئ من الحجاب لكن لم ياخذ فى طريق المعاملة واما سالك مجذوب وهو سالك فتح له ذلك الباب
واما مجذوب سالك وهو من استنار قلبه بانوار المشاهدة ثم فاض من باطنه على ظاهره وجرى
عليه صور المجاهدة والمعاملة من غير مكابدة لامتلاء قلبه بالمحبة فاحاب قالبه قلبه بالعرفان تعالى
ثم بلس جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله فالاولان لا تفدى بهما هذان والرابع اقوى وهو طريق الانبياء
والمحبوبين من الاولياء وفى الحصة لاسلوك الا بعد الجذبة اذ الوصول نوع منها الا انه اضعف
من تلك الجذبة المخصوصة ومنها بيان ان الوصول ايضا نوع من الجذبة والعناية بقوله
فان سرت سنسكر فهى فى غاية الصعوبة والامتناع لان العمر قصير والوقت ضيق والافراغ
عن اداء الفرائض ومادام الفرائض على الذمة لا اعتبار للنوافل فان الفرائض غير مقصره على الصلوة
الحالية عن الحضور ان انت عن الغوية الصحو واتقاء الله حق تقاته والصبر والتوكل والرضا
والاستقامة كما امرت التى شيبت النبى عليه السلام اصبح النبى عليه السلام وفى محاسنه
شعرات بيض فقال شيبتنى سورة هود فاستقم كما امرت والصدق والاخلاص والاحتراز
عن الشرك الخفى لكن بعنايته جميع ذلك سهل ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم
القدم الا العدم القدم او قدم العدم والاطيران فى جو النجاح الا نقص الجناح والانصباب تم

من النفس ولا حيلة كترك الحيلة والفناء زمام الامر الى الله تعالى واخلاء الباطن عما سواه والانتباه
والانابة اليه حتى يهدي السبيل ويحل حسد كل شيء وطريقا اليه كما قيل ما رأيت شيئا الا ورأيت الله فيه
ولا يراد بهذا الحلول بحسب ان يحمل على هذا وهو ان ما رأيت شيئا الا ورأيت صنع الله فيه فلذلك
الصنع او صلني مشاهدة الصانع فحينئذ الخلوة والصحبة سواء ولا يكن انسك بالخلوة او بالصحبة
فان الانس باحد يقطع حظك عن الاخرى فان لكل واحد منهما منافع ومضار فتعناسه تصبر
كل واحد ذلك لا شيك فانك اذا صرت مخلصا تصير مخلصا ولا تعمل عملا في الخلوة وغيرها الا طلبا
لرضائه المخلص الاول بفتح اللام وهو من جعله الله خالصا لنفسه والمخلص الثاني
بكسر اللام وهو من يعمل لله تعالى فان المشهور ان صحبة الاشرار اضر الاشياء فيكون ابعد الاشياء
فان يكون مع الله ساطنك ملجئا الى الله مستعيذا به منهم ومن شرهم خائفا ان يقع فيما وقعوا شاكرا
لله على ان عصمك عما ابتلاهم به مراقبا عصمة الحق في كل لحظة او لولاها لكنت من المحضرين
اي من الذين احضروا للعذاب ومن اراد ان يمتع من صحبة المحبوب غاية المتع فليصحب
في قوم غافلين عن محبته لتجد جوامع قلبه معرضة عن الغير متوجهة الى المحبوب وجوامع قلب
المحبوب متوجهة منهم مستأنسة به فانك لقة مثل هذا ثم اذا كنت صادقا ولا بد ولذكر ما هو اثر
الرياضة من السوانح فلا تحزن فان اجرك على الله وتلك السوانح زاد الطريق والسير بالزاد افضل
واذا ابدت فلا تقل عليها اي لا تعتمد عليها ولا تعدها شيئا فان الالمام بها يمنع السير
ثم اجعل متابعة الشرع والتجافي عن دار الغرور علامة لدخول نور الله في القلب فان لم تجد فلا اقل من علامة
قليل الاهواء حب الفقر وساوس الشيطان وعليك ان لا تغفل عن ذكره ساعة وعن فكر ما يحلب
محبته حتى يمكر محبته في باطنك فحينئذ يسهل الامر ويطيب المجاهدات كما مر في المجذوب
السالك واصل الباب قطع عوائق التهيؤ الوحداني تطريكان كالسماع وعشق المخلوق
فانه يجمع الهموم في همم واحد ثم العشق المجازي فطرة الحقيقي ثم قاطع العوائق لا ما لا بحر منه
اي الشيء الذي تقطع العوائق لا بد حصر منه كغسل الدم بالبول ثم غسل البول بالماء

سهل من اي اذا اردت ان تزيل اثر الدم عن الثوب والماء لا يزيله فاقلعه بالبول وان كان نجسا
ثم اغسل البول بالماء فانه سهل فكذا ههنا ولا شيء كحلب المحبة وقطع العروق موافقا للشرع كذكر
لا اله الا الله بالشرائط المشهورة وهو الطريق الجديدة المبنية على عشرة امور اقليل
الغذاء ثم دوام الوضوء ثم دوام الصوم ثم دوام السكوت ثم دوام الخلوة ثم دوام الذكر لا دوام ربط
القلب بالشيخ واستفادة علم الواقعات اعني الخواطر ثم دوام ترك الاعتراض على الله في كل ما يرد دوام ثم
عليه وترك السؤال منه من حسنة او تعوذ من نار ثم ترك الاختيار وافناؤه في اختيار الشيخ هذا
ما قال الشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره ثم اعلم ان صاحب العوارف اربعة امور هي في الولاية
المعنوية كالاركان الاربعة في الولادة الطبيعية وهي الايمان والتوبة والزهد وتحقق العبودية
بدوام العبادات القلبية والقالبية وتمام هذه الاربعة اربعة اخرى هي قلة الطعام والكلام والمنام
وصحبة الانام ولنذكر شيئا مما ينبغي للسائر في الطريق منه الخواطر فخاطر النفس يدعو
الى مشتهياتها وخاطر الشيطان يزين المعاصي في صور الطاعات ويدعو الى مراءاة الخلق ومراءاته
وهي العجب في مباشرة خفي والاسى في احباط العمل اقوى منه وخاطر النفس اسهل معرفة واشد
امتناعا وخاطر الشيطان على العكس فانه ادق لكن سلطنة النفس اقوى قيل الشيطان يدخل
من كل باب الا من باب الاخلاص فالرم الاخلاص تغنك عن كثرة العمل اعلم ان للشيطان
دقائق حيل لا يمكن وصفها فانه اذا اراد ان يوقع في الرياء يهول اظهار الطاعة ويرغب للغير
ودال على الخير وقبول محبته ثناء الناس حسن الا ترى ان الخليل صلوات الله عليه قال واجعل لي
لسان صدق في الآخرين وقال ايضا كثرة الطاعة نعمة الله تعالى وقد قال تعالى واما بنعمة ربك
فحدث فيجب ان يعلم السائر ان لكل واحد من الاخفاء والاظهار اوان فالاظهار والترغيب
حظ المنتهي المكمل لا حظ المبتدي المستكمل فاذا اخفى العامل عمله ماتى الشيطان ووسوسه
انك من المخلصين حيث اخفيت طاعتك عن الخلق موقعه في العجب وهو شر من الرياء فان
الخلاص عن الرياء اسهل من الخلاص عن زوره عمله فحينئذ الامر اولا قطع النظر عن الخلق

وعن رؤيتهم وعدم رؤيتهم وان لا يكون عملك الا لله سواء رؤيه غيره ام لا وان وقع في خاطرك عند ذلك
رؤيه الاخلاص بحسب نيتها والعوذ بالله لتجيل عن الرياء والعجب وخاطر الملك يدعو الى الطاعة
وخاطر القلب الان ذلك مع سكينة وهدوء وجد وهيجان وخاطر النفس هو العلم الذي وامرك
فكون وهو تعلو ولا يعلى ومنه ما تكشف على السنا رسا كشف عليه وحوزه وهو ظلمة شديدة
مصفو قليلا قليلا حتى يسود وكالغيم الاسود فان استعلى عليه الشيطان كان احمر فان صفا صار اصفر
كالمزن والنفس يسود في لون الزرقة كالسماء وله نيران كنيران الماء فان استعلى عليه الشيطان
يكون كعين من ظلمة وما لم يصفو قليلا قليلا والشيطان نار غير صافية وقد يدرك كثير يحتى يتصور عليك
فحمد استعذ بالله منه وقد سيد نار صافية مع انشراح صدر فهي نار الذكر تفني الاجزاء الغير
الصالحة وتبقي الصالحة بعي فناء كل من العناصر بنظير ما تدل عليه كالسير في البواري والقبور على
المياه ونحوها وكذا في قطع المنازل العلوية سماوات وما فيها ونظير صفات النفس في صور حيوانات
محصوصة بها فاذا غلبت عليك او غلبت عدوها فيك غلبه ملك الصفات او مغلوبيتها والدنيا ورذائل
الصفات سدو في صور الجيف والنجاسات وكلما سمته من تعبير الرؤيا فهما تعتبر في نفس السير
لا خارجا عنه فان الرائي اذا راى في المنام قتل حية فالمعبر يقول يظفر على عدوك فهنا
تيار يظفر على نفسك فانها اعدى عدوك والانوار السفلية كسبية والعلوية موهبية والشمس
هي الروح والقمر القلب والاهلة والبدر مراتبه والنجوم انوار الاسلام في الصدر ومنازلها من السفليات
الشاهد والشموع والسرج فالشاهد انوار كسبية للروح والشموع انوار كسبية للقلب والسرج
انوار كسبية في الصدر وقد تكون الانوار انوار الوضوء والطاعات وقد بدا لبعض اصحابنا اي
من سرى الشيخ الحسن البلخاري قدس الله روحه نور الوضوء كهيئة النار تسعى من يديه وقد
تكون الوقائع معاينة واستعدادية فقدري في اول السير المقام العالي الذي يصل اليه بعد
طول المجاهدات فلا ينبغي للسيار ان يغتر به والفرق بينهما ان المقام مرتبة مضبوطة للاستعداد
فان الوقائع اذا كانت معاينة بعد اوله ما دل على قطع الحظوظ النرابية بهم الماسة بالهوية

صدري الطيران في الهواء ام الماء فدري الغران بهم من المنازل العلوية ام ادامن المنازل السفلية
ثم بعد ذلك مدل على انه في قطع الخط العالي دل على ان دونه المنزل العلوي لكن مقابل الاستعداد
الى السابر مسعد لان يصل الى ذلك المقام عند طول المجاهدات وقد يرى الحاصل والحلوات لا
بحسب المقام بل بحسب المناسبة فقد رأى في الابتداء لبعضهم من رأى ولياء عالم آدم وارتقى على
قلب موسى وسعد على قلب ابراهيم وحمد على قلب رسولنا وملك على قلب ميكائيل وواحد على قلب
اسرافيل فاذا قبض هذا انتقل واحد من الملك الى مقامه ومن الخمسة الى الملك وهكذا حتى انتقل
واحد من العوام الى الملك فالعلم ان الانبياء عليهم السلام كانوا واصلين فقد انكشف لهم ملكوت
السموات والارض وعرفوا الخلق من طرفها لكن لغلبة كل زيادة نسبة الى ملكوت كل شيء فملكوت الارض
كان بيد آدم عليه السلام وملكوت الماء والنار بيد موسى فانه قد فلق البحر وقد كان لبعض النار من كان
كآنس من جانب الطور نارا وبنار المحبة وان بعضهم لم يعرف النار وقد كشف له ملكوت السموات
والارض هذا لسان قلوبهم اما القلب فتاج النبي باطنه الى قلبه كظاهر النبي وباطن باطنه الى روحه
كباطن النبي الى قلبه اما باطن باطن النبي الى روحه فليس لاحد من الخلق حوله فقد نقل ارواح
النبيين حلالة وارواح الصديقين زوجاته وملكوته فارواح الصديقين تسقى من عين
تشرب منها قلوب النبيين تسقى من مشرب قلب آدم فهم منسوبون الى ملكوت الارض
لهم كرامات رضية كطي الارض ومشي على الماء ومن هذه النسبة قد تكون ذاته لا انفكاك عنها فتقطع ملكوت
السموات بلا انفكاك عن الارض وهي الكواكب بحسب الارض وقد لا تكون ذاته بل وقعت في طريق
سيره فتعرج الى الموسوم فان كانت نسبته الهاذا نه فكالمرور بالارض الا تعرج اي ان كانت
نسبته الى الموسوم ذاته وهي النادرة قطع ملكوت السموات والارض بلا انفكاك عن نار ذاته
لكن نسبته ذاته منفك عنها عند العروج الى المقام الاعلى وهذا سر دقيق لا بد للشيخ من وجوده
لتفرس في المريدين كم استعدادهم وكيف بينهم وما لهم امرهم وحرفهم بمقاماتهم وقد علم
كل اناس مشربهم واعلم ان السيار يظهر له علامات ولاده القلب فبدو له حزنه كما تولد النفس

وعن بذلتهم وعدم رؤيتهم واين لا يكون عملك الا لله سواء رايته غيره ام لا واين وقع في خاطرك عند ذلك
رؤيته الاخلاص بحسب نيتها والعوذ بالله لتخيلك عن الرياء والعجب * وخاطر الملك يدعو الى الطاعة
* وخاطر القلب الان ذلك مع سكينة وهدو مع وجد وهيجان وخاطر النفس هو العلم الذي وامر كل
فكون وهو يعلو ولا يعلى ومنه ما ينكشف على السنار فينكشف علمه وحوزه وهو ظلمة شديدة
مصفوة قليلا قليلا حتى يبدو كالنعيم الاسود فان استعلى عليه الشيطان كان احمر فان صفا صار ابيض
كالثلج والنفس يبدو في لون الزرقة كالسماء وله نيران كنيران الماء فان استعلى عليه الشيطان
فكون كعين من ظلمة وما رام بصفو قليلا قليلا والشيطان نار غير صافية وقد يرى كرتين يتصولان عليك
فحمد الله واستعذ بالله منه وقد يبدو نار صافية مع انشراح صدر فهي نار الذكر ففي الاحزاب الغير
الصالحة وفي الصالحة هي اضواء وكل من العناصر يظهر ما يدل عليه كالسير في البراري والغيوم على
المياه ونحوها وكذا في قطع المنازل العلوية سدو سموات وما فيها ويظهر صفات النفس في صور حيوانات
محسوسة بها فاذا غلبت عليك او غلبت عليها فولك غلبة ملك الصفات او مغلوبيتها والدنيا وراء ذلك
الصفات سدو في صور الجيف والنجاسات وكلما سمعته من تعبير الرؤيا فهما تعتبر في نفس الصنار
لا خارجا عنه * فان الرائي اذا راى في المنام قتل حية فالمعتبر يقول يظفر على عدوك فهنا
يقال يظفر على نفسك فانها اعدى عدوك * والانوار السفلية كسبية والعلوية موهبية والشمس
هي الروح والقمر القلب والاهلة والبدور مراتبه والنجوم انوار الاسلام في الصدر وبازائها من السفليات
الشاهلة والشموع والسرج * فالشاهلة انوار كسبية للروح والشموع انوار كسبية للقلب والسرج
انوار كسبية في الصدر وقد تكون الانوار انوار الوضوء والطاعات وقد يدل لبعض اصحابنا * اي
من سر ري الشيخ الحسن البلخاري قدس الله روحه * نور الوضوء كهيئة النار يخ سعى من ربه وقد
تكون الوقائع معاينة واستعدادية فقد يرى في اول السير المقام العالي الذي يصل اليه بعد
طول المجاهدات فلا ينبغي للسنار ان يغتر به والفرق بينهما ان المقام مرتبة مضبوطة لا الاستعداد
فان الوقائع اذا كانت معاينة سدو اولا ما دل على قطع الخطوط الترابية بالمادة الهوائية

ثم يرى الطيران في الهواء ثم الماء فيرى الغدران ثم يرى المنازل العلوية ثم اذا مر من المنازل العلوية
ثم بعد ذلك ما يدل على انه في وسط الخط العالي دل على ان رومه المنزل العلوي لكل مقام بل استعداده
الى السابر مستعد لان يصل الى ذلك المقام عند طول المجاهدات * وقد يرى العناصر والعلويات لا
بحسب المقام بل بحسب المناسبة فقد رأى في الاخبار لبعض الاولياء عالم قلب آدم وارتعد على
قلب موسى وسمع على الواحهم وحمى على قلب رسولنا وملائكة على قلب ميكائيل وواحد على قلب
اسرافيل فاذا قبض هذا انتقل واحد من الملائكة الى مقامه ومن الحمى الى الملائكة وهكذا حتى انتقل
واحد من العوام الى السماء فاعلم ان الانبياء عليهم السلام كانوا واصلين فقد انكشف لهم ملكوت
السموات والارض وعرفوا كل شيء طرفها لكن لغلبة كل زيادة نسبة الى ملكوت كل شيء فملكوت عوارض
كان بيد آدم عليه السلام وملكوت الماء والنار بيد موسى فانه قد فلق البحر وقد كان لبعض الناس ما كان
كرامات من جانب الطور نارا وفي نار المحبة وارهم بحرقة النار وقد كشف له ملكوت السموات
وارض هذا شان قلوبهم اما القلب فتابع النبي باطنه اي قلبه كظاهر النبي وباطن باطنه اي روحه
كباطن النبي اي قلبه اما باطن باطن النبي اي روحه فليس لاحد الرحوم حوله فتفضل ارواح
النبيين حلاله وارواح الصديقين روحانيه وملكوتيه فارواح الصديقين يسقى من عين
شرب منها قلوب النبيين يسقى من مشرب على آدم فهم منسوبون الى ملكوت الارض
لهم كرامات ارضية كطي الارض ومحو ثم هذه النسبة قد تكون ذاتية لا انفكاك عنها فتقطع ملكوت
السموات بلا انفكاك عن الارضية وهي الكواكب بحسب الارض وقد لا تكون ذاتية بل وقعت في طريق
سير فتعرج الى الموسوم فان كانت نسبته الهادية كما مر والا تعرج الى ما كانت
نسبته الى الموسوم ذاتية ومن النار يقطع ملكوت السموات والارض بلا انفكاك عن النارية
لكن نسبته ذاتية منقطع عنها عند العروج الى المقام الاعلى وهذا سر دقيق لا بد للشيخ من معرفته
لتفرق في المريدين كم استعدادهم وكيفية بينهم ومثال امرهم وبحرف يعرف به مثالهم وهو قد علم
كل اناس مشربهم واعلم ان السنار يظهر له علامات ولادة القلب فيبدو له حركة كالنور لمن البطن

م بصورة بعض وذكر والله فاذا ارتقى عن ذكر لقلب بصر كل جوارحه ذاكرة والسباره تجلى له
روحه في هيئة بدن وتقابل في البدن مكتسب وهو بدن يوجب كمالا بصفات
والاصناف بمثل ـ وقد كان واحد من العارفين بدن كنا نصحبهم تجلى له روحه في هيئة بدن
ذهاب الصفات والطاقة وتعشقه مدة طويلة وهذا انما يكون في مرتبة القلب فان الروحانيات
ح سكنوا هذه اجسام مناسبة اخلاقها وصفاتها ثم ترقى الى ان تكشف في صورة الروحانية
والسباع في كل البارل مهالك فان الاعتقادات الفاسدة كالشبيه ونحو لم تشأ
الالوهية ـ تسبح لكمل بحسب مهارياه اذ الكشف الروح بطن يجلى الحق بحلط وضع في
التجسم والاعتقادات الفاسدة ـ ومن هول سدوم في المراتب المذكورة منها القبض والبسط
وبما كونان في مرتبة المحو التي بعد الفناء وهي مرتبة السكر والصحو وبما كالخوف والرجاء
للنفس ويكونان الا في مكان المرتبة كخلاف الخوف والرجاء فانهما كان اذ بما من لوازم الانسان
فعال النفس عقوبة افراط البسط لانه اذا ورد وارد الحق على القلب مثلي فرحا وروحا
وسار بنفس حضرة فتحي فتوسط في البسط عاقب القبض حتى لو ذاقت النفس
واعتدلت في البسط الاعتدال بالقبض ثم من مرتبة السر مقابلان هيبة وانسا
منها الهرب وهو ملاحظة الله معه وارقب ما يكون العبد من الله في سجوده قال
الله تعالى واسجد واقترب فعلل الله في معاملة القرب حيا وفعل بالنسبة بنال المعرفة وبادا
الهرب من الهرب وما واظبه على التواصل المحبة ومنها الوصول وهو الوصول الى مرتبة التجلي
مسلم على الذات يكون في بدايته الوصول للخواص لمحة وهو سريان نور مشاهدة في كليم العبد
حتى يحيى به روحه وقلبه وسره وقالبه وهذا على من [illegible] يكشف بهذا علم انه في
اول المنازل غايب الوصول بان مسافة طريق الوصول [illegible] بهذا سمي بالابادة
وقيل الفناء نعت النفس ومنها الفناء وهو فعل ينبغي ان ينفي عنه لخطوره وفعل
هو الصحو في بقاء وفعل هو ملاقي الحق وبقاء بالحضور وهو اما ظاهر

وهو ان يجلي بطريق الافعال بس اي تجلي صفات الفعل ع ويسلب عن العبد اختياره فلا يرى
لنفسه ولا لغيره فعلا الا بالحق هو ماخذ في طريق المعاملة مع الحق بحسبه فمركان في
هذا المقام سقي اياما لا اكل ولا يشرب محو له فعل الله واما باطن وهو ان يكاشف
بآثار الصفات وبآثار مساهدة آثار عظمة الذات مستولي على باطنه امر الحق لا سقي هاجس
وفي البعض سبق والظاهر لارباب القلوب والباطن لمن اطلع على وثاق الاحوال ومنها
الجمع والفرقة اشاروا بالجمع الى تجرد التوحيد وبالفرقة الى الاكتساب من كانهم ارادوا
ان الجمع هو ملاحظة وحدانية الحق بتجرده عن رؤية الغير فلا يرى في نفسه الا تصرف الحق
والفرقة رؤية الاكتساب وهي ملاحظة افعال نفسه كل جمع بلا فرقة زندقة وكل فرقة
بلا جمع تعطيل س اما كان الاول زندقة لانه يمنع عندهم احكام الفرع والامر والنهي
لعدم الاختيار والثاني تعطيلا لانه لا يرى الحق خالقا لافعال العبد ففيه نفي انه خالق كل شيء
فيكون تعطيلا لانه نفى صفة الخالقية والتعطيل نفي الصفات ؛ وقد غلط قوم وقالوا انهم
في عين الجمع تعطلوا الاكتساب فتزندقوا وكان هذا توسط بين الجبر والقدر لا بطريق الاعتقاد
بل بطريق الوجدان فان عوام اهل السنة يعتقدون التوسط بين الجبر والقدر فهذا لا يكون
جمعا وفرقة بل هذا المعنى اذا صار وجدانيا فان بلاحظ بصرف الحق مع ملاحظة نفسه
فهذا هو الجمع مع الفرقة ؛ وقيل رؤية الافعال معرفة ورؤية الصفات جمع ورؤية الذات
جمع الجمع ومنها السكر وهو استيلاء سلطان الحال والصحو العود الى رسوم الافعال
ومهدت الاقوال والطفورية س اي سابقوا الفتح الى نزهة قدس الله روحه قال الطيفور
اسمه م فضلوا السكر على الصحو والجنيدية عكسوا فان اريد بالصحو ان لا سقي استيلاء الحال فلا
شك ان السكر افضل وان اريد ان استيلاءه وان كان قويا وهو لا يغيب عن عالم الشهادة كما
كان للانبياء فالصحو اقوى وقيل الصحو هو الممكن في السكر واسحكام الحال وبلوغ الروح
الى مكاشفة العيان ودوام الوجد ولا مراد به سكون الجوارح عن الاضطراب في الوجد

وهوان يتجلى بطريق الانفعال ... اى تجلى صفات الفعل وسلب عن العبد اختياره والا ترى
لنفسه ولا لغيره فعلا الا بالحق بل ياخذ فى طريق المعاملة مع الحق بحسبه فمن كان فى
هذا المقام سقى اياما لا اكل ولا يشرب معروفا لفعل الله واما باطن وهوان تكاشف
بارقة الصفات وباده بمشاهدة آثار عظمة الذات فستولى على باطنه امر الحق لا سقى لم هاجس
وفى البعض سبق والظاهر لارباب القلوب والباطن لمن اطلع على رؤس الاحوال ومنها
الجمع والفرقة اشاروا بالجمع الى تجريد التوحيد وبالفرقة الى الاكتساب ... كانهم ارادوا
ان الجمع هو ملاحظة وحدانية الحق بحرده عن رؤية الغير فلا يرى فى نفسه الا تصرف الحق
والفرقة رؤية الاكتساب وهى ملاحظة افعاله فى كل جمع ملا تفرقة زندقة وكل تفرقة
بلا جمع تعطيل ... اما كان الاول زندقة لانه يرفع حينئذ احكام الشرع والامر والنهى
لعدم الاختيار والثانى تعطيلا لانه لا يرى الحق خالقا لافعال العبد ففيه نفى انه خالق كل شئ
فيكون تعطيلا لانه نفى صفة الخالقية والتعطيل فى الصفات وقد غلط قوم وراوا انفسهم
فى عين الجمع فتعطلوا الاكتساب فترندقوا وكان هذا توسط بين الجبر والقدر ... لا طريق الاعتقاد
فى طريق الوجدان فان عوام اهل السنة يعتقدون التوسط بين الجبر والقدر فهذا لا يكون
جمعا وتفرقة بل هذا المعنى اذا صار وجدانيا فان يلاحظ تصرف الحق مع ملاحظة نفسه
فهذا هو الجمع مع التفرقة ... وقيل رؤية الافعال تفرقة ورؤية الصفات جمع ورؤية الذات
جمع الجمع ومنها السكر وهو استيلاء سلطان الحال والصحو العود الى رسوم الافعال
وهدوء الاقوال والطمأنينة ... اى ما تعود الصحو الى نزيد قدس الله روحه قال الطيفور
اسمه فضلوا السكر على الصحو والحنيدية عكسوا فان اريد بالصحو ان لا تبقى استيلاء الحال فلا
شك ان السكر افضل وان اريد ان استيلاءه وان كان قويا فهو لا يغيب عن عالم الشهادة كما
كان للانبياء فالصحو اقوى وقيل الصحو هو التمكن فى السكر واستحكام الحال وبلوغ الروح
الى مكاشفة العيان ودوام الوجد والمراد به سكون الجوارح عن الاضطراب فى الوجد

والحال كما زعم اهل الحال ان من بلغ مقام المكس لا يحرك في حال الوجد ومقصودهم من ذلك
انهم بلغوا مقاما لا يحركهم الوجد لقوتهم وثباتهم وكيف ذلك وان موسى عليه السلام مع جلالته
سقط سبعة ايام بحضرة جبل الطور من حد النجاء ومنتهى اللون وهو لارباب القلوب فانه
يظهر لهم بحسب تعدد الصفات تلونات فانهم من مقامات الصفات الجلالية ذابوا ومن
الجمالية طابوا وارباب المكس حرقوا بحجب القلوب وما سروا بارواحهم سطوع انوار الذات
فارتفع اللون بعدم التغير في الذات واللون عندنا لنفوسهم لانها في محل القلوب
وهذا اللون لا يخرج صاحبه عن المكس اذ هو للروح ولا يراد بالمكس ان لا يكون للعبد
تغير فانه بشر يراد به ان ما كوشف له لا يتوارى عنه ابدا ولا يتناقص بل يزيده وصف
اللون قد سقط له عند ظهور صفات نفسه ومنتهاه النفس فاعلم الوقت للمبتدي
والحال للمتوسط والنفس للمنتهي ولا سبيل على الحال بالنفس والحضور بل الوجد
مقرون بانفاسه هذا الذي ذكرناه شمة من نفحات العارفين ذكرناها تشويقا
للطالبين في غبيرها المستبشرين لا كون بالدلالة على الخير كفاعله هذا اعراف بانى لست
فاعله لكن دللت على الخير لا كون كفاعله فلا ينبغي لاحد ان يعترض اي تقصير
في العروج على المعارج قال الحسن ترق في آخر الزمان قال النبي عليه السلام اذا اقترب
آخر الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب الا ترى ان رؤيا الصبح اصدق من رؤيا اول الليلة واواسطها
تكون الارواح في الدنيا منافيها والقيامة قيامها فاذا صارت الارواح قريبة من القيام تصير
اصفى وارق فلهذا كان خاتم الانبياء افصل جميع الانبياء وارجح ما تكون الشوق يوما
اذا ذاق الخيام من الخيام وقال ايضا انكم في زمان من ترك منكم عشر ما امر به هلك ثم يأتي
زمان من عمل منهم بعشر ما امر به نجا وهذا بسببين احدهما ما ذكرو الثاني ان عمل الخير
في زمن النبي عليه السلام كان ايسر وفي هذا الزمان وهو زمان تلاطم امواج الشر والفساد
عمل الخير اشق واصعب واغرب ويؤيد قوله عليه السلام بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا فطوبى

للغرباء اعلم انه لا شك ان خير القرون قرن النبي عليه السلام ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب كما نطق به الحديث فالذي ذكرنا لا يراد به تفضيل القرون
الاخر على تلك القرون بل يراد ان عمل الخير في القرون التي يغلب فيها الشر كثير النفع
والثواب رزقنا الله تعالى نيل مرضاته ونختم الكتاب بدعاء كان شيخنا صلاح الحق
والدين حسن البخاري قدس الله روحه يواظب عليه وهو اللهم زين ظواهرنا بحدمتك
وبواطننا بمعرفتك وقلوبنا بمحبتك واسرارنا بمشاهدتك وارواحنا بمعاينتك برحمتك
يا ارحم الراحمين قد مزان الروح ومقام المحبة تنمى قلبا وفي المشاهدة سرا
وفي محل الذات روحا والحمد لله رب العالمين

سوى الله وتأييده

اتفق الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة المتبركة اللطيفة وقت العصر من يوم الجمعة
السابع والعشرين من ذي الحجة الواقع في سنة ست واربعين وسبعمايه على يد العبد
الضعيف درويش بن عبد الله الوخشي رزقه الله فهم ما فيها والعمل بمقتضاها
وجميع المسلمين والمسلمات حامدا لله ومصليا على رسوله محمد وآله
واصحابه الطاهرين

...وه الحسن اصل كل عمل صالح ... لانا فى قوة نفسه سرعة مشيه وطول مشواه فى دار اقامته
اشارا للتقلل بالفانى وتقدمه للعامى وصحف حرصه وقلة طلبه وفقد طمعه وفراغه
من الاشتغال بعاجلة واقباله وشغله بما ندب اليه من مستقره وفى جميع ذلك اخلاصه
فى اعماله وحسنه رفقا فى تصرف احواله وفيه قصر امله وحسن عمله

حواعدكم حضنت
حون يهلوترحس بهن ماندكه ماطهار رياضه وبردسر راسه حسد موجه قتله وان ادعه راخوانه

...مكك زقى وضعت جنبى وباسمك ارفعه اللهم ان امسكت نفسى فاغفرلها وان ارسلتها
فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين اللهم انى وجهت وجهى اليك وفوضت امرى اليك والجات ظهرى
اليك رهبة ورغبة اليك لا ملجا ولا منجا منك الا اليك امنت بكتابك الذى انزلت وبرسولك الذى ارسلت
اللهم قنى عذابك يوم تبعث عبادك الحمد لله الذى علا فقهر والحمد لله الذى بطن فخبر
والحمد لله الذى ملك فقدر الحمد لله الذى هو حى لا يموت وهو على كل شئ قدير اللهم انى اسالك
الراحة بعد الموت والعفو عند الحساب اللهم انى اعوذ بك من غضبك وسوء عقابك وشر
عبادك وشر الشياطين وشركهم وشر كل دابة انت اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم
ودوابت كه بعد ازو ست وخواند والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وانى كه بعد از
... تا لقوم يعقلون وخواند من حراهذ الاى عند منامه حفظ عليه القران علم بنفسه
وخواند اللهم انى اسلمت نفسى اليك ووجهت وجهى اليك واستعلى باحد الاعمال لا بك تقربنى اليك
وتبعدنى عن سخطك بهدى اسالك مقطعتى واستغفرك فاغفرلى واد عوك فتستجيب لى
اللهم لا تؤمنى مكرك ولا تنسنى ذكرك ولا ترفع عنى سترك ولا تضنى ذكرك ولا تجعلنى من
الغافلين اللهم رب السموات السبع ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شئ منزل التوراة
والانجيل والفرقان فالق الحب والنوى اعوذ بك من شر كل شئ انت اخذ بناصيته اللهم
انت الاول فليس قبلك شئ وانت الاخر فليس بعدك شئ وانت الظاهر فليس فوقك شئ
وانت الباطن فليس دونك شئ اقض عنى الدين واغننى من الفقر

صدر الضياء فى شرح الجامع الصغير فى مسئلة وتكره عد الآى وما روى
من الاحاديث ان من قرا فى الصلوة الاخلاص كذا مرة ونحوه فلم يصح منها شئ
اما صلاة التسبيح فقد اورد ها الثقات وهى صلاة مباركة وفيها ثواب عظيم ومنافع
كثيرة رواها العباس وابنه عبد الله وعبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ورواه ابو عيسى فى جامعه وعبد الله بن ابى حفص فى جامعه وحسين بن زنجويه
فى الترغيب وروايتين والمختار منهما ان يكبر ويقرا سبحانك اللهم الى اخره ثم يقول سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر خمس عشرة مرة ثم يقرا الفاتحة وسورة مثل سورة
الضحى ثم يقول سبحان الله اخره عشر مرات ثم يركع ويقول سبحان ربى العظيم ثلاثا
ثم يقول سبحان الله عشرا ثم يرفع راسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ويقول
سبحان الله الى اخره عشر مرات ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الى اخره
عشرا ثم يرفع راسه من السجود ثم يكبر ويقول سبحان الله الى اخره عشرا ثم يكبر
ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الى اخره عشرا ثم يقول ويفعل فى الثانية
مثل الاولى ثم يصلى اربع ركعات بتسليمة واحدة ويتعدس هكذا يقول فى كل
ركعة خمسا وسبعين مرة ولا يعد بالاصابع فانه يقدر ان يحفظها بالقلب وان احتاج
يعد بحر الاصابع حتى لا يصير عملا كثيرا ولم يذكر وقتها وذكر ابن زنجويه فى اخر
هذا الحديث الا عشر الله تكد ذنوبك قدمها وحديثها عمدها وخطأها سرها وعلانيتها
وخرجت من ذنوبك كيوم ولدتك امك فان استطعت ان يعمل ذلك كل يوم مرة
والا فكل جمعة والا فكل شهر والا فكل سنة مرة قال رحمه الله وفى شرح السنة زاد
والا فعى كل عمرك من الدنيا مرة واحدة فقيه

سئل ابو محمد سهل عن رجل يتوب من الشيء ويتركه ثم يخطر ذلك الشيء على قلبه
او قراه او سمع به فيجد حلاوته فقال الحلاوة طبع البشرية ولا بد من الطبع
وليس له حيلة الا ان يرفع قلبه الى الله تعالى بالشكوى وينكره بقلبه ويلزم
نفسه الانكار ولا يفارقه طرفه ويدعو الله ان ينسيه ذلك ويشغله بغيره
من ذكره وطاعته فاذا غفل عن الانكار طرفه عين اخاف عليه ان لا يسلم
بعمل الحلاوة في قلبه ولكن مع وجدان الحلاوة يلزم قلبه الانكار والحزن فانه
لا يفيده وهذا الذي قاله سهل كاف شافع لكل طالب صادق يريد صحة توبته
والتعارف القوي الحال يمكن من ازالة الحلاوة عن باطنه ويسهل عليه ذلك
وايسر وسهوله ذلك مسوغة للعارف ومن يمكن من قلبه حلاوة حب الله الخالص
عن هذا وامثاله وصرف غير اي حلاوة سقى قلبه وانما حلاوة الهوى
بعدم حلاوة حب الله تعالى عوارف

وحدة الانسان خير من جليس السوء عنده وذا الجليس الخير شر من قعود المرء وحده

للشيخ سيف الدين الباخرزي قدس الله روحه

دنيا طلبا جهان مكاسب جا * وان حيفه مرد از بدا مت جا
كوبي كه مذهبم حرامست سماع * بدتو كه حرامست حرامت جا

نهار رمضانده دخان استعمال ايدن كسنه اركك صوماي بوزيلور مي خان معده لجوب بوزيلور
استعمال دخان دواي جان ميدر وياقوت جان وقوت ابدان ميدر بوسوله ايله تلويث
دهان ايدن انسان دكل حيوان ميدر عقلا مستهجن وطبعا مستنكر وشرعا ممنوع ايكن بومرتبه حراري مجرد عصيان ميدر باخود مقصود استهانه دينك امر سلطان ميدر
هيچ بريشاه مسلمانه دوشمز غرض دخان اتباع شيطان ميدر ياقصدان نفس امارده دهوان
بوخصه استعمال كفاره تقليد ايله تشبه كبران ميدر ياقوت قوت وطعمه صالح اومغه بوكنه نعمته مغفرايكن
مراد نعمت حقه كفران ميدر نهار رمضانده عطشان اوقيه مرر حمامه داخل اولمق وصل رمضان
درجات جنانه واصل اولمق يكز دخاني دخان ايله كنده بوي وكنده سبز به خوي وسيه روي بروز
اول هيئت ايله جامعه دخي كلوب تراويح وتسابيحده مسلمانه راحت ويرميوب رايحه ذكريه
ايله تعذيب اهل ايمان وتخليف بيت رحمن يرين تيمم مسلمان اولور بومرداري تركه شيطان

يوقمي هنوز شهر رمضان كلدين بودرده دوشوب مهمات دين وايمان
سؤالين قيوب هواي نفسه ويوب بوبي سؤال ايدوده مافيه
حرازوبال ايده عصمنا الله تعالى منه
وثبتنا على منهج الايمان

كتبه الفقير محمد سعد الدين عفي عنهما

نهار رمضانه دخان استعمال ایمن کیسه اگر صوماي بوزيورجي سان عمله الجواب بوزيوز
استعمال دخان (واي جان ميدر. وياقوت جان وقوت ابدان ميدر. بولوله وجمله ايله تدخين
دخان ايمن انسان دكل حيوان ميدر. عقلا مستهجن وطبا مستنكر وطبعا مستكره ايسه